UNIVERSIDADE NOVA DE LISBOA

Faculdade de Ciências Sociais e Humanas

Departamento de Ciências da Comunicação

Discursos Sobre os Riscos Sociais até à Modernidade Tardia

Dissertação de Doutoramento

Submetida à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa para a obtenção do grau de Doutor em Ciências da Comunicação.

Por: *Manuel Domingos Menezes da Silva*

Sob a Orientação de: *Professor Doutor José Augusto Bragança de Miranda*

Lisboa, 2006

UNIVERSIDADE NOVA DE LISBOA

Faculdade de Ciências Sociais e Humanas

Departamento de Ciências da Comunicação

Discursos Sobre os Riscos Sociais até à Modernidade Tardia

Dissertação de Doutoramento

Por: *Manuel Domingos Menezes da Silva*

Lisboa, 2006

Porque antes de ser já o era, dedico este trabalho:
- Ao meu filho Manuel Maria;
- In Memoriam do meu primo Manuel Lages de Carvalho.

Agradecimentos

Não obstante a profunda solidão que, a espaços, medeia todo o trabalho de escrita e de investigação, estes só são possíveis de ser realizados, não de forma solitária, mas, com e na companhia de todos aqueles que, tanto na esfera pública como na privada, se consubstanciam como elementos-chave do mundo que é o nosso. Deste modo, gostaria de expressar, aqui e agora, a minha mais profunda gratidão, a todos aqueles que, directa ou indirectamente, me acompanharam neste percurso sempre complexo, contingente, mas que, quando finalizado, se transmuta em algo de muito enriquecedor e gratificante para quem o percorreu.

A realização da dissertação intitulada «*Discursos Sobre os Riscos Sociais até à Modernidade Tardia*», não teria sido possível sem os incentivos, as orientações clarividentes e os esclarecimentos prestimosos do Professor Doutor *José Augusto Bragança de Miranda*, para com quem eu possuo uma ingente divida intelectual e ao qual devoto a mais profunda admiração e amizade.

Para a minha parceira no amor e na vida, *Silvina Menezes* (a minha *Bininha*), e para o meu mais que tudo, *Manuel Maria* (o meu *Manelito*) que durante este percurso se fez ser e gradualmente está a aparecer na esfera pública, a minha divida de gratidão é e será eterna. Pois, sem o amor, o sorriso, os conselhos, a ajuda, os sacrifícios pessoais e a extrema paciência de ambos para com os meus distintos estados de espírito, muito dificilmente este trabalho poderia ter chegado a bom porto.

Resumo

Capturados e explicitados externa ou internamente ao «corpo social», a presença não só, mas também dos riscos sociais, por um lado e, os medos por eles produzidos, por outro, concretizou-se desde sempre como uma preocupação constante da experiência do humano. Por isso, visando minorar a ansiedade adstrita aos últimos e dadas as dificuldades em enfrentar os primeiros, os seres humanos procuraram elaborar todo um conjunto de discursos onde os riscos vão sendo explicados com base em imagens construídas ficcionalmente. Neste sentido, com a presente dissertação, é nosso intuito aduzir alguns contributos para a compreensão da forma como essa inquietação – plasmada por via de discursos e/ou práticas – foi olhada, trabalhada e sofrendo mutações no transcurso da modernidade.

Concomitantemente a uma analítica dos discursos sobre os riscos, será desenvolvida uma reflexão em torno das problemáticas levantadas pela contingência. Sendo esta por nós assimilada como a condição moderna permanente e inabalável, em primeiro lugar, procurar-se-á mostrar como o ser humano, em virtude de um desejo ubíquo de a abolir ou, pelo menos, domesticar, impôs a si próprio a ordenação como tarefa ou, mais precisamente, como o arquétipo de todas as tarefas tipicamente modernas. E, em segundo lugar, evidenciar não só os condicionalismos mediadores de tal projecto, mas também as consequências adversas associadas ao mesmo, dado nos encontrarmos ante uma tarefa autopropulsora, pois, a contingência e os riscos a ela associados acabaram por reemergir, paradoxalmente, como o resultado, a consequência indesejada da busca moderna de ordenação. Interessa acrescentar, que a vontade de ordem em si não é, *a priori*, algo de criticável, longe disso, no entanto, quando nos damos conta das formas historicamente adoptadas para a impor coactivamente, a questão volve-se muito mais problemática.

Portanto, estamos cônscios de que a experiência moderna, ao ser capturada enquanto experiência contingente, ambivalente, exige, em última análise, um questionamento crítico e uma acção comprometida. Será essa, então, a tarefa que nos proporemos ao longo da presente dissertação.

Abstract

Captured and rendered expressible externally or internally to the "social body", the presence not only, but also, of social risks on the one hand, and the fears these produce, on the other, has always been a constant preoccupation of the human experience. This is why, in their efforts to reduce anxiety linked to the latter and given the problems of confronting the former, human beings have tried to devise a range of discourses in which risks are explained on the basis of fictionally-constructed images. This thesis sets out to propose some contributions to help understand how this disquiet – reflected in discourses and/or practices – has been viewed and shaped, and has undergone mutations on the road to modernity.

Alongside an analysis of discourses on risks, the questions raised by hazard will also be considered. In the first place, this is taken as a permanent, steadfast modern condition. An attempt is made to show how the human being, by virtue of a ubiquitous desire to banish, or at least tame it, imposes orderliness on her/himself as a duty or, more precisely, as the archetype of all typically modern duties. Secondly, an effort is made to show not only the mediating constraints of such a project, but also the adverse consequences associated with it. This is because we are looking at a self-driven duty, since hazard and the risks associated with it have ended up, paradoxically, by re-emerging as the result, the undesired consequence of the modern quest for orderliness. It is worth adding that the wish for order in itself is not *a priori* something to be censured, far from it. But when we realise the forms historically employed to forcibly impose it, the question becomes much more problematic.

And so we are aware that the modern experience, once captured as a hazardous, ambivalent, experience, requires, in the final analysis, critical questioning and committed action. This, therefore, is the task that this thesis intends to accomplish.

Índice

Pág.

Introdução 17

Capítulo I – *As Tentativas (Ante) Modernas de Negação, Mensuração e «Controlo» do Contingente*

Nota Introdutória 33

1 – *A Apropriação da (In) Contingência Radical dos Homens pelos Discursos na Antemodernidade* 37

2 – *A (In) Contingência como Traço Mediador dos Discursos Modernos* 48

2.1 – Ante o Desaparecimento dos Fundamentos: Que Acção Humana? 56

3 – *O «Controlo» da Contingência pela Via das Probabilidades* 70

3.1 – Os Primórdios da Perscrutação Matemática do Acaso 77

3.1.1 – Interpretação Frequencista das Probabilidades 85

3.1.2 – Interpretação Epistémica das Probabilidades 93

Nota Conclusiva 104

Capítulo II – *Artes de Controlo Modernas: Os Investimentos sobre o Corpo e a Vida*

Nota Introdutória 115

1 – *As Protoformas do Estudo Numérico dos Fenómenos Sociais* 119

1.1 – Teologia Natural: A Contingência Enquanto Ausência de Desígnio 124

2 – *O Mundo Probabilístico da Centúria de Oitocentos* 130

3 – *O «Controlo» pela Via das Tecnologias de Dominação* 141

3.1 – O «Controlo» Sobre o Corpo: A Acção Espácio-temporal das Disciplinas 149

3.2 – O Governo do Corpo Social pelos Biopoderes 161

3.3 – As Possibilidades do Sujeito ante as Tecnologias do Eu 173

3.3.1 – O Cuidado de Si Tendo em Vista a Estética da Existência 175

3.3.2 – O Conhecimento de Si e a Obrigação de Enunciação da Verdade 179

Pág.

4 – *Das Disciplinas como Registo às Sociedades de «Controlo»: Alomorfia da Toupeira em Serpente* 186

4.1 – As Potencialidades Biopolíticas face aos Biopoderes do Império 203

Nota Conclusiva 218

Capítulo III – *A Contingência Moderna: Da Erosão do Determinismo ao Não-Controlo da Contingência*

Nota Introdutória 229

1 – *Os Contributos da Física para a «Domesticação» da Contingência* 232

2 – *As Mediações Filosóficas do Processo Erosivo* 246

3 – *Modernidade Contingente: A Complexidade Mediadora das Sociedades Modernas* 255

3.1 – A Complexidade Contingente da Modernidade 258

3.2 – Os Malogros dos Intentos Modernos de Ordenação 270

3.2.1 – A (Des)razão Moderna Segundo a Leitura de «Frankfurt» 278

3.2.2 – As Consequências Perversas da Acção Moderna 294

Nota Conclusiva 301

Capítulo IV – *Do Perigo ao Risco: Discursos e Práticas Face aos Riscos no Transcurso da Modernidade*

Nota Introdutória 313

1 – *Instrumentos Ante-Modernos de Mediação dos «Riscos»* 319

1.1 – O Argumento da Usura: Lucro Ilegal ou Preço Pelos «Riscos» Corridos? 323

1.2 – Génese e Evolução dos Seguros: Intrincado de Contratos 333

1.3 – Os Seguros Enquanto Instrumentos Mediadores dos Riscos 339

1.3.1 – Os Preços do Risco Segurado 344

1.3.2 – O Caso Peculiar dos Seguros de Vida: Aposta Imoral 352

2 – *Gestão da Pobreza e Vagabundagem: Alívio e Práticas de Controlo no Dealbar da Modernidade* 359

2.1 – Grã-Bretanha: Locus da Génese dos Socorros Públicos 369

Pág.
2.2 – O Enclausuramento: Método Punitivo, Educativo e Estratégia Económica 383
2.2.1 – Centro Difusor do Movimento de Enclausuramento 386
2.2.2 – O «Modelo» Francês: O Hospital Geral como Dispositivo para a Esconjuração e o Confinamento dos Riscos Sociais 390
2.3 – A «Libertação» dos Indivíduos e o «Direito Formal» à Assistência como Estratégias de Segurança 400
Nota Conclusiva 408

Capítulo V – *Da Responsabilização Moral à Socialização dos Riscos: Distintas Concepções de Intervenção sobre a Questão Social*

Nota Introdutória 421
1 – *Os Intentos de Domesticação dos Riscos Sociais pela Via dos Discursos Moralizantes* 424
1.1 – Inversão de Responsabilidades: Os Indivíduos como Produtores dos seus Próprios Riscos 433
1.1.1 – A Degradação Moral das Atitudes Comportamentais 437
1.1.2 – A Imprevidência Quotidiana: Razão Prima para o Despoletar dos Riscos Mediadores da Experiência 449
2 – *Caridade e/ou Beneficência Versus Caridade Legal: Gestão Privada ou Pública da Pobreza?* 463
2.1 – O Bom e o Mau Pobre Revisitados 466
2.2 – A Caridade Legal: Meio Propulsor do Exaurimento da Responsabilidade Individual ante os Riscos 471
3 – *A Assistência: Direito ou Dever?* 484
3.1 – O «Darwinismo Social» Ante a Questão da Assistência 493
4 – *Consciencialização das Responsabilidades Sociais Face à Pobreza: Socialização dos Riscos* 500
4.1 – Da Previdência à Segurança: «Reequacionamento» dos Seguros como Instrumento Mediador dos Riscos 506
4.1.1 – A Prevenção por via das Sociedades de Socorros Mútuos 512
4.1.2 – Os primeiros Intentos Públicos de Cobertura de Riscos por vias dos Seguros 519
4.2 – Avanços da Responsabilização Pública Face às Incertezas Quotidianas 528

Pág.

4.2.1 – Os Seguros de Velhice e de Acidentes de Trabalho no Âmbito da Constituição de uma Sociedade Seguradora 534

4.3 – A Responsabilização Estatal pelos Riscos: Seguros Sociais Obrigatórios na Alemanha 556

Nota Conclusiva 561

Capítulo VI – *As Metamorfoses dos Riscos na Modernidade Tardia*

Nota Introdutória 571

1 – *Os Investimentos e a Colonização da Vida pelo Tecnológico* 576

1.1 – Traços e Mediações do Tecnológico em Direcção ao «Pós-Humano» 581

2 – *Dos Riscos Enquanto Probabilidades à Incerteza Face aos Perigos* 592

2.1 – Os Acidentes Tecnológicos Enquanto «Espectros» Propulsores da Unsicherheit Contemporânea 607

3 – *Incertezas Socialmente Manufacturadas: Os Riscos Sociais na Contemporaneidade* 619

3.1 – A Face Lunar das Sociedades Contemporâneas 633

4 – *Estratégias de Governamentalidade Contemporâneas: O Risco Enquanto Tecnologia Política e Moral* 645

Nota Conclusiva 656

Conclusão 665

Bibliografia 677

Introdução

Introdução

> «A modernidade é o transitório, o fugidio, o contingente, a metade da arte, cuja outra metade é o eterno e o imutável»
> (*Charles Baudelaire*).

Cientes da complexidade inerente à modernidade[1], a análise que façamos da mesma deve ter subjacente uma explanação circunspecta, pois só deste modo será possível procurar apreender alguns dos paradoxos que a perpassam, paradoxos esses visíveis pela intersecção de fenómenos que no mesmo processo em que evidenciam benefícios para a sociedade, propugnam a emergência de conflitos no seu seio. Destarte, apreendendo a modernidade, numa aproximação sintética, «[...] não enquanto época, mas como ruptura da experiência Ocidental quanto ao fundamento. Enquanto antes era dado *a priori* (assentando nos deuses ou em Deus), agora surge *a posteriori*, como efeito da acção e vontade humanas» (*Bragança de Miranda*, 1997: 163). Como *objecto* de análise propomos o estudo do modo como, no transcurso da modernidade nascente – período sem data fixa[2] e com múltiplos vieses (*Michel Foucault*, 1978-a)[3] – até à actualidade, as problemáticas da *contingência* e, por consequência, do *risco* têm vindo a ser trabalhadas pelos discursos e práticas nas sociedades ocidentais.

Isto é, partindo do pressuposto de que as representações, que historicamente foram sendo adoptadas, sobre a contingência influenciam a forma como o ser humano

---

[1] Uma complexidade que, por sinal, tem vindo a propugnar um acérrimo debate no concernente à sua nomeação.

[2] Como refere *Zygmunt Bauman*, o carácter esquivo da modernidade torna difícil a sua fixação – «[...] quanto tempo tem a modernidade é uma questão discutível. Não há acordo sobre datas nem consenso sobre o que deve ser datado. E uma que vez se inicie a sério o esforço de datação, o próprio objecto começa a desaparecer» (1991: 11-12).

[3] Gostaríamos de referir a nossa proximidade com o modo como a modernidade é apreendida e, em consequência, com a especificidade dessa apreensão em *Michel Foucault*. Nos inícios dos anos 80, o autor manifesta alguma incompreensão e embaraço para com o vocábulo (*Bragança de Miranda*, 1998) e, num texto posterior, criticando a tradição «epocológica» dos discursos da modernidade, defende que a mesma deve ser captada, preferencialmente, enquanto atitude, postura/modo de ser da contemporaneidade que explicite um modo de pensar e sentir; um modo de agir e de se comportar determinados, i.e., um *ethos* (*Michel Foucault*, 1984-d). No concernente à proximidade existente entre o entendimento feito pelo autor relativamente ao que deve ser uma «atitude crítica» e o sentido kantiano do *Aufklärung*, vidé *Michel Foucault* (1978-a).

desenvolve mecanismos visando a redução/controlo da mesma, procurar-se-á captar o modo como este quadro propugnou a emergência de distintos discursos que, visando a experiência e ao influenciarem a acção, propugnaram, em última instância, modificações nas condições de existência da humanidade.

A opção por este viés de análise poderá facilitar, em nosso entender, a captura da complexidade moderna, na medida em que, ao apreender a modernidade enquanto experiências vitais tanto positivas como negativas (*Marshall Berman*, 1982), toma em atenção, simultaneamente, os pólos positivo e negativo que desde sempre se encontraram presentes na condição moderna que é a nossa. Neste sentido, a ideia de progresso tendo em vista o bem-estar e toda a programática do controlo, que lhe é subjacente, enquanto mediações da experiência moderna, serão trabalhados no sentido de apreender as condições de possibilidade e limites do controlo da contingência, incerteza e dos riscos que, igualmente, perpassam essa mesma experiência. Deste modo (procurando evitar uma leitura determinista, historicista), as dimensões negativas da modernidade não são capturadas como sendo propugnadas pela não realização, ou realização em excesso, de um projecto moderno[4], mas, antes, como uma consequência de todo um conjunto de discursos e práticas que ao procuraram circunscrever esse mesmo negativo, acabariam por produzir uma situação contingencial onde (re)emergem velhos e novos riscos, novas e velhas incertezas (e os respectivos discursos e práticas para os combater). Portanto, a experiência moderna, ao ser capturada enquanto experiência contingente, ambivalente, exige, em última análise, um questionamento crítico e uma acção comprometida. Será essa, então, a tarefa que nos proporemos ao longo da presente dissertação.

Antes de prosseguirmos pensamos ser importante referir que, para nós, se revela necessário acreditar na existência de um ser superior, crença essa, de axial importância na medida em que influencia a nossa acção quotidiana e, por conseguinte, a nossa condição de humano de inícios do século XXI. Este posicionamento não impede, no entanto, que o nosso espírito seja perpassado por sérias dúvidas quanto ao modo como a revelação desse ser nos foi (e continua a ser) legada em termos discursivos. Daí a necessidade sentida de uma certa crítica em relação à mesma. Dito isto, passaremos seguidamente a apresentar os eixos de análise estruturadores da

[4] Se assim fosse, teríamos que nos questionar «[…] se a modernidade constitui a consequência da *Aufklärung* e seu desenvolvimento, ou se é preciso ver nela uma ruptura ou um desvio em relação aos princípios fundamentais do século XVIII» (*Michel Foucault*, 1984-d: 341). No entanto, a problematização da dimensão racionalista, não é a nossa preocupação prima.

presente dissertação. Os primeiros três terão como preocupação prima não só a abordagem das mediações que perpassam a contingência, mas também o questionamento crítico dos intentos que paulatinamente foram sendo engendrados visando o seu controlo. O quarto e quinto eixos serão trabalhados em torno da problemática dos riscos, colocando-se uma ênfase especial na tensão que, de um de um modo permanente, matizou e influenciou o modo como os riscos foram percepcionados e, em consequência trabalhados, i.e., a tensão entre as responsabilidades individual e colectiva. Por fim, num último eixo, procurar-se-á mostrar como na modernidade tardia as duas dimensões em análise entram em crise, uma crise só solúvel politicamente.

(I) A despeito de o nosso foco de análise se centrar principalmente na modernidade, pensamos que o objecto em estudo exige uma incursão, ainda que breve, no momento antemoderno, pois, só assim será possível conhecer mais adequadamente as mutações decorrentes da instituição da experiência que é a nossa. Seguindo esta lógica, com esta análise visa-se deslindar algumas das mediações presentes no modo como os antemodernos lidavam com o incerto ou, mais precisamente, como na transição da antiguidade pré-cristã para a experiência antemoderna medieval as leituras conexas com a contingência foram sendo reformuladas. Será nossa intenção mostrar como o nome e a imagem de Deus e, por conseguinte, o discurso cristão, ao se consubstanciarem como elementos fundamentais dessa transição, viriam a exercer uma influência profunda na menorização do papel até aí adstrito à contingência. Engendrada no seio de um quadro sustentado no sobrenatural/transcendente, essa menorização foi exigida pelo determinismo teleológico, porquanto, só por intermédio da transmutação de todo o indeterminado em determinado e, por conseguinte, da eliminação da contingência enquanto elemento mediador da experiência do humano, é que seria defensável um argumento deduzido a partir de causas finais. O enunciado não se consubstancia, no entanto, como impeditivo de uma outra leitura. Neste sentido, contrariamente ao sustentado nos discursos de alguns teólogos, será nossa pretensão defender a tese segundo a qual «*a presença, ainda que peculiar, da dimensão contingencial na experiência antemoderna medieval, pode ser justificada, precisamente, por a mesma se estruturar tomando por base preocupações escatológicas correlatas com o princípio e o fim do mundo*».

A emergência da condição moderna, como já relatámos, matiza «a ruptura da experiência Ocidental quanto ao fundamento». Ruptura, nomeadamente quanto ao modo como a história era captada, i.e., não mais garantida externamente, mas, imanentemente, percepcionada como o resultado da acção humana livre (*Bragança de Miranda*, 1994; 2002-b). Traduzindo, então, o desvanecimento, a gradual «destruição» do quadro medievo até aí sustentador da acção do indivíduo e, por consequência, uma tensão em crescendo entre Deus, o homem e o mundo, a condição moderna implicou a estruturação da dimensão contingencial em novos moldes. Uma contingência, não mais externamente adstrita à *quia voluit*, mas internamente derivada do agir livre e, por isso mesmo, com possibilidades de ser controlada, domesticada pelo humano.

Dito isto, outra das preocupações do presente eixo, passará pelo perscrutar do modo como o ser humano, em consequência da cesura em relação à tradição que acabaria por o colocar sozinho no mundo, procurou responder à ausência de fundacionismo. Resposta necessariamente urgente, porquanto, o medo decorrente dessa situação obrigou o homem a agir, quer dizer, em nossa opinião essa afecção (não sendo um fenómeno moderno, pois, transcorre toda a história da humanidade) ou, mais adequadamente, o desejo de a ilidir, ir-se-á consubstanciar como elemento impulsionador primo do trabalhar da contingência no transcurso de toda a condição moderna. Assim, ainda que eivada de alguma radicalidade, numa primeira aproximação, aceitamos a ideia presente numa miríade de discursos de que em reposta a essa ausência, a razão viria a «reocupar» o lugar deixado vago por Deus, reocupação essa que, em última análise, viria a dar azo a todo um conjunto programático tendo em vista o controlo do existente e, por osmose, a depuração da contingência característica do mesmo.

Perpassando toda a «era da razão», este processo será plasmado pela emergência de discursos e/ou práticas de vária índole que sob o argumento da sua inexistência enquanto algo real ou, noutros casos, aceitando-a parcialmente (menos representativos), buscaram, então, o controlo do contingente. Neste sentido, o que deve ser realçado nos desenvolvimentos teóricos decorrentes dos intentos de lidar *quantitativamente* com o incerto é o facto de, para os seus fautores, nenhum evento ocorrer por acaso. Se assim o desejássemos, tudo era passível de compreensão e explicação por intermédio de causas finais ou eficientes. Tomando por base o enunciado, pensamos ser possível advogar a tese de que «*a negação da contingência*

constituiu uma condição sine qua non para a consubstanciação do desejo de segurança inerente ao humano». Por outras palavras, em nossa acepção, a resposta à perplexidade e insegurança, provocadas pelo desvanecimento dos fundamentos, exigiu a pressuposição da inexistência do contingente enquanto traço mediador da experiência, pois, só partindo dessa conjectura é que o ser humano poderia acalentar a esperança de a condição de periculosidade experimentada, não ser mais do que um estado transitório, do qual seria possível sair por via da explicitação de certezas decorrentes da mensuração/matematização e, posterior, controlo do *a priori* apreendido como incerto.

Tendo presente o referido, será nossa intenção desenvolver uma análise sobre o modo como se buscou antecipar matematicamente a contingência. A opção por este viés de análise é justificada pela importância assumida pelo raciocínio probabilístico na concepção e ulterior aplicação de uma panóplia de instrumentos necessários à avaliação e gestão dos riscos. De acordo com esta lógica, ainda no âmbito deste primeiro eixo de análise, será nossa intenção campear uma das matrizes que, a partir de meados do século XVII, se empenhou na análise quantitativa do acaso. A mesma, focando o seu interesse nas probabilidades abstractas, é constituída por duas abordagens que, não obstante os pontos de intersecção que as aproximam, se diferenciavam quanto ao modo como concebiam as probabilidades, designadamente a: (i) *Interpretação Frequencista das Probabilidades* que, ao colocar a ênfase na dimensão objectiva de análise, captava as probabilidades como algo de concreto que podia ser corroborado ou refutado por intermédio da observação ou da experiência; (ii) *Interpretação Epistémica das Probabilidades* onde as probabilidades, dado remeterem para um raciocínio e não para o evento em si, se encontravam dependentes da informação detida pelo indivíduo, ou seja, consubstanciavam uma medida daquilo que o indivíduo sabia num determinado momento sobre um evento específico.

(II) Estruturando-se em torno da regulação e do controlo do corpo social, o segundo eixo da dissertação visa dar conta de como no transcurso da modernidade foram sendo concebidas e implementadas uma miríade de tecnologias tendo em vista não só o adestramento do corpo, mas também a gestão da vida como um todo. Em conformidade com este intuito, o mesmo inicia-se com as exegeses relativas à segunda matriz da perscrutação quantitativa do acaso (Aritmética Política). Ainda que, num primeiro momento possa parecer descabido, dada a proximidade com a

matriz anterior, encetar esta análise em separado, o porquê desta opção fica mais perceptível a partir do momento em que constatamos ser a mesma perpassada por preocupações distintas. Quer dizer, neste viés o foco de análise direccionou-se, não para a dimensão abstracta, mas para uma vertente empírica das probabilidades, para os factos concretos da experiência, tomando em consideração as regularidades mediadoras dos dados demográficos. À justificação aventada para a opção, pode ser acrescentada uma outra razão de força maior, nomeadamente a que se prende com o facto de os instrumentos, metodologias concebidos no âmbito desta matriz consubstanciarem um contributo fundamental para a realização do desejo de controlo do corpo social, visto que, sem os mesmos, teria sido muito mais difícil ao Estado moderno vir a implementar ulteriormente a «arte de bem governar».

Sendo o determinismo um dos traços mediadores dos discursos tomados em consideração na primeira matriz das probabilidades, será, igualmente, de nosso interesse no presente eixo aferir as possíveis influências exercidas por o mesmo ao nível dos trabalhos levados a cabo pelos aritméticos políticos. Neste contexto, colocar-se-á uma ênfase especial na Teologia Natural e no modo como o determinismo teleológico associado à mesma se plasmou como marco organizador dos discursos desta matriz. Mais precisamente, procurar-se-á mostrar como a apreensão da contingência enquanto ausência de desígnio e o subsequente intuito de, simultaneamente, por um lado, negar à mesma qualquer papel regulador e, por outro, provar empiricamente (tomando por base a perfeição/harmonia evidenciados pela natureza) a existência da divina providência, se constituíram como propulsores essenciais do desenvolvimento dos trabalhos conexos com esta matriz.

Mostrar-se-á também, como ao longo do século XVIII, mas com maior intensidade na centúria de oitocentos, se assistiu a uma aceitação em crescendo do argumento que, apreendendo a sociedade enquanto entidade autónoma, defendia a possibilidade do seu estudo tomando por base as regularidades mediadoras da mesma. Isto é, conquanto a maioria dos eventos, *a priori*, emergir ante o nosso olhar de forma acidental, irregular, como fruto do acaso, uma análise mais cuidada sustentada num conjunto expressivo de dados, revelaria que os mesmos não só obedeciam a padrões uniformes, constantes ou, mais precisamente, a leis similares às que regiam a natureza, mas também, em consequência dessa constatação, que poderiam ser previstos e, por conseguinte, controlados. Este raciocínio, plasmando as influências das duas matrizes (abstracta e empírica) das probabilidades anteriormente enunciadas

e a, consequente, extensão das mesmas aos assuntos humanos, vir-se-ia a consubstanciar como um elemento de impulsão determinante para o que *Ian Hacking* (1980; 1990) denominou de «avalanche dos números» que, no transcurso do século XIX, viria a permitir (tanto na vertente estatal, como sociológica) o esquadrinhamento da acção dos indivíduos até ao mais recôndito dos seus aspectos.

Dado consubstanciar-se como um elemento fulcral das exegeses estruturadoras do presente eixo de análise, teremos necessariamente de conceder uma importância acrescida ao modo como os olhares foucaultianos interceptaram todo um conjunto programático caracteristicamente moderno que, atravessando transversalmente os discursos enunciados, procurou concretizar o controlo da dimensão contingencial mediadora do corpo social. Deste modo, tomando em atenção a analítica das relações de poder desenvolvida por *Michel Foucault*, procurar-se-á mostrar como o autor a partir da análise das manifestações, técnicas, estratégias subjacentes ao exercício do poder, intentou explicitar os dois pólos das *tecnologias de dominação* que perpassam a condição moderna, i.e., o poder disciplinar centrado no adestramento corpo e o biopoder direccionado para a regulação da população. A analítica foucaultiana não restringiu o seu foco de análise somente às ligações labirínticas que estruturavam as relações tecidas pelas práticas e os saberes especializados tanto com o corpo individual, como com a população. Neste sentido, tomar-se-ão igualmente em consideração as exegeses foucaultianas centradas na genealogia das técnicas de autogoverno (análise genealógica menos radical), i.e., nas técnicas por intermédio das quais um eu, menos sujeitado, procura edificar-se e modificar-se a si mesmo. Ainda próximo deste registo, mas simultaneamente crítico-construtivo em relação ao mesmo, daremos conta, por um lado, de algumas leituras que, sinalizando o «fim» das instituições disciplinares, anunciam a formação recente de um novo diagrama de poder assente no controlo rizomático levado a cabo por uma miríade de tecnologias electrónicas de vigilância. E, por outro, de uma perspectiva que partindo do reequacionamento da categoria de biopolítica foucaultiana, intenta trabalhar a mesma com o intuito de plasmar novas possibilidades de resistência ante os biopoderes que tomaram de assalto a vida.

(III) Será que a contingência pode ser abolida ou, pelo menos, domesticada? O travejamento argumentativo da presente dissertação caminha no sentido de uma resposta claramente negativa. No entanto, a centúria de oitocentos foi perpassada por

um conjunto de discursos e práticas que, contribuindo para o solapamento do paradigma determinista até aí predominante, defenderam não só a concretecidade da contingência, mas também a possibilidade do controlo e/ou domesticação da mesma.

Sequencialmente ao exposto, o presente deixo será trabalhado com o intuito de, em primeiro lugar, explanar as mediações que, no espaço de um século, transmutaram de um modo profundo as representações até aí predominantes relativamente à contingência, ou seja, como a mesma deixa ser encarada como sendo uma mera palavra que recobre a imaginação dos leigos, para passar a ser trabalhada como algo bem real. Em segundo lugar, tendo presente que o argumento fundamental da presente dissertação se estrutura em torno da ideia que advoga não só ser a contingência a condição perene da modernidade, mas também ou, por isso mesmo, que todos os intentos visando o controlo da mesma, ao permanecerem inacabados, incompletos e frustrados, não se constituíram como impeditivos da sua propagação, defendemos a necessidade de reequacionar o viés discursivo que, evidenciando uma concepção linear e/ou unilateral da história, acaba por apreender o processo de modernização como a via possível de que o ser humano se tem vindo a socorrer tendo em vista a domesticação da experiência e, a consequente, libertação da contingência que a perpassava. Portanto, ao perpetrarmos uma análise dos diferentes programas que no transcurso da modernidade, com o fito de evitar a disseminação do negativo, buscaram o controlo do existente, é nossa pretensão mostrar como os intentos modernos de ordenação tendo em vista a consubstanciação de um mundo ordeiro e, por isso mesmo, seguro, a despeito de conquistas várias, acabaram não só por falhar quanto ao alcance o objectivo primo de controlo do existente, mas também por aumentar concomitantemente a incerteza.

(IV) Deslocando o olhar para a problemática dos riscos, será nossa intenção mostrar (neste eixo de análise e nos seguintes) como no transcurso da modernidade esta noção foi sofrendo mutações profundas. Desde já interessa assinalar a associação estrita entre modernidade e a ideia de risco, ou seja, esta não é pensável sem aquela. Portanto, argumentar-se-á que na antemodernidade a noção e o conceito de risco inexistiam, predominavam, isso sim, constelações de perigos ameaçadoras para a experiência humana. Este ponto de vista vai de encontro à leitura por nós delineada relativamente à contingência, quer dizer, encontrando-se a ocorrência dos eventos dependente de forças externas (natureza e/ou transcendência) que o homem não

dominava e não podia influenciar, a noção de risco não fazia qualquer sentido, pois, todo e qualquer acontecimento poderia ocorrer e, se assim estivesse determinado, ocorreria sem que pudessem ser assacadas responsabilidades à acção humana. A noção de risco, portanto, só teve possibilidades de ser concebida em concomitância com a autodeterminação dos indivíduos, resultante da instituição da condição moderna. Dito de outro modo, a ideia de risco só pôde germinar a partir do momento em que o indivíduo, libertando-se de forças que o condicionavam, passou a agir livremente. Mais precisamente, a concepção da noção de risco, ao pressupor a transmutação do não mensurável e incerto em calculável e previsível, foi a via encontrada pelo humano para se relacionar com o futuro visando, em última análise, a colonização do mesmo. No fundo, ante o desvanecimento da «segurança espiritual» assente na escatologia da salvação, o ser humano viu-se obrigado a construir novas formas de segurança, não mais espirituais, mas, materiais. A noção de risco emerge, então, como o corolário do desejo de controlo.

Mau grado o referido, interessa pontuar que, desde tempos imemoriais, os indivíduos se socorreram de estratégias várias tendo em vista a redução das incertezas quotidianas. Deste modo, será nossa intenção, por um lado, dar conta dos distintos instrumentos antemodernos de mediação dos «riscos» (em específico os conexos com a arte de navegar) e, por outro, mostrar como os mesmos, não obstante consubstanciarem um sinal claro da consciência existente sobre a contingência mediadora desse tipo de acção, não eram suficientes – dada a inexistência do conceito – para aferir, mensurar probabilisticamente esses mesmos perigos transformando-os em riscos. Convirá, igualmente, acrescentar que o salientar desta dimensão se justifica não só, mas também pelo facto de a mesma se consubstanciar como a géneses do que mais tarde viria a ser a tecnologia dos seguros, ou seja, «a origem dos seguros não deve ser buscada nas antigas formas de "segurança solidária": [pois,] "foi o espírito de lucro e de ganho, e não o sentimento de solidariedade, que, em primeiro lugar, propugnou a emergência dos seguros enquanto instituição social autónoma"» (*Jean Halpérin, apud François Ewald*, 1986: 182).

Recapitulando, tendo presente a insuficiência dos instrumentos antemodernos para a cobertura dos riscos corridos pelos indivíduos, houve necessidade de novas vias serem engendradas para fazer face a essa problemática. De entre as mesmas, dar-se-á uma ênfase natural ao papel desempenhado pelos seguros marítimos, procurando capturar, por um lado, os traços que os aproximavam/afastavam de outros

instrumentos utilizados para a partilha dos riscos e, por outro, os critérios paulatinamente utilizados tendo em vista a determinação do preço a ser pago pelos riscos corridos.

Tendo presente a necessidade do conceito de risco para a compreensão das tendências de regulação/normalização modernas. Ao encetarmos uma deslocação na análise, uma outra dimensão a ser por nós trabalhada ao longo do presente eixo interliga-se com os perigos a que os indivíduos se encontravam quotidianamente sujeitos pelo simples facto de estarem vivos. Neste sentido, com esta cogitação intenta-se perceber as estratégias adoptadas pelos poderes públicos desde o dealbar da modernidade, com o intuito de resolver os problemas de segurança surgidos em consequência da vulnerabilidade adstrita a uma multidão crescente, libertada e não absorvida pela esfera do trabalho.

Como pensamos ter vindo a demonstrar, uma das marcas da experiência moderna é, claramente, a «vontade de segurança», encontrando-se a noção moderna de risco inextrincavelmente ligada a essa mesma vontade. Logo, com este campeamento, será nossa intenção analisar o modo como os riscos sociais foram sendo identificados e, em consequência disso, foram sendo desenhadas estratégias para o seu enfrentamento, estratégias essas, implementadas com o fito último de produção da segurança e redução da incerteza. Neste processo ganha, naturalmente, realce o modo como da conjugação de saber e poder vão surgir todo um conjunto de técnicas a serem aplicadas às populações consideradas perigosas visando o controlo e, posteriormente, a governação das mesmas (*Michel Foucault*, 1972-b; 1975-a).

(V) Uma analítica da problemática dos riscos sociais ficaria incompleta se não tomássemos em atenção outras dimensões estruturadoras da mesma. Por isso, tendo presente que a atribuição de responsabilidades ante o enfrentamento dos riscos mediadores da experiência, foi e continua a ser mediada de um modo apodíctico pela tensão existente entre as esferas individual e colectiva, ao longo do presente eixo de análise será nosso objectivo perpetrar uma reflexão que aduza alguns contributos para a compreensão do modo como essa tensão foi trabalhada ao longo da centúria de oitocentos. Dito isto, numa primeira aproximação à questão constatamos que foi a partir do binómio liberdade/segurança que as relações conexas com os riscos viriam a ser tecidas. Relações necessariamente complexas, visto a constituição da liberdade como fundamento da segurança ter ocorrido no seio do que *Michel Foucault*

denominou de «cultura política do perigo». Por outras palavras, a passagem do século XVIII para o século XIX (respaldando o aprofundamento das interconexões estabelecidas entre as noções de tempo e risco), foi marcada pela configuração de um novo caldo cultural onde, por um lado, os indivíduos, enquanto agentes autónomos, passaram a ser confrontados com um papel de maior responsabilidade face à operacionalização do seu próprio destino e, por outro, esse mesmo destino, passou a ser captado como sendo uma constelação de perigos. No preciso momento em que foi liberto de todo um conjunto de constrangimentos que até aí lhe eram impostos, o indivíduo viu-se coagido a reflectir e, por consequência, a responder a uma experiência, que era a sua, mediada por perigos em constante reactualização. Resposta essa que, praticamente, passava por um disciplinamento do agir tendo em vista a domesticação dos perigos, tanto presentes quanto futuros, a que a sua condição de estar vivo o sujeitava.

Este ponto de vista sai reforçado ao analisarmos, por exemplo, o modo como os riscos mediadores da experiência humana passaram a ser percepcionados por uma miríade de discursos, surgidos na esfera pública a partir do século XVIII. Percepção peculiar, visto os mesmos, não obstante terem contribuído positivamente tanto para a aceitação dos seguros de vida, como para o desenlace da aproximação entre as dimensões prática e teórica de análise dos riscos[5], falharem no concernente à correcta apreensão das mediações inerentes aos riscos sociais em específico[6]. Dito de outro modo, os olhares por eles expressos revelam uma profunda influência da dimensão moral, ao ponto de se poder afirmar que «a moral se tornou, durante a primeira metade do século XIX, a depositária do valor político de todo o discurso sobre a organização social (*Giovanna Procacci*, 1993: 307). Em resultado disso, acabam por produzir um conjunto significativo de leituras onde a captação dos riscos sociais evidencia, de um modo clarividente, um olhar enviesado da experiência. Enviesado, dado a observação desencadeada por estes discursos revelar uma análise onde a dimensão colectiva se elide face à dimensão individual, ou seja, os discursos ao captarem os riscos sociais tomando por base, essencialmente, a dimensão individual

[5] Isso não significa que, nos discursos analisados, os riscos fossem apreendidos como sendo a explicitação da *definição matemática dos riscos*, i.e., enquanto técnica actuarial. Pelo contrário, os mesmos surgem essencialmente, na sua acepção corrente, como sinónimo de perigo, de evento funesto a que todos estavam sujeitos.

[6] Não obstante a utilização da nomenclatura «riscos sociais» em termos genéricos, estamos perfeitamente cientes da não existência, em princípio, de riscos que não sejam sociais, no sentido em que risco só emerge por via da sua socialização (*François Ewald*, 1986; 1993).

acabam por produzir o que, em nossa óptica, pode ser denominado de *inversão de responsabilidades* quanto à produção dos riscos sociais que perpassam a experiência.

Não descurando o campeamento proposto, o presente eixo de análise será, então, estruturado tomando por base a seguinte tese: os seguros, enquanto instrumentos mediadores dos riscos sociais quotidianos dos indivíduos, só tiveram possibilidades de emergir e consolidar-se na esfera pública a partir do momento em que as representações matizadas predominantemente pela culpabilização do próprio indivíduo e a responsabilização do mesmo pelo seu futuro, ao entrarem em crise, foram dando, gradualmente, lugar a outros olhares onde a sociedade como um todo passou a ser responsabilizada, ou seja, a transmutação da pobreza como um problema que dizia respeito ao indivíduo de per si (previdência individual) num problema social (segurança colectiva). Restando acrescentar que essa transmutação, exigiu uma inflexão ao nível do paradigma do *princípio da responsabilidade*, inflexão essa que, indiciando a deslocação do foco de análise do indivíduo para a sociedade[7], permitiu uma transmutação das representações relativas à questão da pobreza/exclusão, passando estas a ser apreendidas não mais em interconexão com o destino, a biografia do indivíduo, mas preponderantemente como um fenómeno social.

(VI) Sequencialmente ao que tem vindo a ser exposto, o último eixo de análise será estruturado no sentido de mostrar como a tensão que de um modo permanente mediou o viés do controlo / não controlo da contingência, por um lado, e da responsabilização individual /colectiva ante os riscos, por outro, se volve bastante problemática na nossa contemporaneidade. Em primeiro lugar, essa problematicidade é visível por via da crise do paradigma do controlo da contingência, quer dizer, contrariamente ao defendido, o que a experiência contemporânea plasma é não só um processo de colonização da vida pelo tecnológico em crescente expansão que, em última instância, pode vir a resultar na abolição do humano, mas também, paralelamente ao mesmo, uma profusa disseminação na experiência dos riscos induzidos pela tecnociência. Riscos esses, que sofrendo metamorfoses profundas na modernidade tardia, pela primeira vez na história ultrapassaram em custos os danos produzidos pelas catástrofes naturais. Riscos que, no fundo, pelas características que

[7] De acordo com a opinião de *Pierre Rosanvallon*, foi o próprio seguro o promotor dessa inflexão, ou seja, «a introdução do seguro na gestão do social impôs-se, progressivamente, porque permite sair das aporias conexas com uma visão puramente individualista da sociedade» (1995: 21).

lhes são próprias colocam em causa a própria noção de risco. Como é lógico a complexidade mediadora das incertezas características da modernidade tardia, não derivam unicamente do tecnológico. Assim, em segundo lugar, a problematicidade enunciada supra, pode igualmente ser vislumbrada pela entrada em crise do paradigma da responsabilização ante os riscos, ou seja, pelo esboroar de um modelo societário mediado por uma vontade de domesticação, pelo social, de uma panóplia de inseguranças mediadoras da experiência. Dito de outra forma, pelo questionamento em crescendo da sociedade seguradora, levado a cabo por discursos e/ou práticas cujo fito último tem passado por uma dupla individualização promotora de insegurança social, designadamente a individualização da gestão dos riscos sociais e, por consequência, da protecção face aos mesmos.

CAPÍTULO I

As Tentativas (Ante) Modernas de Negação, Mensuração e «Controlo» do Contingente

Capítulo I – As Tentativas (Ante)Modernas de Negação, Mensuração e «Controlo» do Contingente

Nota Introdutória

Sendo uma constante da condição humana, o receio do desconhecido, do incerto e a insegurança decorrente dos mesmos, produziu, desde sempre, no humano um desejo contínuo de perscrutação e, por conseguinte, de domínio do que o rodeava com o objectivo último de transmutar a sua experiência numa condição segura. Neste sentido, num primeiro momento, será nossa intenção desenvolver uma análise sobre o modo como no ordenamento social antemoderno, a problemática da contingência foi trabalhada[1]. Sendo o momento em apreço matizado por um sentimento geral de incapacidade humana ante a potência das forças naturais e/ou transcendentais, gostaríamos, com o presente campeamento, por um lado, de dar visibilidade às mutações ocorridas, na passagem da antiguidade pré-cristã para a cristã, quanto ao modo como o incerto era apreendido. Por outro lado, de explicitar as interconexões existentes entre o modo como o discurso cristão foi estruturando as ligações/desligações e a forma como a contingência foi captada, ou seja, em nossa acepção, tanto as justificações relativas aos riscos mediadores da experiência como o papel adstrito à contingência foram influenciados pelo modo como esse discurso foi tecendo as ligações e desligações em torno de um marco referencial, por via do qual tudo era dominado e subordinado, i.e., o nome e «imagem» de Deus.

Com a emergência da condição moderna este quadro foi-se gradualmente transmutando, assistindo-se à emergência de novas atitudes, sentimentos e agenciamentos face à problemática em análise. Não descurando, por um lado, a associação existente entre o fenómeno contingencial e a falta de fundamento e, por outro, que os homens são seres sedentos de certeza, num segundo momento, procurar-se-á encetar uma exegese onde sejam explanadas as mediações que perpassaram a

[1] Em *Hannah Arendt* encontramos o entendimento que o discurso aristotélico possuía da mesma: «segundo Aristóteles, todas as coisas que podem ser ou podem não ser, que aconteceram mas podiam não ter acontecido, são devidas ao acaso, *kata symbēbekos* – ou, na tradução latina, acidentais ou contingentes – enquanto distintas do que necessariamente é como é, o que é e não pode não ser» (1978: 20; cf. *Niklas Luhmann*, 1992: 90).

estruturação da dimensão contingencial em novos moldes, buscando-se, no fundo, a percepção de como, face a fenómenos não produzidos pela acção humana, se procurou delinear novos fundamentos para o sentido que lhe estava associado. Dito de outra forma, procurar-se-á perceber como o desvanecimento da ordem social pré-ordenada divinamente, influenciou positivamente o papel desempenhado pelo homem no mundo, ou seja, como é que o humano captou e, por consequência, agiu face ao desaparecimento dos fundamentos.

Sinopticamente poderemos, desde já, assinalar que, no transcurso da antemodernidade para a modernidade nascente, se verifica uma transmutação significativa quanto ao modo como os discursos capturam esta problemática. A associação entre a contingência e o sobrenatural/transcendente presente nos primeiros discursos, com a entrada em crise do teológico estruturador da medievalidade e, o consequente, despontar de uma ordem secularizada característica da condição moderna, «dá lugar» a uma miríade de discursos que, ao colocarem a tónica no imanente, na razão, defendem a autonomia do indivíduo e a, consequente, transmudação das forças que influenciavam o seu destino. A ideia de causalidade (*nihil sine causa*) presente nos discursos antemodernos, ao ser reformada pelos discursos seculares modernos, evidencia um novo viés de apreensão da problemática da contingência. Os últimos, negando a ideia de uma sequência de causalidade e, por consequência, a prova da existência de Deus com base na justificação de todo o existente ter um fundamento causal, defendem o carácter contingente, acidental dos fenómenos[2], carácter esse, que irá ser trabalhado por intermédio de programas vários, com o intuito de alcançar a ordem, certeza e segurança.

Mas, até atingirmos o momento em que os fenómenos passaram a ser captados da forma enunciada supra, um longo percurso teve ainda de ser percorrido. Pois, não obstante as condições de existência moderna terem contribuído positivamente para o desenvolvimento de todo um conjunto de discursos e/ou práticas tendentes ao controlo do contingente, constata-se que, num primeiro momento, a busca incessante de certezas evidencia, tanto no seu viés abstracto como na sua dimensão prática, uma forma peculiar de captar a contingência. Assim sendo, como procuraremos mostrar, o campeamento do controlo da contingência pelo viés probabilista plasma de um modo manifesto a presença da ideia de causalidade, porquanto, exceptuando alguns

[2] Sobre este aspecto, pode-se cf. *Hannah Arendt* (1950).

discursos minoritários onde a contingência era aceite como condição moderna, o que ressalta dos desenvolvimentos teóricos decorrentes dos intentos sistemáticos de lidar quantitativamente com o incerto é o facto de, para os fautores dos mesmos, nenhum acontecimento ocorrer por acaso[3]. Os fenómenos assim denominados, a fortuitidade mediadora da experiência, nada mais significavam do que superstição, ignorância e/ou desconhecimento dos homens quanto às verdadeiras causas, ou seja, no mediato do imediatamente aparente quase tudo era passível de compreensão e explicação, visto ser determinado por distintas causas, quer elas fossem de natureza final ou eficiente.

Destarte, num terceiro momento do presente capítulo, as nossas preocupações direccionar-se-ão para as questões conexas com o viés probabilístico. A opção pelo campeamento deste viés justifica-se em nosso entender, desde logo, pela importância capital que os desenvolvimentos teóricos daí decorrentes viriam a assumir para a posterior mensuração dos riscos. Buscando, então, a captação das protoformas da perscrutação matemática do acaso, procurar-se-á dar conta do porquê de, não obstante a incrustação remota dos Jogos de Azar nos hábitos de todas as civilizações, só nos alvores da modernidade os mesmos ganharem interesse para as abordagens matemáticas. Das várias razões aventadas, dar-se-á particular importância às mutações que o vocábulo «probabilidade» foi, paulatinamente, sofrendo nos discursos, por um lado, e, às influências negativas exercidas pelo discurso antemoderno cristão, por outro.

Quanto à teoria das probabilidades propriamente dita, será nossa intenção explicitar alguns dos traços mediadores do pensamento probabilístico clássico. Tomando por base os principais contributos surgidos na esfera pública a partir de meados do século XVII, buscar-se-á explanar os distintos rumos adoptados com o intuito de ir ao encontro de certezas, rumos esses que, conquanto no concreto somente a partir da centúria de oitocentos viriam a constituir de um modo mais claro duas abordagens distintas de trabalhar a contingência, por conveniências de exposição irão ser trabalhados em dois momentos sequenciais. Neste sentido, não descurando a existência de distintos modos de interpretar os cálculos probabilísticos, em primeiro lugar, tomaremos em consideração a *interpretação frequencista* ou, como também ficou conhecida, *dimensão objectiva* das probabilidades, visto os apologistas deste viés advogarem que as probabilidades eram algo de concreto independente do

[3] Dado ser inimaginável a concepção de acontecimentos sem uma qualquer causa, advogavam a impossibilidade da existência de um conceito genuíno de acaso.

observador: eram a medida de uma característica da realidade. Partindo deste raciocínio seria, então, possível, por intermédio da observação e/ou da experiência, avaliar os eventos em termos probabilísticos ou, se assim o preferirmos, as probabilidades associadas a um evento aleatório poderiam ser estimadas por intermédio da análise da sua frequência.

Não obstante a importância deste viés, as dificuldades conexas com a aplicabilidade do mesmo à experiência concreta propugnaram a estruturação de uma segunda via de perscrutação do incerto que por nós será, igualmente, tomada em consideração, designadamente a *interpretação epistémica* ou, por contraposição à anteriormente referida, *dimensão subjectiva* das probabilidades. Segundo a óptica dos defensores desta perspectiva, a passagem de um estado de ignorância, de indeterminação, para um outro, de certeza, só seria possível por intermédio do conhecimento das probabilidades o que, em última instância, significava que a probabilidade, apreendida enquanto propriedade do observador (grau subjectivo de crença), era uma medida daquilo que uma determinada pessoa sabia. Dito de outra forma, ao medir a quantidade de informação detida pelo indivíduo, a probabilidade não remetia para o evento em si, mas, somente, para o conhecimento que o indivíduo possuía sobre o mesmo num momento específico.

1 – A Apropriação da (In)Contingência Radical dos Homens pelos Discursos na AnteModernidade

Face a uma experiência misteriosa e, até certo ponto, inescrutável onde a presença do contingente, por um lado, e os medos que o mesmo propugnava, por outro, eram uma constante. O ser humano (visando minorar os últimos e dada a incapacidade de combater os perigos inerente à situação contingencial), procurou, tanto por intermédio da acção como do discurso, explicar o incompreendido com base em imagens construídas ficcionalmente[4]. Isto é, com a invenção de divindades e de mitos[5], de hipóteses sobre as possíveis causas do inexplicado buscava-se, em última instância, por via da fragmentação elidir a ignorância predominante (*Thompson Jaynes*, 1989) com o fito de reduzir a «ansiedade existencial». O medo em relação ao desconhecido e a tentativa de libertação do mesmo, revelando «a vontade arcaica de

[4] *Teresa Cruz* (1988) explicita o que pode ser considerado como o possível ponto de partida da tentativa do controlo humano sobre a experiência contigencial por ele vivenciada. Socorrendo-se das análises desenvolvidos por *Hans Blumenberg* na obra *Arbeit am Mythos*, apresenta-nos sinopticamente: (i) *o entendimento que o autor faz, do conceito de* «*absolutismo da realidade*». Neste sentido, o *Absolutismus der Wirklichkeit*, podendo ser apreendido, numa aproximação rápida, como o terror instigado no homem por uma realidade, simultaneamente, opaca e imprevisível, «[…] corresponde a um limiar extraordinariamente arcaico da existência do homem, em que as condições da sua sobrevivência estavam totalmente nas mãos de uma natureza hostil e desconhecida, imposta enquanto poder superior (*Obermachtigkeit*). […] O estado de insegurança insustentável que esta situação provoca é designada, por Blumenberg, como *Angst* ou estado de ansiedade, anterior ainda a qualquer forma de domesticação da realidade prepotente»; (ii) *o trabalho exercido sobre o mesmo pela acção humana*, designadamente o modo como o mesmo ou, mais adequadamente, a sua opacidade foi fragmentada por intermédio da nomeação. Assim, emergem, «[…] como indícios da dominação primordial do «absolutismo da realidade»: a invenção/produção de instrumentos (para a sobrevivência física imediata), a produção de imagens nas paredes das cavernas (para o controlo daquilo que escapa a uma experiência imediata) e do nome (para a fragmentação do poder absoluto da realidade em entidades designáveis, isto é, para a transformação do «terror» (*Angst*) na sua forma já dominada de «medos» (*Furchten*). O nome, por sua vez, será a condição de possibilidade do aparecimento do mito, das histórias que se contam para matar o medo (*Furcht*), a ignorância». No concernente à função do *processo de nomeação*, enquanto despotenciador do terror face ao desconhecido, permitindo a passagem do inominado (terror) ao nomeado (medo), cf. *Bragança de Miranda* (1997); relativamente à importância da função nomeadora/classificadora da linguagem para a elisão do contingente, cf. *Zygmunt Bauman* (1991).

[5], Os mitos, cuja função primordial era a de explicar o mundo físico ou, mais precisamente, explicar os fenómenos inexplicáveis desse mundo, consubstanciaram-se como um elemento fundamental, por via do qual as gerações passadas buscaram enfrentar o misterioso. De acordo com a acepção de *Bernardo Bernardi* (1974), os mesmos, indiciando a preponderância da tradição, podem ser apreendidos como narrativas lendárias conexas com as origens (do cosmos, do homem, da cultura). A sua presença perene nas linguagens simbólica e/ou religioso-mágica, medeia a clarificação do inexplicável (dimensão interpretativa) e a elevação das acções humanas (dimensão prática), ou seja, por intermédio da intuição e da acção surge um antropomorfismo onde «a realidade cósmica adquire uma dimensão humana e todas as forças e aspectos intuídos pelo homem assumem semelhanças de seres, animais ou pessoas, numa vida imaginária e fantástica, *modelada*[/influenciada] pela vivência humana» (1974: 388-9, sublinhado nosso).

"dominar" a Terra» (*Bragança de Miranda*, 2002-b), vir-se-iam, então, a constituir como a força motriz conducente à perscrutação da experiência[6], dado o pressuposto de que «do medo o homem presume estar livre, quando não há nada mais de desconhecido» (*Theodor Adorno et all*, 1947: 29). Em suma, desde sempre, o intento de libertação dos medos conexos com a cólera dos deuses, com o desconhecido, consubstanciou-se como ideia motriz de toda a acção humana.

Deste modo, num momento anterior à «instituição» da *modernidade*, encontramos uma visão dualista, fracturante, do mundo (este vs. outro) mediada por uma ordenação transcendental. O discurso do cristianismo, tomando por base a relação visível/invisível[7], desqualificava o primeiro comparativamente ao segundo, subsumindo o temporal no espiritual – a cultura, a vida quotidiana, eclipsavam-se face à fé, à eternidade – *aei on / existência perpétua* – pós-mortem. Numa matriz onde o irreal sobredeterminava o real, os riscos[8] e as privações vivenciadas pelo homem no mundo visível (apreendido como «vale de lágrimas»), seriam compensadas por uma *ligação perfeita* que se obteria no fim do tempo[9], porquanto a morte emergia como um prolongamento da vida terrena[10], constatando-se, deste modo que, «o que outrora

---

[6] De acordo com o discurso baumaniano, a lógica enunciada encontra-se subjacente à emergência do discurso cristão. Isto é, apreendendo a religião como um indício da «insuficiência humana», argumenta que «nós, os humanos, somos criaturas defeituosas, seres finitos que pensam no infinito, seres mortais que, de um modo pungente, somos tentados pela eternidade, seres inacabados que sonhamos com a totalidade, seres incertos sedentos de certeza» (*Zygmunt Bauman et all*, 2001: 181).

[7] Divisão que, no discurso cristão, sobredeterminava todas as outras divisões (*Bragança de Miranda*, 2002-a).

[8] Convém referir que, apesar de conscientes relativamente às distinções etimológicas presentes nos vocábulos «fortuna» e «risco», bem como das questões complexas presentes na formação de ambos, nesta primeira aproximação, por questões de organização, utilizamos, de um modo genérico, somente o último.

[9] Segundo a opinião de *Alain Guerreau* é aqui que, provavelmente, se encontra toda a força do discurso cristão, na medida em que «ao definir as condições de uma retribuição *post mortem* grandiosa, a Igreja passou a controlar o suporte de uma eficácia social inigualável que foi, provavelmente, uma das causas maiores da solidez e da longevidade do seu sistema social» (1997: 16). No respeitante às mediações parasitárias presentes no vocabulário da esperança, cf. *Richard Rorty* (1989).

[10] Como nos refere *Georges Duby* «o homem medieval [...] encontrava-se num estado de fraqueza extrema perante as forças da natureza, vivia numa escassez material comparável à dos povos mais pobres da África negra actual. Para a maioria, a vida era rude e dolorosa. [No entanto, ao acreditarem que por detrás da aparente desordem existisse ordem, dado tudo possuir, em princípio, um propósito divino,] as pessoas tinham portanto *esperança* de que, passado um período de terríveis provações, a humanidade fosse para o paraíso ou para o mundo livre do mal, que havia de se instaurar depois do advento do Anticristo» (1995: 21, sublinhado nosso). Logo, «nesse tempo, ninguém duvidava de que houvesse outro mundo situado além das coisas visíveis. [...] Todas as culturas [...] partilhavam o sentimento geral da impotência de dominar as forças da natureza. A cólera divina impende sobre o mundo e pode manifestar-se por este ou aquele flagelo. O que conta essencialmente é garantir a graça do Céu. E isso explica o poder extraordinário da Igreja, dos servidores de Deus na terra» (*Georges Duby*, 1995: 15). Poder esse, que se traduzia, em última instância, no facto de o clero, consubstanciando-se como mediador, deter o poder de ligar e desligar, de perdoar ou reter os pecados,

conferia brilho (e isto até final do século XVIII) à morte, o que lhe impunha uma ritualização tão elevada, era o facto de ser a manifestação de uma passagem de um poder [do soberano na terra] para outro [poder do soberano do além]» (*Michel Foucault*, 1976-b: 295; 1976-a: 140-141). Por conseguinte, como «única garantia de uma finalidade na história[11] da experiência humana», como símbolo da ligação perfeita, encontramos, segundo a acepção de *Bragança de Miranda* (2002-b), a «imagem de todas as imagens», quer dizer, a imagem absoluta[12] de Deus[13], imagem essa, exterior ao visível e que tudo observava, comandava (por intermédio de uma interacção ilocal – psicocinesia?)[14]. Neste sentido, o discurso teológico, ao privilegiar explicações causais baseadas num hipotético mundo invisível, acabava, em última análise, por se transubstanciar num discurso autoritário, dogmático[15] que,

---

como evidencia São Mateus, explicitando as palavras Dele – «em verdade vos digo: tudo o que ligardes na terra será ligado no céu, e tudo o que desligardes na terra será desligado no céu», cf. Mt 18: 18).

[11] Convém notar o papel mediador exercido pelo *finalismo* no seio do discurso religioso, dado o mesmo apelar «[…] sempre a um fim da história, realização completa do projecto divino ou desaparecimento de uma humanidade pervertida e infiel à sua missão» (*Alain Touraine*, 1992: 21).

[12] Absoluta na medida em que negava, subordinava todas as outras imagens.

[13] Ao falarmos de *imagem*, fazemo-lo em sentido figurado, na medida em que estamos conscientes das interdições que a ideia de Deus, enquanto ideia sagrada e especial, impunha à produção da mesma. Quanto à figuração de Cristo (visível na iconografia cristã), a situação é outra, porquanto o mesmo se fez homem. Deste modo, no *Antigo Testamento*, apesar de Deus ser revelado ao povo, essa revelação não é figurada e a fabricação de uma qualquer imagem, a retratação de Deus é proibida: (i) *Êxodo* 20: 4-5: «Não farás para ti imagens esculpidas, nem qualquer imagem do que existe no alto dos céus […]. Não te prostrarás diante delas e não lhe prestarás culto, porque Eu, o Senhor, teu Deus, sou um Deus cioso que pune a iniquidade dos pais nos filhos, até à terceira e à quarta geração daqueles que Me ofendem […]»; (ii) *Deuteronómio* (ou 5.º Livro de Moisés) 4: 12; 15-18; 23; 25: «O Senhor falou-vos, do meio do fogo; ouviste o som das palavras, mas não viste figura alguma. Era uma voz apenas. […]: Tomai muito cuidado convosco; não viste figura alguma no dia em que o Senhor vos falou do meio do fogo, no Horeb. Evitai, pois, de vos perverterdes, fabricando qualquer ídolo como representação ou símbolo do que quer que seja, figura de homem ou de mulher, figura de qualquer animal terrestre, figura de qualquer ave que voe nos céus, figura de algum réptil que rasteje sobre o solo, ou de qualquer peixe que viva nas águas, debaixo da terra. […] Tende cuidado em não esquecer a aliança que o Senhor, vosso Deus, firmou convosco; não façais para vós ídolo algum, porque o Senhor, vosso Deus, vos proibiu. […] Quando tiverdes filhos e netos, e vivido longos anos nessa terra, se vos corromperdes, fabricando ídolos ou a representação dum ser qualquer, fazendo assim o que desagrada ao Senhor, vosso Deus, provocando a Sua ira […] não tardareis a desaparecer do país, cuja posse ides tomar agora, passando o Jordão; os vossos dias não se prolongarão ali, antes sereis exterminados».

[14] Sobre este aspecto, cf. a perspectiva crítica de *Thompson Jaynes* (1989).

[15] Autoritário e dogmático, na medida em que as verdades fundamentais se subordinavam às verdades religiosas. Por consequência, as verdades enunciadas, o tipo de respostas dadas a questões cruciais para o ser humano não só não requeriam demonstração, como também não admitiam o questionamento como bem o demonstra, por um lado, o discurso agostiniano – Deus «preparava a geena para aqueles que perscrutam estes profundos mistérios» (sic.) e, por outro, o castigo aplicado a Adão e Eva pela ousadia de terem comido o fruto da Arvore do Conhecimento, ou seja, foi a vontade de saber que os conduziu a pecar, podendo-se portanto afirmar que o pecado original foi um pecado de curiosidade. Na acepção de *Manuel Fraijó*, apelava-se à «teologia revelada», «[…] eram os dias nos quais se pensava que a "Bíblia tinha razão". Uma interpretação literal do grande livro judaico-cristão, dissipava as dúvidas antes de elas emergirem. A autoridade da revelação, unida a outra autoridade, a da experiência inicial cristã, situava a existência de Deus num contexto não-problemático» (2000: 75). Para uma

simultaneamente não só dominava, como também subordinava todos os nomes, imagens ao nome e imagem central de Deus (teocentrismo). Assim sendo, esta imagem ao constituir-se como a garantia necessária ao *mito da unidade antemoderna*, acaba por evidenciar a existência de uma estrutura projectualista antemoderna que, diferentemente da estrutura moderna, se justificava por si própria (*Bragança de Miranda*, 1994), dado encontrar-se dependente da *vontade Dele* (*quia voluit* – porque Ele assim o desejou).

Paralelamente, sabendo que não há ligação sem desligação – pois, para ligar é necessário salientar negativamente a desligação (*Bragança de Miranda*, 2002-b) –, verifica-se que o cristianismo acabou por separar rigorosamente as duas. Tudo o que era exterior à ligação perfeita, tudo o que surgia como desligação – aquilo que divide, separa, desagrega – era provocado pela imagem negativa, i.e., pelo *diabólico* e/ou *demoníaco* (*Bragança de Miranda*, 2000)[16], que, por sua vez, também se encontrava na exterioridade do visível (exteriorização do negativo)[17], emergindo periodicamente,

---

análise do cristianismo, enquanto religião que impõe uma «*obrigação de verdade*», cf. *Michel Foucault* (1980-c; 1982-b).

[16] Neste sentido, será interessante salientar a chamada de atenção de *Pinheiro Neves* para o facto de, etimologicamente, o vocábulo diabo não remeter «[…] para um julgamento moral, mas antes para uma lógica de divisão, de desunião da relação do homem com a terra (*oikos*) e com os outros homens (o que desune)» (2005: 281-282). No entanto, como é lógico, a posterior instrumentalização do mesmo pela Igreja viria a acentuar sobremaneira essa dimensão moral.

[17] Deve-se, no entanto, salientar que nem todo o negativo era excluído, visto que, numa outra dimensão, ao nível das práticas, as diferentes esferas do risco social evidenciavam uma integração significativa (cf. *Georges Duby*, 1995). Isto é, a pobreza como traço comum da sociedade não implicava necessariamente a exclusão e/ou a solidão, dada a existência de uma solidariedade que perpassava o «corpo social» e, somente, quando esta começou a tornar-se exangue (com o recrudescimento da população nas urbes), é que surgiram as primeiras instituições que a procuraram reconstituir em novos moldes (cf. capítulo IV); os loucos, durante a idade média, não eram encerrados, pelo contrário, era-lhes atribuída uma importância especial ao nível do conhecimento do invisível – «antes do século XVIII, a loucura não era sistematicamente internada, era essencialmente considerada como uma forma de erro ou de ilusão. Ainda no começo da idade clássica, a loucura era vista como pertencendo às quimeras do mundo; podia viver no meio delas e só seria separada no caso de tomar formas extremas ou perigosas (*Michel Foucault*, 1979-a: 120; cf. 1972-b); os velhos, em vez de serem «encerrados» em instituições, viviam até ao final dos seus dias em família; a prostituição, apesar de regulada, emergia como exutório para as necessidades sexuais; em suma, «os fenómenos que mais tarde viriam a ser visto como "demência", "crime" e "pobreza" eram tratados, antes do período moderno, como aspectos extrínsecos da existência humana. A loucura, o crime e a pobreza não eram ainda pensados como "problemas sociais"» (*Anthony Giddens*, 1991: 140); para uma leitura similar, cf. *Alain Touraine* (1992). O referido, não invalida, igualmente, a presença de manifestações sectárias de exclusão devido aos perigos que eram associados aos mesmos. Estas externavam-se mormente em relação, por um lado, às *comunidades judaicas*, principalmente, a partir do século XIII quando começou a emergir o cerceamento ao movimento do corpo e a imposição de insígnias a esse mesmo corpo e, por outro, aos *leprosos* que eram obrigados, dadas as marcas físicas que impregnavam o seu corpo, (i) a revesti-lo (tornando invisível o mal) e a fazer-se anunciar por intermédio dos sons produzidos por matracas, ou, pura e simplesmente, (ii) banidos – «na Idade Média, o leproso era alguém que, logo que descoberto, era expulso do espaço comum, posto fora dos muros da cidade, exilado em lugar confuso, onde ia misturar a sua lepra à lepra dos outros. O mecanismo da exclusão, era o mecanismo do exílio, da purificação do espaço urbano» (*Michel Foucault*, 1979-a: 88). A partir de meados do século XIV, em

inesperadamente de forma negativa por intermédio de todo um conjunto de discursos e/ou imagens ficcionalmente construídas. Por outras palavras, «a "crise" antemoderna vinha "de-fora", dependia do clima, da sua influência sobre a produção agrícola, da vontade dos "senhores da guerra", das epidemias e das pestes, das rupturas dinásticas» (*Bragança de Miranda*, 1994: 85; 294; 1997: 115)[18], não sendo, portanto, uma crise absoluta, nem intrínseca.

A dimensão demoníaca, diabólica, presente nos discursos antemodernos, assumia uma importância significativa, porque, constituindo-se como o negativo (castigo) da ligação perfeita (recompensa), evidencia o elemento político presente nesses mesmos discursos, ou seja, o elemento *político* da religião tradicional, encontra-se numa afecção, mais precisamente no medo[19], instigado pela doutrina medieval do Inferno (morte eterna, *Geena*), visto este se constituir como um dos principais «[...] motivos susceptíveis de impedirem ou estimularem as acções da maioria» (*Hannah Arendt*, 1953: 279-80; 1968)[20] e, em última instância, como um dos elementos facilitadores da disseminação do controlo exercido pelo «poder pastoral» sobre os fieis[21] no Ocidente. Dito de outra forma, captando a Igreja como a fiel

---

interconexão com as más ligações, os mesmos emergem como bodes expiatórios dos castigos divinos que propiciavam a emergência dos riscos inerentes às epidemias. Os primeiros, tinham a fama de «cevar-se no sangue do povo». Quanto aos segundos, para além de serem acusados de envenenarem os poços, dado a lepra ser considerada um sinal indicativo de deflexão sexual, a imagem do seu corpo era o reflexo da imoralidade da sua alma. Como consequência, assiste-se à destruição pura e simples do corpo (fogueira inquisitorial - vigente em Portugal de 1536 a 1821) ou ao seu isolamento, fechamento (leprosarias, gafarias).

[18] *Anthony Giddens*, referindo-se às cultura pré-modernas, distingue três ambientes de risco: «[i] ameaças e perigos provenientes da *natureza*, tais como a prevalência de doenças infecciosas, insegurança climatérica, cheias ou outras catástrofes naturais; [ii] ameaça de *violência humana*, por parte de exércitos de saqueadores, senhores da guerra locais, bandoleiros e ladrões; [iii] *risco de perda da graça religiosa* ou de influência mágica maligna» (1990: 79).

[19] A predominância desta afecção na soteriologia cristã justificava-se, segundo *Hans Blumenberg* (1976), pelo facto de a mesma se constituir como um elemento condicionador da curiosidade (esta, de um modo geral, foi estigmatizada pelo cristianismo) e, por consequência, de um olhar para o futuro distinto do predeterminado. Por outras palavras, o medo ao constituir-se como um mediador do desejo de salvação não só condicionava, como também se sobrepunha ao desejo de conhecimento.

[20] *Niklas Luhmann* encontra-se igualmente próximo desta leitura, ao referir-se à emergência do confessional. O último julgamento divino que, no *Antigo Testamento*, se encontrava imbuído de incerteza vai, ao longo da Idade Média, sendo gradualmente justificado «[...] sob a influência do confessional como um resultado esperado do comportamento de risco. Ao pecar tu arriscas a salvação da tua alma, transformando-se assim, não numa questão da prática da igreja, mas um esforço e estilo de vida individual» (1988: 98). Também o argumento de *Karl Löwith* (1949) vai neste sentido. Procurando distinguir o futuro cristão do secular, defende que o que diferencia o primeiro do segundo, é o facto de a opção do crente por um determinado estilo de vida, ser influenciada por uma fé (num mundo invisível) que se interconecta com o «receio do Senhor», temor esse, inexistente no segundo.

[21] A instauração dessa afecção não foi uma preocupação singular da antemodernidade, em novos moldes, ela encontra-se, igualmente, presente na experiência moderna, evidenciando de um modo clarividente, a desconfiança em relação à natureza humana – «"então", diz o príncipe Francavilla durante um sarau na corte do rei Ferdinando de Nápoles, "é pelo mais extremo terror que é preciso

depositária da verdade revelada e tendo em vista a sua salvação, qualquer indivíduo, independentemente da sua condição (idade, status), deveria aceitar pacificamente ser governado ao longo de toda a sua existência terrena e até ao mais ínfimo detalhe da sua acção. A consubstanciação do poder pastoral traduziu-se, assim, numa técnica de governo das almas – e por inerência da acção dos corpos – com o intuito último de salvação (*Michel Foucault*, 1975-c; 1978-a; 1978-b; 1981-a; 1982-a); consubstanciação essa que, em nosso entender, se socorreu, do «evangelismo do medo» (*Zygmunt Bauman*, 1997), da força inerente a essa afecção, com o fim de minorar significativamente os possíveis obstáculos à sua aceitabilidade. No fundo, o que interessa salientar é que a Igreja, desde muito cedo, percebeu «[...] até que ponto essas doutrinas poderiam ser usadas como armas neste mundo[22], independentemente do seu valor enquanto especulações relativas a uma vida futura» (*Hannah Arendt*, 1968: 144).

Não descurando a argumentação que tem vindo a ser explanada, pensamos já possuir elementos que permitem assinalar algumas das peculiaridades que perpassam a experiência antemoderna medieval, peculiaridades essas, que a diferenciam, tanto da Antiguidade pré-cristã, como do momento moderno.

Na Antiguidade pré-cristã encontramos uma simbiose entre destino e «*liberum arbitrium*» (livre arbítrio)[23]. O futuro, dado se encontrar predeterminado, era passível de ser conhecido por intermédio de estratégias várias de adivinhação que o procuravam antecipar. Consequentemente, existia uma associação entre a predeterminação do destino, do fado[24] e a «influência» passível de ser exercida pela acção humana sobre o mesmo, porquanto, a sua antecipação/profecia através de sortilégios vários (ritos e pinturas mágicas, consulta das intenções das deidades,

---

substituir as quimeras religiosas. Liberte-se o povo do temor a um inferno futuro, e ele entregar-se-á em seguida, destruído o medo, a tudo. Em vez disso, substitua-se esse pavor quimérico por leis penais de uma severidade prodigiosa e que atinjam a ele apenas» (*Theodor Adorno et all*, 1947: 86); para uma análise detalhada do modo como as mesmas foram instauradas com o fito de esconjurar os riscos adstritos ao agir dos mendigos, vagabundos, cf. capítulo IV.

[22] Arma essa, de tal modo poderosa ao ponto de se poder afirmar que a «introdução do inferno platónico no corpo das crenças dogmáticas cristãs reforçou a tal ponto a autoridade da religião que esta podia ter a esperança de vencer qualquer litígio com o poder secular» (*Hannah Arendt*, 1968: 146).

[23] De acordo com a acepção de *Émile Boutroux* «a filosofia antiga, nas suas manifestações clássicas, sustentava-se num dualismo que impedia o determinismo de se tornar absoluto. O ser era constituído por duas partes: a verdade, império do eterno e do necessário, e o fenómeno, matéria instável, incapaz de se fixar sob alguma forma. Essa dualidade do ser assegura a possibilidade dos contrários, condição da liberdade» (1895: 135).

[24] Para uma análise do papel desempenhado pelo fado, cf. *Vincenzo Cioffari* (2003).

onirocricia/oniromancia[25], imolações da animais, deitar sortes, jogo do osso/astrágalo, entre muitos outros)[26], possibilitava a preparação face aos acontecimentos futuros e, a consequente, tomada de decisões visando o «controlo» dos mesmos[27]. No fundo, a profetização do futuro evidenciava um discurso que não só procurava elencar o que iria ocorrer, mas também procurava influenciar essa mesma ocorrência. O que não invalidava, no entanto, que a ocorrência dos acontecimentos fosse fortuita – minorando o papel do homem enquanto agente do acontecer –, porque emergia como resultado da contingência e/ou vontade incerta/cega dos caprichos de *Tyché* (entre os gregos) e da *Fortuna* (entre os romanos)[28].

Este quadro começa a ser modificado, a partir do momento (primeiro quartel do século II) em que o discurso cristão dos Padres da Igreja (refutando a noção clássica de tempo cíclico[29], advogava uma temporalidade linear e finita)[30], indiciando

---

[25] Relativamente aos sonhos, sendo os mesmos apreendidos como expressão da sabedoria divina, como via de comunicação entre os deuses e os homens – «no sonho, os deuses davam conselhos, opiniões e por vezes ordens expressas», facilmente se percebe a importância desempenhada pela análise e interpretação dos signos oníricos para a organização/gestão racional da experiência quotidiana. Um exemplo está presente na análise que *Michel Foucault* (1984-a) enceta do texto monumental do grego *Artemidoro de Daldis* (século II d.C.) – «Oneirocrítica». Este texto, valorizando a figura do intérprete, pode ser apreendido como um manual onde se explicita a *technē* necessária à interpretação dos sonhos. No mesmo, *Artemidoro* classifica os sonhos em dois tipos (ambos possuindo variantes), designadamente os *enupnía* e os *oneiroi*; nos primeiros, remetendo para o presente, surgem indícios conexos com os estados do corpo (faltas, excessos) e da alma (medos, desejos), por sua vez, nos segundos, podendo ser considerados sonhos antecipatórios, emergem sinais conexos com os acontecimentos futuros do mundo. Ainda no que diz respeito aos *enupnía*, a manifestação das aversões ou desejos pode ser directa (principalmente nos indivíduos inexperientes em onirocrisia) ou, indirectamente, por intermédio de signos (mormente nos que sabem interpretar os mesmos). No concernente aos *oneiroi*, também aqui encontramos dois modos distintos de os acontecimentos se manifestarem: (i) de modo transparente, nos sonhos *teoremáticos*, i.e., há uma confirmação imediata do sonho pela experiência; (ii) por analogia, nos sonhos *alegóricos*, ou seja, a não realização directa do sonho dá-nos conta de que o princípio analógico é o que rege a decifração alegórica; sobre, estas questões, cf. *Michel Foucault* (1984-a: 10-24). De notar que a consubstanciação do cristianismo como ideologia dominante, viria a propugnar algumas modificações quanto ao modo como os sonhos eram apreendidos. Com excepção das visões transmitidas a alguns predestinados, a interpretação dos sonhos para os restantes indivíduos passou a ser de um modo genérico desaconselhada, dado, por um lado, as mensagens subjacentes aos mesmos provirem maioritariamente do lado negativo, i.e., do diabo, e, por outro lado, sabendo que o futuro não pertence aos homens, os intentos de conhecer o mesmo por via dos sonhos passaram a ser considerados um acto abusivo, logo rejeitado.

[26] No concernente a estas questões e aos mecanismos de que o ser humano se socorria para prever a ocorrência de um determinado acontecimento, cf. *Nightingale David* (1962).

[27] Sobre este aspecto, pode-se cf. *Karl Löwith* (1949).

[28] Na análise que faz do porquê de a Vontade, enquanto órgão do espírito voltado para o futuro, ser uma categoria sem interesse para os gregos, *Hannah Arendt* exprime de um modo concludente esta concepção do mundo. Referindo-se em concreto à filosofia aristotélica afirma, então, que para a mesma «[…] tudo o que acontece no reino dos assuntos humanos é acidental ou contingente ([…] "o que é trazido à existência pela acção é o que poderia também ter sido de outra maneira")» (1978: 21).

[29] Por exemplo, segundo os estóicos, a temporalidade cíclica e o correspondente eterno retorno, implicava que com o início de cada novo ciclo os eventos do ciclo prévio se reconstituíam em todos os seus detalhes e numa ordem similar; para uma análise da concepção de temporalidade pré-cristã, cf. *Hannah Arendt* (1978).

uma influência crescente sobre a experiência, gradativamente, viria a «impor-lhe» uma concepção cristã do universo sustentada num começo absoluto – *creatio ex nihilo*: a partir do caos primordial, do desconhecido, o Espírito de Deus viria a criar o mundo ordenado que, dada a causa de sustentação, não carecia de legitimação – «no princípio, Deus criou os céus e a terra. A terra era *informe* e *vazia*. As trevas cobriam o abismo, e o Espírito de Deus movia-se sobre a superfície das águas» (Gn. 1: 1-2, sublinhado nosso)[31]. Embora aceitando a predestinação (como consequência necessária da presciência intemporal divina), ao recusar a função desempenhada pelo fado, acaba por «destruir»[32] a estrutura que o tomava por suporte, substituindo-a por um outro quadro sustentado na providência (*Nightingale David*, 1962; *Peter L. Bernstein*, 1996). Deste modo, a partir do século IV, momento em que o cristianismo se impõe como operador ideológico, assiste-se de um modo mais concreto à subsunção do logos pela fé e a relação do homem com o que o rodeava, passa a ser mediada pela divindade[33], porquanto a possibilidade humana de conhecimento do mundo já estava prescrita divinamente, encontrando-se dependente de uma verdade fornecida de antemão.

---

[30] A refutação da concepção clássica e a consequente defesa de uma temporalidade cósmica e humana irreversíveis perpassada por acontecimentos únicos e irrepetíveis, era essencial para o quadro que o discurso cristão visava construir, pois só a partir do momento em que surgisse uma concepção rectilínea – com um começo, a criação por Deus, e um fim, o último julgamento – era possível a emergência da esperança, dado que, «se tudo viesse a acontecer sempre de novo com intervalos fixos, de nada serviria a esperança cristã de uma nova vida» (*Karl Löwith*, 1949: 164-5). *Milič Čapek*, socorrendo-se dos discursos de teólogos, assinala outras razões para esta rejeição – «[…] enquanto Agostinho a rejeitou [ideia do eterno retorno] com base no argumento de a encarnação de Cristo só poder acontecer uma vez. Tomás de Aquino mostrou que a visão do tempo cíclico implica a recriação de um número significativo de indivíduos idênticos – uma acção que, devido ao seu carácter intrinsecamente contraditório, se encontra para além do poder de Deus» (2003: 392); opinião similar encontramo-la em *Hannah Arendt*, para quem a refutação agostiniana das «especulações pagãs a respeito do tempo», se deveu, essencialmente, ao facto de o mesmo «estar preocupado sobretudo com as teorias de tempo cíclico correntes na sua própria era, as quais nenhum cristão podia aceitar devido à sua crença na singularidade absoluta da vida e morte de Cristo na terra: "uma vez que Cristo morreu pelos nossos pecados; tendo ressuscitado, não mais poderá morrer"» (1968: 79-80).

[31] O começo absoluto cristão afastava-se das «teorias orientais da "emanação", segundo as quais certas forças preexistentes se desenvolveram e desabrocharam num mundo» (*Hannah Arendt*, 1978: 36).

[32] As práticas sustentadas nos oráculos visando a interrogação do desconhecido, do futuro, diminuíram significativamente, tanto na esfera pública como na privada, sendo muitas delas remetidas para o diabólico. Isto, no entanto, não significa de forma alguma, que o discurso cristão propugnasse a destruição total das práticas conexas com a adivinhação e com os jogos de azar que, muitas vezes, se encontravam associados às mesmas.

[33] Contrariamente à concepção prevalecente na antiguidade pré-cristã, onde «[...] não havia uma preocupação com a pós-vida, com o que acontecia depois da morte, ou se Deus existia ou não» (*Michel Foucault*, *apud Paul Rabinow et all*, 1982: 259), no quadro cristão, onde o homem por ter sido criado à imagem de Deus partilhava da sua imortalidade, a experiência presente deixaria de ter sentido se fosse separada do que haveria de vir (*Rubio Ferreres*, 1998; *Hannah Arendt*, 1978).

Um indicador deste quadro é-nos dado pela importância residual adstrita à contingência nos escritos de *Santo Agostinho* (354-430) e *São Tomás de Aquino* (1225-1274), na medida em que os denominados eventos contingentes são associados à ignorância humana[34]. Explicitando, no imediato certos eventos emergem – aparentemente – como contingência, não porque ocorram de modo a-causal, mas, devido ao nosso desconhecimento relativamente aos móbiles que medeiam os mesmos. No entanto, uma análise mediata permite asseverar que nada acontece fortuitamente, pois tudo se encontra – desde sempre e para sempre – determinado pela vontade de Deus (*Nightingale David*, 1962; *Lorraine Daston*, 1988; *David Ruelle*; 1991; *Vincenzo Cioffari*, 2003)[35]. Embora o ser humano pudesse pensar que tomava decisões, na verdade, somente realizava o anteriormente determinado por um poder superior a ele. De um modo concludente, o referido remete, logicamente, para a *necessidade de Deus*, para as duas dimensões do determinismo teleológico, designadamente para: (i) a *preordenação Divina*, segundo a qual Deus, ao emergir como causa última de todas as coisas, predestinou o modo como tudo irá ocorrer no futuro, de acordo com um determinado padrão, do qual não deverão ocorrer desvios; (ii) a *presciência Divina*, onde Deus, enquanto ser omnisciente que acede instantaneamente à eternidade, abrangendo a totalidade de todos os eventos sequenciais de uma só vez (*totum simul*), detém um conhecimento total (secreto) do passado, presente e futuro, ou seja, apela para o conhecimento preciso que Deus tem de tudo o que aconteceu, acontece e há-de acontecer, incluindo os actos livres da vontade[36].

Deste modo, constata-se que o discurso religioso dava sentido ao que o ser humano vivenciava como contingente, com o intuito de eliminar a dimensão contingente mediadora da sua experiência e, com isto, pretendia alcançar um dos seus objectivos últimos – a «transformação do indeterminado em determinado» (*Niklas*

[34] Dentro desta argumentação, a contingência emerge como uma nomenclatura que o indivíduo encontra para explicar a sua ignorância e não como uma propriedade inerente aos próprios eventos ou coisas.

[35] Um dos poucos que ousou desafiar esta perspectiva foi, de acordo com *Hannah Arendt* (1978), o teólogo e filósofo *John Duns Scot* (1266-1308) para quem a liberdade inerente à vontade divina implicava uma acção contingente por parte Deus.

[36] No concernente aos actos livres da vontade, convém notar que a referência aos mesmos tinha a sua razão de ser no quadro cristão, porquanto abria a porta a um ser humano parcialmente livre e responsável por suas acções terrenas, pois caso a opção recaísse num determinismo estrito, a responsabilidade seria eliminada dada a inexistência de liberdade. Isto é, embora não pondo em causa o *quia voluit*, o discurso cristão tinha necessidade de admitir esse mínimo de liberdade e, consequente, responsabilização moral dado que, só deste modo, seria possível responsabilizar também outros, e não somente a Deidade, por todo o negativo que, periodicamente, perpassava a experiência antemoderna.

Luhmann, *apud Josetxo Beriain*, 1996). Esta argumentação torna-se mais perceptível a partir do momento em que nos questionamos sobre o porquê da negação da contingência. Em nossa acepção, a razão prima desta negação encontra-se no facto de que, a sua aceitação, equivaleria, em última análise, não à ausência de uma necessária cadeia causal, à inexistência de uma interconexão entre uma causa e um efeito, mas, sim, à negação da causa final. Por outras palavras, a filosofia agostiniana que, de um modo clarividente, viria a definir a doutrina cristã, acaba por anular o indeterminismo com base na suposição de que nada poderia existir sem causa (de modo puramente fortuito) na ordem providencial (*Vincenzo Cioffari*, 2003).

Em nossa opinião a estruturação do quadro cristão permite, no entanto, uma leitura distinta da referida supra, i.e., contrariamente ao desaparecimento advogado, a dimensão contingencial emerge de um modo peculiar na experiência antemoderna medieval, precisamente, por essa mesma experiência se estruturar com base em preocupações escatológicas, correlatas com o princípio e o fim do mundo. Quer dizer, a experiência torna-se contingente, a partir do momento em que o invisível se sobrepõe ao visível, em que o elemento transcendente – explanado no *operatio dei* agostiniano – predomina e tudo controla. Em suma, a experiência ao estar dependente da *vontade Dele* [a boa ou má sorte do homem encontrava-se na mão da providência (*Livros Sapienciais – Eclesiastes* 9: 1-11); «a vida depois da morte do cristão era decidida enquanto ele era ainda um "peregrino na terra"» (*Hannah Arendt*, 1978: 25)], tornava-se contingente para o homem, *porque impossível de ser controlada por ele*[37]. Quando muito, o ser humano podia, deslocando a *esperança* para o mundo invisível[38], por intermédio da sua acção terrena (podendo-se falar numa *praxis da esperança*), intentar influenciar positivamente essa vontade – quiçá benevolente – final e individualizada que ele não dominava[39]. Logo, «apesar de o futuro poder ser previamente determinado pela vontade de Deus, é-o por uma vontade pessoal

[37] Apesar do enunciado e não descurando os traços messiânicos, apocalípticos que perpassam o discurso cristão, a experiência antemoderna acabou por ser mais regular do que o esperado, porque «[…] as predições do apocaliptismo antemoderno eram de tal modo concretas, enraizadas no mundo, que inevitavelmente eram sempre desmentidas na prática» (*Bragança de Miranda*, 1994: 234).

[38] Em nosso entender, *Hannah Arendt* interpreta esta deslocação como a via encontrada pelo humano para tornar suportável a contingência quotidiana, ou seja, o homem encontrava conforto na «expectativa de uma vida depois da morte em que tudo o que tinha parecido contingente e sem sentido neste mundo se tornaria cristalinamente claro, com a alma a ver "face a face" em vez de "através de um vidro, obscuramente", já não conhecendo apenas "em parte" – porque "conhecerá como também é conhecida". Sem uma tal esperança num Além, até Kant considerava ainda a vida humana demasiado miserável e falha de sentido para puder ser suportada» (1978: 34).

[39] No fundo a temática da salvação era mediada por um problema a-político visto a consubstanciação da mesma escapar totalmente às decisões e respostas humanas (*Bragança de Miranda*, 2002-b).

[secreta] e não pela fatalidade natural, e o homem nunca pode prevê-lo, a menos que Deus lho revele» (*Karl Löwith*, 1949: 22), o que, em consequência, conduz a que a experiência que nos é relatada por *Eclesiastes* – onde todos se encontravam à mercê das circunstâncias e da sorte (9: 11), seja uma experiência perpassada pelo imprevisível e incerto. Em suma, nesta leitura a aceitação da transcendência não elimina a contingência da experiência, na medida em que a mesma é apreendida não como algo do qual não se sabe a razão de ser, mas sim enquanto impossibilidade humana do seu controlo, i.e., «a contingência encontra-se associada à condição geral da existência humana […] e, em consequência, é vivida como destino» (*Barry Smart*, 1993: 117).

Sintetizando, podemos, então, afirmar que a contingência do mundo secular finito antemoderno, advinha do poder divino absoluto[40] e, por consequência, o inesperado da experiência era justificado com base numa vontade transcendental (todo o fenómeno extraordinário encontrava explicação na bondade ou cólera divina)[41] que eliminava o *livre arbítrio* do indivíduo, tornando fútil, até certo ponto, qualquer esforço moral[42]. Como única opção humana, restava a trasladação da esperança da *salutis* (salvação) para o além, mas sem a certeza da sua efectivação, o que de facto era muito pouco. Uma outra possibilidade, para lidar com a dimensão contingencial, passaria pela tentativa de agir perante a mesma no mundo secular finito, mas isso exigiria, como iremos ver, a destruição de todo um quadro, bem como do «imaginário»[43] sustentador do mesmo e a construção de um outro radicalmente novo onde a tarefa de projectar, desenhar uma nova ordem visando a eliminação da contingência, passa a ser uma incumbência humana.

---

[40] Para uma leitura similar à nossa, cf. *Hans Blumenberg* (1976); *Josetxo Beriain* (2003).

[41] Pensamos ser correcta a asserção de que, face à contingência enunciada, o homem buscava refúgio num sentimento de segurança, sustentado na bondade divina, i.e., uma «segurança espiritual» inextrincavelmente conectada com a crença e a graça de Deus.

[42] Convém notar que, posteriormente, alguns teólogos, com o fim último de preservar a bondade divina, procuraram conciliar a liberdade humana com a acção divina. A via seguida foi a de considerar ser o pecado e a danação eterna da responsabilidade do próprio indivíduo, reduzindo significativamente, em consequência, os elementos deterministas presentes na doutrina agostiniana.

[43] Captado, de acordo com a acepção de *Bragança de Miranda*, como «[…] o arquivo das imagens e dos procedimentos da sua agilização, tendo a ver com a transformação "incorporal" do existente, ou seja, com o facto de que, para além do fabrico de objectos ou de sujeitos, se fabricam "relações", com que se ligam e desligam os "fragmentos" que mobilam o mundo, que povoam a existência» (2002-b: 81).

2 – A (In)Contingência como Traço Mediador dos Discursos Modernos

> «Uma coisa não é verdadeira só porque alguém a disse»
> (*Francisco Sanchez*, 1576).

A «instituição» da modernidade permite o vislumbramento de novas atitudes, sentimentos e agenciamentos face à problemática campeada. Assim, um ponto de partida possível, para o estribar das questões que temos vindo a explanar, é o de intentar perscrutar como é que, na condição moderna, o ser humano respondeu à *crise* decorrente da «ruptura com as configurações sociais tradicionais» (*Peter Wagner*, 1995)[44] ou, mais precisamente, à crise sobrevinda à «desligação generalizada das relações entre os homens, dos homens às coisas, das coisas aos nomes, dos homens às terras» (*Bragança de Miranda*, 2000). Processo esse que, em suma, sinaliza a destruição ou, mais precisamente, a desligação radical do quadro medievo até aí sustentador de toda a sua acção.

Segundo algumas leituras, esta situação é apreendida tomando por suporte a tese da secularização. Seguindo este viés, *Karl Löwith* defende que, as análises conexas com a modernidade têm, necessariamente, de tomar em consideração os discursos antemodernos cristãos, porquanto os discursos[45] que a perpassam são, em sua opinião, uma versão secularizada dos primeiros[46]. Isto é, na acepção do autor, «os modernos elaboraram uma filosofia da história[47] secularizando os princípios

[44] De acordo com este autor, a noção de crise remete para «[…] períodos durante os quais os indivíduos e os grupos modificam de tal forma as suas práticas sociais que as grandes instituições, e com elas as configurações institucionais, se encontram sujeitas a uma grande transformação» (*Peter Wagner*, 1995: 75).

[45] Coloca a tónica da sua análise, nas filosofias da história dos séculos XVIII e XIX, nomeadamente nos trabalhos de Voltaire, Turgot, Hegel, Marx, Proudhon e Comte.

[46] Nesta senda, também *Baptista Pereira* (1990) chama à atenção para a secularização que os modernos encetam do *Juízo do Novo Testamento*, secularização essa, visível, segundo o autor, por um lado, no paradigma judicial da crise, ao colocar o destino nas mãos do próprio homem e, por outro, na transmutação da crença no fim do fundo, num futuro aberto, onde predomina a ideia de progresso.

[47] O entendimento que é feito das mesmas evidencia uma aproximação à interpretação teológica da história. As primeiras, traduzindo-se numa «[...] interpretação sistemática da história universal de acordo com um princípio segundo o qual os acontecimentos e sucessões históricos se unificam e dirigem para um sentido final», acabam por ser comparadas à segunda, porquanto, na acepção do autor, a mesma, sendo perpassada pela questão da *realização* e *salvação*, inicia-se «[...] com a fé hebraica e cristã numa realização e termina com a secularização do seu esquema escatológico» (*Karl Löwith*, 1949: 15-16). Em oposição a esta interpretação, para *Hans Blumenberg* a filosofia da história deveria,

teológicos e aplicando-os a um cada vez maior número de factos empíricos» (*Karl Löwith*, 1949: 31). Logo, a ideia moderna de progresso (*Fortschritt*), mais não seria do que uma *versão secularizada da fé escatológica cristã* que, substituindo-se à «crença na providência transcendente de Deus», se aproximava, em novos moldes, de uma interpretação teológica da história[48]. Logo, segundo a argumentação löwithiana, o papel desempenhado historicamente pela providência divina (tendo em vista a realização escatológica), seculariza-se, sendo substituído por uma filosofia do progresso (onde a fé nas ciências emergia como substituto da fé religiosa)[49] sustentada no poder profético de uma ciência e tecnologia promissoras de um futuro feliz que, concomitantemente, revelaria um aumento do controlo humano sobre o que o rodeava e condições de existência menos submetidas à contingência.

Assim sendo, para o discurso löwithiano o "repúdio" de Deus pelo pensamento moderno, não pode ser considerado uma novidade e, por isso, uma especificidade/singularidade da modernidade. Pelo contrário, o mesmo, ao não representar mais do que um viés secularizado da temática cristã da salvação, consubstancia-se como um símbolo fundamental da inautenticidade moderna, evidenciando, em última instância, a inexistência de uma cesura fundamental entre a antemodernidade e a modernidade[50]. Entre estes dois momentos haveria, quando

---

primordialmente, ser captada como uma «[…] tentativa de resposta a questões medievais com os meios disponíveis numa época pós-medieval» (1976: 48-49).

[48] *Hans Blumenberg* dá outros exemplos de leituras deste tipo: «a ética do trabalho moderna é a versão secularizada do ascepticismo monástico; a revolução do mundo é a versão secularizada da expectativa em relação ao fim do mundo» (1976: 4).

[49] De acordo com a sua argumentação, a análise do modo como o tempo era apreendido, permite asseverar a existência de similitudes claras entre as concepções presentes na teologia cristã e na moderna crença no progresso: «o ponto de vista de uma interpretação cristã da história assenta no futuro como horizonte temporal de um objectivo ou meta definidos; e todas as tentativas modernas de delinear a história como um progresso significativo, apesar de indefinido, em direcção a uma realização dependem deste pensamento teológico» (1949: 161).

[50] Uma interpretação distinta é-nos apresentada por *Hannah Arendt* (1953; 1958; 1968). Para esta autora, a secularização ou, como prefere, descristianização deve ser captada, não como a perda de fé e, a consequente, deslocação do interesse para as coisas mundanas, mas, tão-somente, como dizendo respeito à separação ocorrida entre as «esferas política e religiosa da existência». Separação essa que, pelo modo como ocorreu, muito provavelmente invalida a tese löwithiana de as categorias seculares mais não serem do que o resultado de uma mutação gradual de categorias religiosas e, por consequência, a tese defensora da existência de uma continuidade ininterrupta entre a antemodernidade e a modernidade; segundo as suas próprias palavras: «esta maior insistência numa continuidade sem rupturas, por valiosa que seja, tem uma desvantagem, pois ao tentar ultrapassar o abismo que separa uma civilização religiosa do mundo laico em que vivemos actualmente, esquece, mais do que resolve, o grande enigma súbito e a inegável ascensão do secular. […] A secularização significa antes de mais a simples separação entre política e religião, algo que afecta tão fundamentalmente ambas que nada parece menos provável do que essa transformação gradual das categorias religiosas em conceitos seculares, cuja realidade é defendida pelos partidários de uma continuidade sem rupturas» (*Hannah Arendt*, 1968: 83).

muito, uma diferença de grau e não de substância, não sendo, por isso, a segunda mais do que uma versão secularizada da cultura medieva.

Seguindo este raciocínio, a perspectiva löwithiana vai encetar uma crítica da modernidade visando mostrar a sua ilegitimidade, falsidade, com base na crise da ideia de progresso. Isto é, a argumentação desenvolve-se de forma a que o momento presente surja como epicentro, na medida em que, por um lado, a crise que vivenciamos «foi» determinada pelo falhanço das promessas do «passado» e, por outro, o «futuro», irá depender da vontade que o momento presente possui para solucionar a crise (*Manuel Menezes,* 2001)[51]. Dito de outro modo, o não cumprimento das promessas e a consequente desilusão, desencantamento (*Entzäuberung*) devem-se à «[…] amálgama de fé e razão [que perpassa a modernidade], em evidente contradição com as teses iluministas de crítica dos idola, dos "preconceitos". Ao mostrar a paradoxal coexistência dos *idola* (da fé, mitos, etc.) com a razão – é esse o fundamento da tese da secularização –, Löwith pretende sustentar que a razão está subordinada, a um nível subterrâneo e profundo, à teologia cristã[52]. Mais ainda, qualquer crítica rigorosa das auto-apresentações da modernidade teria de fundamentar-se no reconhecimento de tal subordinação, de cuja destruição se poderia esperar o encerramento da crise originada nela "dialéctica do progresso"» (*Bragança de Miranda*, 1994: 243; 1998; 2000-a; 2002-b).

Apesar de amplamente aceite, uma via possível, para debelar as dificuldades presentes na argumentação da tese da secularização e, de um modo geral, em várias teorias que preconizam o fim e a superação – no discurso – da modernidade[53], é-nos apresentada por *Hans Blumenberg*. O contributo deste autor é de extrema importância, porquanto a refutação que enceta das teses da secularização[54], nomeadamente da tese löwithiana, evidencia algumas das suas debilidades, i.e., as mesmas, apesar do seu interesse, não são suficientes para campear a complexidade que perpassa a experiência moderna. Na óptica deste autor, a apreensão da modernidade enquanto

[51] Neste texto, procurámos encetar uma crítica das leituras historicistas, deterministas da modernidade das quais nos distanciamos e que, na sua dimensão pós-moderna, têm vindo a proclamar o óbito ou, mais precisamente, os óbitos da condição que é nossa, como se transportássemos um féretro sem o saber. Sobre este aspecto, cf. especificamente o ponto 3.1.

[52] A tese löwithiana procura, em última instância, demonstrar que o âmago da cultura moderna se encontra, originalmente, no Cristianismo. Sobre este aspecto pode-se cf. *Wolfhart Pannenberg* (1996).

[53] Na acepção de *Bragança de Miranda*, «[...] *superar no discurso* tem sido o *divertissement* do século, sobrecarregado de interpretações sobre a "vida" e o "tempo", negando sempre ambos» (1998: 38).

[54] A tese blumenbergiana foi apresentada pela primeira vez em 1962, no Sétimo Congresso Alemão de Filosofia, adoptando a sua forma mais elaborada, em 1966, no trabalho *Die Legitimität der Neuzeit*.

versão secularizada do cristianismo, volve-se problemática, porque ao desenvolver a sua argumentação em torno da existência de num elemento continuum (que se transmuta) entre os discursos e as práticas antemodernos e modernos[55], para além de não captar as diferenças existentes entre as ideias cristã de *parousia/adventus* (de carácter transcendente) e moderna de *progresso* (imanente)[56], não consegue capturar o elemento inovador que perpassa os últimos, visto a novidade dos mesmos se encontrar na *auto-afirmação* (*Selbstbehauptung*) do homem moderno, na responsabilidade do ser humano pelo seu próprio destino.

Tendo subjacente um quadro onde se plasma um novo modo de o ser humano se relacionar com as suas condições de existência, a *selbstbehauptung* – enquanto processo positivo – vai ser capturada como «um *programa existencial* de acordo com o qual o homem posiciona a sua existência numa situação histórica, indicando para si próprio como lidar com a realidade que o envolve e que uso fazer das possibilidades que se descerram. Na compreensão humana do mundo e nas expectativas, contribuições e representações elaboradas a partir dessa compreensão, emerge uma mudança expressiva cujo significado não remete para uma soma de acontecimentos da experiência, mas antes para uma síntese de coisas dadas como garantidas de antemão [*Präsumptionen*], que por sua vez determinam o horizonte de experiências possíveis, a sua interpretação e envolvimento do 'a priori' do significado do mundo para o homem» (*Hans Blumenberg*, 1976: 138, sublinhado nosso). Emergindo, então, como uma tentativa de resposta face às reivindicações conexas com a omnipotência divina (próprias do pensamento nominalista)[57], constitui-se como elemento diferenciador moderno em relação aos discursos e às práticas que lhe precederam e, em última instância, como argumento para a legitimidade da modernidade. De acordo com esta argumentação, mau grado a consciência da diminuição da importância assumida pela

[55] Segundo a sua acepção, o modo como as leituras deste viés compreendem a história pode, até certo ponto, ser comparado a uma tentativa de racionalizar o que, segundo o entendimento moderno, era originariamente irracional; situação essa que, em última análise, colocaria em causa a legitimidade da reivindicação moderna quanto ao seu contributo para a auto-realização do homem (*Hans Blumenberg*, 1976: 378).

[56] De acordo com a sua argumentação, existem diferenças formais, mas, por isso mesmo, manifestas entre a escatologia cristã e a ideia de progresso, que impedem a apreensão deste como sendo uma versão secularizada daquela. Enquanto a primeira remete para um evento transcendente e heterogéneo em relação ao tempo histórico; o segundo, por sua vez, reflecte um desenvolvimento imanente dentro da história (*Hans Blumenberg*, 1976: 30).

[57] No fundo, a leitura blumenbergiana sustenta que a *auto-afirmação* consubstancia a via por intermédio da qual o homem moderno buscou solucionar as aporias decorrentes dos intentos cristãos de reconciliar a existência de um Deus omnipotente e benevolente com um mundo finito perpassado pelo sofrimento.

esfera religiosa ao nível da regulamentação da experiência moderna, a mesma não é justificada com base num continuum transmutado – um processo de secularização[58], mas sim por intermédio de uma reorganização da experiência onde passa a predominar a *selbstbehauptung* como elemento regulador – imanente – da acção humana[59], evidenciando as condições de possibilidade do humano pela constituição do mundo.

Consequentemente, segundo a argumentação blumenbergiana, o futuro que decorre da moderna ideia de progresso[60], não deve ser captado como sendo um resquício da escatologia cristã (estando neste caso dependente de intervenção transcendente), mas sim como o produto de um processo imanente de auto-preservação, desenvolvimento, onde o ser humano se assume como actor principal que, por intermédio do conhecimento de si, de uma vontade de verdade reequacionada (na acepção foucauldiana), se governa a si próprio, ou seja, «todos aqueles movimentos dos séculos XV e XVI, e que tiveram a Reforma como expressão e resultado máximos, poderiam ser analisados como uma grande crise da experiência ocidental da subjectividade, e como uma revolta contra o tipo de poder religioso e moral que deu forma, na Idade Média, a esta subjectividade. A necessidade de ter uma participação directa na vida espiritual, no trabalho de salvação, na verdade que repousa nas Escrituras – tudo isto foi uma luta por uma nova subjectividade» (*Michel Foucault*, 1982-a: 236)[61].

---

[58] Na acepção de *Hans Blumenberg* «o que ocorreu, principalmente, no processo que é interpretado como secularização, […] deve ser descrito não como a *transposição* de conteúdos verdadeiramente teológicos para uma secularização alienada das suas origens, mas antes como a *reocupação* de respostas [dadas pelo absolutismo teológico medieval] que ficaram vagas e cujas perguntas correspondentes não podem ser eliminadas» (1976: 65). Neste sentido, a auto-afirmação humana pode ser captada como uma reacção radical à insuportabilidade decorrente de um absolutismo teológico segundo o qual a «salvação individual se encontrava dependente de uma fé vedada à escolha pessoal do indivíduo» (1976: 137).

[59] Neste sentido, como já referimos, a perspectiva blumenbergiana defende que as fontes relativas à ideia de progresso devem ser perscrutadas imanentemente e não transcendentalmente. Isto é, contrariando a tese löwithiana, *Hans Blumenberg* (1976) defende que essa ideia (apesar de influenciada pelo discurso cristão) deriva, sobretudo, da acção humana imanente e não de uma vontade transcendente.

[60] Embora já subentendido do até agora exposto, interessa realçar que com o conceito de progresso surgiu «primeiro quase automaticamente, uma importante mudança na compreensão do Tempo, a emergência do futuro elevado à hierarquia anteriormente ocupada pelo Presente e pelo Passado» (*Hannah Arendt*, 1978: 168).

[61] Pensamos ser correcta a asserção da proximidade existente entre o referido e a tese baumaniana do *Deus absconditus* que se retira do visível, das preocupações primas que perpassam a experiência. Retiro esse que, em última instância, se constituiria como o propulsor máximo para o desencadear da confiança na acção humana; sobre, este aspecto, pode-se cf. *Zygmunt Bauman et all* (2001).

Deste modo, apesar de *Hans Blumenberg* aceitar uma experiência moderna secularizada[62], rejeita-a enquanto secularização[63] do cristianismo o que, parecendo à partida de somenos importância se revela, por último, primordial na distinção entre antemodernidade e modernidade, dado que «enquanto no cristianismo os seus princípios de fundamentação transcendental impõem que a "*consumação dos tempos*", i.e., da história, seja garantida do exterior (pela divindade), por seu turno, "a ideia de progresso", que metonimicamente indicia nesta argumentação a modernidade, assenta numa visão imanente da história humana, ou seja, na capacidade própria do homem de dominar a totalidade das condições do seu agir livre (sendo portanto interior à experiência). Enquanto a primeira é uma experiência da *salvação*, a segunda é uma experiência da *emancipação*» (*Bragança de Miranda*, 1994: 246, sublinhado no original; 2002-b: 11). Emancipação, nomeadamente em relação à tutela de autoridades externas que *falando em nome de…*, de acordo com o discurso do filósofo da autonomia (*Immanuel Kant*, 1724-1804)[64], colocavam o homem numa situação de menoridade. Por isso, toda e qualquer tutela não deveria ser tolerada[65], devendo, isso sim, apostar-se na regência de si próprio (sustentada na razão) de modo a transmutar-se no dono do próprio destino. Esta tarefa, sendo num primeiro momento incumbência de uma minoria conhecedora da verdade (dos filósofos)[66], deveria emergir, *a posteriori*, não só como um direito, mas também e fundamentalmente como uma

[62] Podendo a mesma se apreendida, como momento a partir do qual o «[…] mundo e a sociedade entram, pela primeira vez, nos projectos racionais da compreensão humana, o que significa fundamentalmente que o mundo e a sociedade fogem à tutela exclusiva da Igreja e da religião, isto é, começam por si mesmos a projectar por meios racionais o seu próprio futuro» (*Baptista Pereira*, 1990: 43; 1990-a).

[63] Foi em Münster que, pela primeira vez (nos inícios do século XIX), o vocábulo *secularização* foi utilizado, associado à diminuição do poder sócio-político-económico da Igreja. Durante esse mesmo século, começou a ser amplamente divulgado em França, na escola de Victor Cousin. De um ponto de vista diacrónico, é largamente aceite que a secularização possa ser entendida como indiciando «[…] um longo processo, através do qual tanto a vida privada como a pública são afectadas pelo desaparecimento dos laços religiosos, atitudes para com a transcendência, expectativas de uma vida após a morte, performances rituais e modificações significativas nos discursos» (*Hans Blumenberg*, 1976: 3; *Baptista Pereira*, 1990; 1990-a). Para uma análise sinóptica dos diferentes usos do vocábulo, cf. *Rubio Ferreres* (1998).

[64] Sobre este aspecto, vide *Curtis Bowman* (1996).

[65] O paradigma desta máxima – o sujeito burguês livre de qualquer tutela, é apresentado, segundo a acepção de *Theodor Adorno et all* (1947), na obra do marquês de Sade.

[66] *Zygmunt Bauman*, analisando o papel desempenhado pelos filósofos, salienta a importância atribuída aos mesmos pelo discurso kantiano, interconectando-a com a problemática da contingência. Quer dizer, ao serem detentores do conhecimento, constituíram-se não só como a resposta intelectual prima da modernidade face à contingência, mas também, desempenhando um poder pastoral, como os facilitadores da redução da incerteza experienciada pelos restantes membros do corpo social, membros esses, aos quais era necessário extirpar as paixões mediadoras das suas vidas substituindo-as por condutas racionais; sobre alguns destes aspectos, cf. *Zygmunt Bauman* (1991: 29-32).

obrigação do próprio indivíduo, porquanto as acções humanas, não sendo objecto de uma determinação causal, permitiam o exercício do livre arbítrio[67].

Em síntese, o desvanecimento da ordem social pré-ordenada divinamente e a consequente «destruição da confiança no mundo [por ela produzida, ao propugnar o ultrapassar do limiar epocal] tornou [o homem], pela primeira vez, um ser criativo activo, libertando-o de um posicionamento passivo, desastroso, que lhe era próprio» (*Hans Blumenberg*, 1976: 139)[68]. Por outras palavras, como assinalam uma miríade de autores, na condição moderna, com a progressiva dessacralização da vida e, consequente, enfatização da autonomia humana e despertar do humano enquanto agente social, emerge uma construção histórica intramundana. O mundo passa a ser um produto da acção e sujeito a esta, e o que anteriormente era predeterminado secretamente, ao converter-se em decisão, é transladado para a responsabilidade do indivíduo[69]. Em última instância, de uma visão onde o mundo era visto como sendo algo adquirido, passa-se para uma outra onde a transformação do mesmo assoma como possibilidade, porquanto a partir do momento em que transmuta a contingência em destino, o humano elide a transcendência enquanto elemento operador do seu futuro, ou seja, «[…] pela primeira vez somos responsáveis pela constituição do mundo e não apenas pela sua gestão» (*Bragança de Miranda*, 1997: 46-7; *Hannah Arendt*, 1958; *Hans Blumenberg*, 1976; *Ulrich Beck et all*, 1990; *Alain Touraine*, 1992; *Peter Wagner*, 1995; *Josetxo Beriain*, 2003)[70]. No entanto, tal face de Janus, a

---

[67] Na acepção de *Curtis Bowman* a autonomia não é algo inato, «não é algo que nós possuamos desde o nascimento. A autonomia é, então, para Kant, um empreendimento a ser realizado que, no entanto, pressupõe a liberdade prévia do indivíduo. Isto é, podemos ser livres e não sermos autónomos. Kant sustém que já somos livres no sentido em que as nossas acções não são determinadas causalmente pelo mundo que nos envolve, i.e., possuímos livre arbítrio. Mas, ser autónomo é mais do que possuir livre arbítrio: significa, igualmente, definir os fins que desejamos atingir e escolher os meios apropriados para os alcançar. Assim, é possível ser-se livre e ainda não autónomo, uma condição denominada por Kant de heteronomia. Visando a explicitação desta ideia, Kant afirma que as crianças são livres, visto, possuírem livre arbítrio, […] contudo, não são autónomas porque dependem de outros, usualmente, dos seus familiares, para a sua orientação e assistência. As crianças são, numa palavra, imaturas. Elas encontram-se num estádio de desenvolvimento rudimentar, não tendo ainda alcançado a autonomia, i.e., a maturidade» (1996: 3).

[68] Segundo a asserção de *Antonio Negri et all* a dimensão revolucionária do processo residiu no facto de os «poderes da criação», até aí adstritos em exclusivo ao Céu, terem sido trasladados para a Terra, trasladação essa que, em última instância, traduz a «descoberta da plenitude do plano da imanência» (2000: 91). A descoberta desse plano, e não a simples recusa da transcendência, sinaliza, em última análise, a reterritorialização dos «poderes de criação» no mundo visível.

[69] No âmbito deste novo quadro ganhava, então, cada vez mais força a ideia de que a «história não exprime a vontade de Deus, sendo o resultado das lutas activas e da criatividade dos próprios seres humanos» (*Anthony Giddens*, 1995-a: 44).

[70] De acordo com *Niklas Luhmann*, o inesperado, inexplicável, desconhecido (anteriormente trabalhados no âmbito da esfera religiosa visando a sua apropriação em termos familiares), passam a ser explicados em novos moldes, porquanto «[...] os resultados inesperados passam a ser

obliteração desencadeada pelos modernos no respeitante à esperança escatológica antemoderna no além, acabaria por conduzir a que a função desempenhada pela mesma, fosse substituída pela «programação da espera» (*Bragança de Miranda*, 1998), programação essa, desencadeada por intermédio da exorbitação da *selbstbehauptung* que, ao reocupar – aqui e agora – o lugar deixado em aberto pela transcendência nas condições de existência, propiciaria a leitura da situação contingencial em novos moldes.

compreendidos, já não simplesmente como um aspecto da cosmologia, uma expressão dos significados obscuros da natureza ou das intenções enigmáticas de Deus, mas, essencialmente, como uma consequência das nossas decisões» (*Niklas Luhmann*, 2000: 96).

2.1 – Ante o Desaparecimento dos Fundamentos: Que Acção Humana?

> «Quando afrouxam as ligações fortes e forçadas que caracterizavam o mundo antigo tudo se torna problemático, tenso»
>
> (*Bragança de Miranda*, 2002-b).

O processo em análise, só foi possível na medida em que a unidade da experiência antemoderna, assegurada pela existência dos fundamentos onde: o «[...] transcendente e imanente estavam fundidos num conjunto de figuras solidificadas» (*Bragança de Miranda*, 1994: 74). Não havia outra origem e razão para o mundo que não fossem a vontade de Deus, ou dos deuses, e outra razão para o homem que não houvesse sido o arbítrio divino. Esta unidade, ao ver questionada a sua legitimidade, deu lugar, com a emergência da modernidade e, por consequência, das «práticas divisionárias da razão moderna» (*Barry Smart*, 1993), a uma experiência fragmentada marcada pela «desligação generalizada da matriz medieval» (*Bragança de Miranda*, 2002-b), pela cesura para com a tradição. Cesura essa, evidenciada por uma nova experiência onde o ser humano aparece como um estranho face à ordem antemoderna, estranho no sentido schütziano, porquanto começa a questionar tudo aquilo que parecia ser inquestionável para essa mesma ordem[71]: a força explicativa das respostas anteriores desapareceu, no entanto, as questões mantiveram-se, devendo, por isso, ser obrigatoriamente respondidas.

Por conseguinte, assiste-se ao emergir de posicionamentos vários que, indiciando uma deslocação da verdade, revelam a constituição de uma nova cosmogonia, nomeadamente: o heliocentrismo do cosmos (Copérnico, Galileu)[72]; a

[71] Sobre este aspecto, cf. *Alfred Schütz*, *apud Zygmunt Bauman* (1997).

[72] Para além da ou, melhor, como consequência da reconhecida ênfase dada, no *Saggiatotore* (1623), à matemática como instrumento da busca da verdade (porquanto o livro da natureza tinha subjacente essa linguagem que, uma vez conhecida, permitiria o conhecimento total do funcionamento do universo), a importância do contributo de *Galileu Galilei* (1564-1642), para a emergência de uma nova concepção do espaço já não totalmente sacralizado, é referenciada por *Michel Foucault* (1967) – «este espaço de disposição, de fixidez [espaço medieval], foi aberto por Galileu. O escândalo profundo suscitado pelas suas investigações não foi o facto de ter descoberto, ou melhor, redescoberto que a Terra girava à volta do Sol, mas na constituição do conceito de infinito e, o que é implícito, de um espaço infinitamente aberto. Num espaço desses, os lugares da Idade Média acabam por se dissolver; um lugar de uma coisa não passava afinal de apenas um ponto do seu movimento, assim como a estabilidade dessa coisa não

busca de um método que assegurasse a certeza – emergindo o *cogito, ergo sum* como instrumento capaz de validar o conhecimento (Descartes); a interpretação mecanicista do universo (Newton) assente na lei universal do movimento, sustentada na metáfora da máquina relógio (não digital) que acabaria, em última instância, por «eliminar» Deus enquanto força motriz do mundo[73]. Avanços esses que, não obstante a sua inolvidável importância, deram azo a novas incertezas, porquanto, «o carácter problemático da experiência moderna está em ter derrubar os fundamentos em que assentava a autoridade da tradição, como condição de liberdade e de autonomia, mas também sem poder escolher outro caminho, pois cada novo caminho decai em "tradição"» (*Bragança de Miranda*, 1994: 35).

Ainda que algo radical, como iremos ver, aceita-se a asserção partilhada por vários discursos de que, em reposta à ausência de fundacionismo, a razão viria a «reocupar» o lugar deixado vago por Deus, sobrepondo-se o amor pela verdade ao, até aí predominante, amor por Deus: «a ideia de modernidade substitui, no centro da sociedade, Deus pela ciência, remetendo, na melhor das hipóteses, as crenças religiosas para o interior da vida privada» (*Alain Touraine*, 1992: 22; cf. *Peter Wagner*, 1995: 42-3), ou, ainda de um modo mais radical, para o «reino do irracional» (*Barry Smart*, 1993)[74]. O que até aí era aceite como evidente (as ligações não eram problemáticas), inquestionável[75], ao ser compreendido como sendo, essencialmente, um constructo da palavra, do discurso (uma invenção humana)[76], começa a ser

---

passava afinal da infinita desaceleração do seu movimento. Por outras palavras, Galileu e todo o século dezassete foram os primeiros de todo um movimento que substituiu a localização pela extensão».

[73] A cultura ocidental viria a ser influenciada de um modo apodíctico pela leitura newtoniana, dando origem a uma «[…] cosmovisão qualitativa e reducionista segundo a qual o Universo físico seria o análogo de um vasto mecanismo, rigorosamente concatenado, analisável com ilimitada precisão e, por conseguinte, plenamente controlável e previsível. [… Cosmovisão essa, que reflectia] uma ambiciosa aspiração por uma totalização maquínica da realidade fenomenal que, como se sabe, logo virá a encontrar sua *hybris*» (*Alberto Oliveira*, 1995: 3; *Ilya Prigogine et all*, 1979).

[74] Como iremos ver, o referido, de modo algum, significou uma elisão pura e simples da influencia exercida pelo discurso e práticas religiosas pois, como assevera *Barry Smart*, «[…] se os elementos sagrados ou religiosos e as formas de vida tradicionais foram desvalorizados ou substituídos, eles não desapareceram, tendo, em vez disso, sido, quando muito, marginalizados, escondidos ou ocultados pelas "forças relativizadoras da modernização"» (1993: 141).

[75] Ou era questionado de forma muito prudente, dissimulada, porquanto, apesar de a lógica e os factos influenciarem positivamente esse questionamento, o que predominava era a conformidade ideológica com o dogma oficial.

[76] No âmbito deste quadro, referindo-se ao *nihilismo*, *Bragança de Miranda* refere que o mesmo «é um efeito da descoberta de que tudo o que era primeiro e último, onde decorria o agir humano, é afinal apenas um efeito de palavra. Ou seja, tudo o que era sagrado aparece como um invenção humana. […] Visto de um ponto de vista positivo, afirma a cidade humana, a *polis*, como espaço de imanência onde tudo se joga» (1998: 149-150). Para uma análise mais aprofunda da reacção humana a esta constatação, cf. capítulo III, em especial o ponto 3.2.

questionado[77] – as ligações não problemáticas, as certezas (filosóficas e teológicas) começam a ser problematizadas. Em suma, o desaparecimento do fundamento constituiu-se como condição *sine qua non* para a emergência das condições de existência modernas mediadas pelo agir livre. Com a desligação da garantia transcendente, o que era sólido, ao se volatilizar, conduz à descentração, desagregação, apagamento, do *nome* e da *imagem* de Deus enquanto centralidade[78] e o *agapē*, símbolo da ligação entre o homem e Deus (ilustrada pela comida/comunhão fraternal das primeiras comunidades cristãs), vai sendo, progressivamente, substituído por uma miríade de imagens que terão de ser novamente reordenadas/ligadas – interiormente – no quadro da estrutura racionalista[79]. As ligações – anteriormente forçadas – passam a ser permanentemente negociadas, contratualizadas (racionais, voluntárias)[80], volvendo-se discursivas, e os saberes começaram a «lutar» uns contra os outros, ou seja, segundo a perspectiva de *Bragança de Miranda* (2002-b), as ligações transmutam-se na questão política por excelência, pois, o humano, não se limitando mais a «herdar ou sofrer as ligações», passa a ser responsabilizado pelo modo como as mesmas passarão a ser tecidas. No fundo, segundo a acepção de

[77] O questionamento é referido por vários autores que, socorrendo-se da metáfora do livro, enquanto comunicação divina direccionada para o homem, afirmam: o «[...] mundo era comparado a um livro escrito por Deus com um discurso parcialmente ilegível; e os Protestantes, filósofos e cientistas começaram a lê-lo, imediatamente, em vieses distintos» (*Niklas Luhmann*, 1988: 101); «[…] a metáfora do livro da natureza ganha uma nova variante, precisamente contra a erudição e presunção excessivas, dado que o texto do livro não estaria escrito numa língua estrangeira que nós não pudéssemos compreender mais do que a partir de fora, de um modo empírico, mas antes num sistema de signos que, em princípio, mais do que aprendido, pode ser encontrado por qualquer pessoa em qualquer lugar. Daí que Deus já não fale numa linguagem que nos é estranha, como fizera nos documentos revelados, i.e., numa linguagem reservada sempre aos escribas e que dependia da sua interpretação, mas sim por um meio acessível, por natureza, a todo o homem» (*Hans Blumenberg*, 1981: 105-6); no concernente às várias análises de que os textos bíblicos foram alvo, pode-se cf. *Baptista Pereira* (1990-a). No fundo, encontramo-nos face à tensão que opõe uma interpretação do mundo, que toma por base o texto sagrado, a uma outra que, sustentada num olhar micro e/ou telescópico, numa observação mediada pela técnica, que torna visível o até aí invisível, refuta a primeira acepção. Tensão esta, tão mais evidente quanto nos damos conta de «que o mundo pudesse conter coisas escondidas e inacessíveis à capacidade óptica natural do homem, não somente a espaços e provisoriamente, mas definitivamente, era uma ideia desconhecida para o mundo antigo e para a Idade Média e impossível segundo as suposições filosóficas existentes na altura (*Hans Blumenberg*, 1976: 364-5).

[78] De acordo com a interpretação de *Bragança de Miranda*, pode referir-se que «o mundo antigo tinha Deus no centro. Esvaziado esse lugar, surge o nada, mas o centro não desaparece, fica como que um abismo que atrai "inexplicavelmente" para si tudo e todos» (1998: 135-136); de modo próximo, pode-se acrescentar, segundo *Hans Blumenberg*, que «o mundo mecânico perfeito do Deísmo excluiu, de facto, Deus do curso do mundo e da história, após colocar em causa a Sua criação mecânica e, isto, acabaria por se tornar um instrumento de defesa contra o absolutismo teológico» (1976: 217).

[79] Segundo *Sánchez Ron* dá-se a «transposição da "propriedade", do conceito e estudo da Verdade, da religião para a ciência, dos teólogos e sacerdotes para os cientistas e filósofos. A sociedade laica arrebatou o património da verdade absoluta à Igreja Cristã» (1998: 25)

[80] Partindo do pressuposto de que o contrato implica a igualdade, autonomia das partes, seria interessante perscrutar até que ponto, na condição moderna, se assiste – mediatamente – ao reaparecimento de ligações forçadas.

Hannah Arendt, um dos primeiros problemas com que os modernos se depararam foi o de saber como «conduzir os assuntos humanos sem a ajuda de um Deus transcendente» (1978: 227).

No mesmo percurso, em que o derrube dos fundamentos se constitui como condição prévia para a liberdade e autonomia do indivíduo[81], o conforto, protecção, segurança, certeza, presentes na experiência antemoderna onde o «outro» facilmente poderia tornar-se familiar (devido ao conjunto significativo de vínculos que a determinavam, à densa sociabilidade característica da mesma)[82], começam a ser minados numa sociedade moderna: imensa, homogeneizante e individualista onde os medos e as angústias recrudescem e onde, por consequência, a dimensão contingente – surgindo como o resultado da libertação – se torna cada vez mais patente, evidenciando o lado negativo da autonomização do indivíduo[83]. Isto é, a análise da dissolução de sociabilidades antemodernas patenteada pela fragmentação das tradições e das comunidades de suporte, exige que tomemos em consideração não só as mediações positivas, como também as mediações negativas que perpassam este processo, visto que o deslaçamento, a «ruptura com os vínculos tradicionais significa a libertação do indivíduo em relação a controlos e obrigações anteriores. Mas, simultaneamente, anulam-se, também, aquelas condições que imbuíam a sociedade antemoderna de abrigo e segurança. [Destarte,] no transcurso da secularização [...] acabam por se dissolver muitos referenciais que davam ao indivíduo uma visão do mundo, um contexto produtor de sentido, um ponto de ancoragem no cosmos mais global» (*Ulrich Beck et all*, 1990: 87; *Ulrich Beck*, 1995).

Das múltiplas certezas que se foram perdendo, pode-se referenciar as conexas com as esferas da *religião* e da *razão*. Em consequência da emergência da dúvida na esfera da crença, na primeira, segundo *Hannah Arendt* (1958), o ser humano, com a perda da força política anteriormente adstrita à *certitudo salutis* (certeza da

---

[81] A viabilidade desta estava, necessariamente, dependente da eliminação dos constrangimentos impeditivos do movimento do sujeito – «os primeiros sólidos a derreter e os primeiros sagrados a profanar eram as lealdades tradicionais, os direitos costumeiros e as obrigações que atavam os pés e mãos, impediam os movimentos e restringiam as iniciativas. Para poder construir seriamente uma nova ordem (verdadeiramente sólida!) era necessário primeiro livrar-se do entulho com que a velha ordem sobrecarregava os construtores» (*Zygmunt Bauman*, 2000: 10).

[82] O que não invalida, como referimos supra, que o *quia voluit*, ao estruturar a experiência antemoderna, acabasse por produzir uma experiência radicalmente contingente.

[83] «A afirmação da autonomia humana está, em princípio, ligada à pluralidade e imprevisibilidade de resultados no uso da autonomia» (*Peter Wagner*, 2001: 50). A correlação autonomia – domínio, irá emergir, segundo *Peter Wagner*, como resposta a esta questão e será no modo como essa correlação se vai estabelecer que vai residir a ambivalência da modernidade.

salvação)[84] e o consequente desapossar da dimensão imortal da vida[85], vira-se para si próprio (assistindo-se à emergência de um destino socialmente construído), porque, apesar da incerteza, se a salvação era uma possibilidade, deveria ser perscrutada no próprio homem o que, em última análise, propugnou, segundo a perspectiva arendtiana, um redobrado zelo na prática de boas acções[86]. Uma linha discursiva similar é-nos, também, apresentada por *Richard Rorty* (1989), para quem o declínio da crença nas recompensas *post mortem* em vez de conduzir ao enfraquecimento das sociedades liberais acabaria por reforçá-las. Na sua acepção, apesar de muitos dos discursos das centúrias de setecentos e oitocentos advogarem ser essa crença uma condição essencial para o bom funcionamento da sociedade, face ao abalamento da *certitudo salutis*, contrariamente à desagregação vaticinada, assistiu-se a um robustecimento resultante da emergência da «esperança social», i.e., «[…] a disponibilidade para suportar o sofrimento em prol de recompensas futuras podia ser transferida das recompensas individuais para as recompensas sociais, das esperanças

[84] Daí a autora considerar num outro texto que «[...] a perda da crença em vidas futuras é politicamente, embora não espiritualmente, a diferença mais significativa entre o nosso tempo e os tempos passados. E essa perda é definitiva, pois por muito religioso que o nosso mundo volte ainda a ser, ou por muita fé autêntica que nele exista ainda, ou por muito profundamente que os nossos valores estejam ainda enraizados nos nossos sistemas religiosos, o certo é que o medo do inferno já não se conta entre os motivos capazes de impedir ou de estimular os actos da multidão» (*Hannah Arendt*, 1968: 148).

[85] Das várias consequências associadas a esta questão, gostaríamos de assinalar, por um lado, a emergência da morte como problema, ou seja, na «morte tradicional» a *certitudo salutis* desproblematizava a morte na medida em que a associava à ressurreição, desproblematização essa que pode ser melhor captada pela expressão feliz de *Philippe Ariès* (não obstante as críticas de imagem idealizada/unilateral da morte que lhe é endereçada por alguns autores, nomeadamente *Norbert Elias*) segundo a qual no transcurso da Idade Média as pessoas morriam em paz e com serenidade. Mas, com a «morte moderna» assiste-se à emergência da «ideia de que somente se teria uma vida para viver e de que as oportunidades perdidas eram irrecuperáveis e, por consequência, gera-se o medo da morte» (*Zygmunt Bauman et all*, 2001: 172); não querendo isto significar a inexistência do medo num momento anterior, conexo, não com a morte enquanto fim, mas com o momento do julgamento do percurso terreno (convém lembrar o medo terrífico propugnado pela morte súbita, visto a mesma transportar consigo a possibilidade de morrer em estado de pecado mortal) e que, de acordo com a opinião de *Hannah Arendt* (1978), diminui em paralelo com «a perda da crença». Por outro lado, outra das consequências deste processo foi, na acepção de *Michel Foucault* (1967), a importância cada vez maior que, a partir do século XIX, a cultura ocidental passou a atribuir às práticas cultuais dos mortos – «era natural que, num tempo em que se cria realmente na ressurreição dos corpos e na imortalidade da alma, não se preocupassem em demasia com os despojos do cadáver. Contrariamente, no momento em que já não se crê com tanta segurança que se tem uma alma ou que o corpo alguma vez recupere a vida, é talvez importante assegurar maior atenção ao corpo morto, que é, em última instância, o único traço da nossa existência, quer no mundo quer na linguagem». Num texto posterior (1974), a emergência deste fenómeno é associada pelo autor a razões político-sanitárias, cf. *Michel Foucault* (1979-a: 89-90).

[86] Aqui, apesar de a esperança na salvação ainda desempenhar, segundo a perspectiva arendtiana, um papel significativo, o seu quadro de estruturação é significativamente distinto do existente na antemodernidade, na medida em que passa a ser regulamentado imanentemente, encontrando-se, agora, dependente da vontade e acção humanas. Encontramo-nos face a uma «*escatologia imanente*» que, na opinião de *Manuel Fraijó* (2000), evidencia a intensificação da preocupação com a experiência quotidiana, que se dá em paralelo com a menor importância da vida após a morte. No entanto, a menor importância assumida por esta não invalida o surgimento, esporádico, de respostas técnicas modernas, visando resolver a questão antemoderna da salvação.

de cada um relativamente ao paraíso para as esperanças de cada um relativamente aos seus netos. [… Transferência essa, que se traduziria numa esperança social] de que a vida acabará por ser mais livre, menos cruel, com mais lazer, mais rica em bens e em experiência, não apenas para os nossos descendentes como também para os descendentes de qualquer pessoa» (*Richard Rorty*, 1989: 117-8).

Na segunda, a perda da certeza, presente nos discursos baseados nos sentidos e na razão – caos epistemológico (segundo a acepção de *Ilya Prigogine et all*, 1979) e, por consequência, a perda da certeza na verdade revelada pelos sentidos[87], conduz – dado o cepticismo puro e a reversão ao discurso cristão se mostrarem inapropriados – à excrescência da confiabilidade no fazer humano[88] – só o produzido, fabricado pelo próprio homem poderia ser conhecido com exactidão. Seria esta confiança na esfera da fabricação (assistindo-se à transubstanciação do ser humano num ser demiúrgico) e, a consequente, cedência à tentação da *hubris* que, na acepção de *Hannah Arendt*, viria a constituir-se como o motor propulsor do desenvolvimento ocorrido desde a centúria de setecentos até à actualidade. Mas, de forma negativa, seria, igualmente, essa mesma confiança que, em última análise, acabaria por conduzir «[…] inevitavelmente a um completo absurdo; um absurdo que é resultado da noção de que posso optar por fazer o que bem me apeteça, que a consequência terá sempre algum tipo de "sentido"» (*Hannah Arendt*, 1968: 102).

Noutros termos, face ao desaparecimento dos fundamentos base da experiência Ocidental, o ser humano (assumindo uma nova atitude para com a temporalidade) teve de inventariar – imanentemente – novas estratégias para lidar com o medo decorrente da nova situação contigencial em que se encontrava. Situação essa, marcada por novos traços, se comparada com a «crise» antemoderna, porquanto, a «transmigração da negatividade para o interior da experiência», ao acarretar a emergência do negativo segundo uma matriz generalista e esperada, justifica, possibilita, em última instância,

[87] Num outro texto *Hannah Arendt* atribui a esta perda uma importância máxima, afirmando que «a experiência fundamental subjacente à dúvida cartesiana foi a descoberta de que a terra, contrariamente ao que nos dizia a experiência directa dos sentidos, gira em volta do sol. A Idade moderna teve início quando o homem, com a ajuda do telescópio, voltou os seus olhos corpóreos para o universo – que até então havia sido alvo de longa especulação: ver com os olhos da mente, ouvir com os ouvidos do coração e conduzir-se pela luz da razão interior – e percebeu que os seus sentidos não estavam ajustados ao universo, que a sua experiência quotidiana, longe de poder constituir o modelo de recepção da verdade e da aquisição do saber, era fonte constante de erros e ilusões. Após esta desilusão […], a suspeita começou a perseguir por todos os lados o homem moderno» (1968: 68-69).

[88] Na acepção de *Hans Blumenberg*, «o poder para prever eventos, para os antecipar, para os alterar ou produzir, demonstra o traço de auto-confiança que a incipiente ciência moderna possuía sobre si própria» (1976: 209).

a permanente busca de controlo, domínio e segurança que perpassa a experiência moderna (*Bragança de Miranda,* 1994; 1997). Deste modo, a partir do momento em que as más ligações ou desligações são interiorizadas (o mal já não está fora ameaçando permanentemente o interior), assiste-se a uma tentativa – fátua? – de localizar, circunscrever, programar o mal que está dentro, a uma busca do «isolamento da experiência»[89]. Segundo *Bragança de Miranda*, «isto significa que o modo dominante é o real, o racional, a ligação contratual. Mas, nas suas margens, está a violência, a loucura, a ficção, o crime [modos menores], daí, a razão de todo o esforço de circunscrição, seja por isolamento asilar, seja por antecipação das ciências sociais (numa espécie de terapêutica generalizada de antecipação de onde possa surgir o mal), seja pela formação positiva do sujeito racional pela pedagogia etc.; por todo lado, essa ameaça que se faz sentir no próprio interior no modo maior da razão ou do real também ele se vai dividir de uma forma muito precisa dentro da experiência […], deixando um espaço para o irreal, a violência, a paixão, o desejo, a loucura campearem, que é o espaço da estética, da arte, da criatividade, da genialidade, entre outros» (2000: 7).

Falámos, em tentativa fátua, porquanto, a confiabilidade na fabricação humana (com tudo o que lhe é inerente), não evita a contingência, porque, «quanto mais tentamos colonizar o futuro, maior é a probabilidade de ele nos causar surpresas» (*Anthony Giddens*, 1995-b: 76), ou, num outro discurso, «[...] nada acontece com mais frequência que o totalmente inesperado[90]. [Logo], agir no sentido de fazer alguma coisa, ou raciocinar no sentido de "prever as consequências", significa ignorar o inesperado, o próprio evento, uma vez que seria razoável ou irracional esperar o que não passa de "improbabilidade infinita". Mas, como o evento constitui a própria textura da realidade no âmbito dos negócios humanos, no qual o "altamente improvável ocorre regularmente" é altamente irrealista não contar com ele, ou seja, não contar com algo que ninguém pode prever de maneira segura» (*Hannah Arendt*, 1958: 368). Esta argumentação remete para a incerteza relativa, para a falta de garantias seguras que perpassam os negócios humanos modernos – expressas no facto

[89] Fenómeno esse, como iremos ver no próximo capítulo, estudado de modo aprofundado por *Michel Foucault* e que, segundo a acepção de *Anthony Giddens*, pode ser traduzido por «[…] processos interligados de conciliação que separavam as rotinas da vida ordinária dos seguintes fenómenos: loucura, criminalidade, doença e morte, sexualidade, e natureza» (1991: 139).

[90] Num texto posterior a autora reforça esta ideia afirmando que «[…] a característica principal do futuro é a sua incerteza basilar, seja qual for a grandeza do grau de probabilidade que a previsão possa atingir. Por outras palavras, estamos a lidar aqui com coisas que nunca foram, que ainda não são e que podem nunca vir a ser» (*Hannah Arendt*, 1978: 20).

de toda a acção humana (devido à pluralidade que lhe é inerente)[91], introduzir, por um lado, o novo na experiência e, por outro, desencadear processos *irreversíveis* e *imprevisíveis*; o que, por si só, conduz à impossibilidade humana de «[...] desfazer ou sequer controlar *com segurança* os processos que desencadeia através da acção» (*Hannah Arendt*, 1958: 284, sublinhado nosso)[92], daí a consequência lógica de que «só um condicionamento total, ou seja, um completo abolir da acção, poderia alguma vez aspirar a lidar com a imprevisibilidade» (*Hannah Arendt*, 1968: 74).

O enunciado não aponta, no entanto, para um franqueamento da entrada à contingência pura, porque, segundo a argumentação arendtiana, a acção humana contém em si potencialidades que possibilitam a atenuação dos efeitos não desejáveis desses processos. Isto é, *mecanismos de controlo*, designadamente: (i) o *perdão* (com o predomínio da palavra), porquanto, face aos processos irreversíveis, permite desfazer os actos do passado[93]; (ii) a *promessa* e o *cumprimento de promessas*, quando em presença de processos imprevisíveis (valorizando o contrato escrito), visto, possibilitarem – com eliminação parcial do imprevisível – a emergência de alguns laivos de segurança num futuro sempre incerto. Explicitando, o ser humano socorre-se destes mecanismos de controlo, com o intuito de minorar a dimensão contingente presente na sua acção[94].

O referido, no entanto, não significa que os recursos/soluções anteriormente enunciados sejam eficazes quando transmudados para outras esferas, porquanto «a tecnologia e a ciência natural moderna, que já não se contentam em observar ou colher materiais da natureza e imitar-lhe os processos, mas parecem realmente actuar sobre o seu próprio cerne, introduziram aparentemente a irreversibilidade e a imprevisibilidade humanas no reino da natureza, onde não há remédio para desfazer o que foi feito» (*Hannah Arendt*, 1958: 290-1).

---

[91] A acção, que é «a única actividade que se exerce directamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana de pluralidade, ao facto de que homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo. Todos os aspectos da condição humana têm alguma relação com a política; mas esta pluralidade é especificamente condição [...] de toda a vida política» (*Hannah Arendt*, 1958: 20).

[92] A imprevisibilidade (algo a não ser confundido com falta de previsão) inerente à acção, deve-se, segundo *Hannah Arendt* (1958), não só à impossibilidade de prever todas as consequências lógicas de determinado acto, mas também, e essencialmente, ao facto de o verdadeiro significado da história, que se inicia como consequência da acção, ser imperceptível para o próprio actor, ou seja, o seu significado só é passível de revelação com o términos da mesma.

[93] Na acepção da autora, é a «única reacção que não re-age apenas, mas age de novo e inesperadamente sem ser condicionada pelo acto que a provocou e de cujas consequências liberta tanto o que perdoa como o que é perdoado» (1958: 293).

[94] Indiciada pela situação de incerteza relativa, da falta de garantias seguras, na qual a acção livre é levada a cabo.

O lado negativo, minando mediatamente todo o processo, não foi capturado num primeiro momento devido à confiança absoluta na (i) ciência, plasmada na identificação taxativa da verdade com o pensamento científico (mais precisamente, na fé depositada na sua capacidade para descortinar todas as leis que determinavam e regiam a natureza)[95], e na (ii) técnica e, por associação linear, no progresso humano. Isto é, pensamos, ser correcta a asserção de que o enunciado se deve a uma das lacunas presente num número significativo dos discursos modernos, mais precisamente, à confusão erigida entre objectividade científica e certeza de conhecimento. Explicitando, o estabelecimento de uma identificação entre ambas e os exageros depositados na capacidade e potencialidade da razão, acabariam por propugnar a emergência de crises no paradigma científico moderno, visto, o equacionar de muitas das certezas ter conduzido a que, também, as verdades, anteriormente aceites *a priori* como inquestionáveis (mito da infalibilidade científica), fossem postas em causa, evidenciando, em última análise, que o sujeito busca incessantemente um espectro que esvaece quando ele pensa que o toca. Como afirma *Angel Quintanilha*, socorrendo-se de *Karl Popper*, Kant «[…] teve o mérito de compreender a chave da objectividade do método científico, ao assinalar que o sujeito "constrói" a objectividade impondo as suas categorias à experiência. Mas, equivocou-se, ao supor que o conhecimento proporcionado pela física de Newton era não só objectivo, mas também completamente verdadeiro, definitivo e seguro» (1998: 84). Daí a sua conclusão no sentido de, mau grado a ciência moderna nos proporcionar conhecimentos objectivos, os mesmos não podem ser considerados como sendo seguros.

Na sequência da explanação encetada, será, igualmente, de nosso interesse analisar como, no transcurso da modernidade, a contingência foi trabalhada com o objectivo da sua depuração, ou seja, importa explorar os diferentes programas que, com o intuito de evitar a disseminação do negativo, buscaram o controlo do existente para, posteriormente, os desconstruir procurando tornar visíveis as mediações – condicionadoras, impedidoras – da consubstanciação dos seus propósitos[96], visto, não ser de descurar que, em todo o percurso, a «acumulação de sinais de que a busca moderna de domínio sobre todas as coisas, através de um constante refinamento de

[95] Para um bom exemplo do referido, cf. infra o discurso laplaceano.
[96] Estas questões serão trabalhadas de um modo mais aprofundado no capítulo III e, no concernente aos riscos sociais, nos capítulos IV e V.

formas de racionalidade calculadas e intencionais, parece destinado a permanecer inacabado, incompleto e frustrado» (*Barry Smart*, 1993: 105). Portanto, apesar de conscientes, de as tentativas de controlo da contingência – tanto pela discursificação como pela prática – não se terem constituído como impeditivas da sua propagação (porquanto esta é a condição da modernidade), a sua captação é importante, dado permitir uma aproximação ao nosso objecto de estudo, pois, não podemos esquecer, por um lado, as influências por elas exercidas sobre os discursos e práticas conexos com os riscos e, por outro, que a condição moderna é mediada por uma acção que «[…] faz do perigo [não mensurável] um risco calculado [mensurável], e do risco uma forma de segurança» (*Bragança de Miranda*, 1994: 34)[97].

Como já referimos, a condição moderna é mediada pela emergência de duas incertezas (entre outras) essenciais, as incertezas quanto à *salvação* e à *verdade*. No entanto, o enunciado não significa uma perca imediata na fé[98], nem o desvanecimento da capacidade de conhecer a fé e a verdade. Pelo contrário, seria essa mesma *capacidade* que, em nosso entender, iria contribuir para concepção e implementação de tentativas várias de programação que procuraremos explanar ao longo da presente dissertação. Este processo, iniciar-se-ia com a emergência de discursos de vária índole, nomeadamente os que, apesar de aceitarem que a contingência era uma condição moderna (minoritários), defendiam, no entanto, que a mesma podia ser trabalhada tendo em vista o seu conhecimento e posterior controlo, e os que advogavam ser a contingência não mais do que mera aparência (mais representativos), sendo esta, no entanto, justificada com base em argumentos distintos, mas complementares, i.e.:

[97] A argumentação desenvolvida por *Ulrich Beck* vai de encontro a esta perspectiva, defendendo que «as ameaças incomensuráveis que perpassavam a sociedade industrial (a peste, a fome, as catástrofes naturais, as guerras, mas também a magia, os deuses e os demónios) foram-se transformando em riscos mensuráveis à medida que, por via do processo de modernização, se foi desenvolvendo um controlo racional, instrumentalizado em todos os domínios da existência» (1997: 83).

[98] Como já referimos, estamos cônscios de que a distribuição e os ritmos dos discursos e práticas modernos não foram uniformes e, muito menos, homogéneos no espaço e temporalidade europeias. No caso concreto da fé, pensamos poder asseverar que o desvanecimento da mesma foi um fenómeno restrito a uns poucos esclarecidos e, mesmo a estes, com algumas peculiaridades, pois: (i) como o demonstram «as investigações sócio-históricas e antropológicas, […] as atitudes, as práticas e os hábitos da maioria dos homens modificaram-se muito pouco» (*Peter Wagner*, 1995: 28; cf. 64); ou, segundo a acepção de *Marshall Berman*, «[…] o público moderno do século XIX ainda se lembra do que é viver, material e espiritualmente, num mundo que não chega a ser moderno por inteiro» (1982: 17).

(i) Para uns, a contingência enquanto mera aparência, encontrava sustentação no desconhecimento e/ou superstições dos homens[99] quanto às verdadeiras causas, às leis mecânicas que comandavam os eventos;

Este quadro, atravessando toda a «era da razão», evidencia a consubstanciação de uma linha argumentativa que, na acepção de *Ian Hacking*, ao conceber a contingência como superstição dos leigos diligenciou, por intermédio de mediações programáticas, a elisão da mesma, ou seja, «o homem racional, ao separar os seus olhos de semelhantes coisas, podia cobrir o caos com o véu das leis inexoráveis. Dizia-se que o mundo poderia parecer, à partida, fortuito, mas só porque não conhecíamos o seu modo de funcionamento interno» (1990: 18).

(ii) Para outros, a contingência não passava, igualmente, de uma ilusão, no entanto, apesar de aceitarem o argumento da ignorância, não concordavam com a justificação dada quanto às causas, i.e., a arguição deste discurso sustentava a recusa da contingência, não em causas eficientes, mas, em causas finais[100] – na existência de um determinismo teleológico[101].

---

[99] Neste grupo encontra-se, por exemplo, o discurso de *David Hume* (1711-1776), pois na sua acepção o que o povo, por ignorância, denominava de contingência, não existia de facto (cf. 1739: 297), afirmando, igualmente, num outro trabalho que, por um lado, um demon tudo poderia analisar e prever – «[…] ainda que possamos imaginar que sentimos uma liberdade dentro de nós próprios, um espectador pode comummente deduzir as nossas acções a partir dos nossos motivos e do nosso carácter; e mesmo onde ele não pode, conclui, em geral, que poderia chegar a conhecer perfeitamente todas as circunstâncias da nossa situação e temperamento e as fontes mais secretas da nossa aparência e disposições. Assim, esta é a verdadeira essência da necessidade» (1748: 57). E, por outro lado, que todo o argumento se deve basear na experiência o que, por consequência, o conduz à asserção de que «é universalmente aceite que nada existe sem uma causa para sua existência e que a contingência, quando examinada estritamente, é uma mera palavra negativa, não significando nenhuma força real que algum ser possua em alguma parte da natureza» (1748: 58). Como iremos ver, esta definição de contingência, embora em contextos argumentativos dissemelhantes, encontra-se próxima da apreensão que *Abraham de Moivre* faz da mesma. As análises humeanas conexas com as probabilidades encontram-se desenvolvidas no trabalho de 1739, cf. esp. a parte III do Livro I.

[100] Podemo-nos socorrer do discurso de *Émile Boutroux*, para clarificar a distinção existente entre causas eficientes e finais – «de que forma podemos nós reconhecer a finalidade e distingui-la da simples causalidade? Quando os factos passados, rigorosamente observáveis, são suficientes para explicar completamente um fenómeno, a explicação é causal. Quando os factos passados não são suficientes, sendo necessário apelar a qualquer coisa que ainda não aconteceu, que ainda não existe, que, talvez, jamais se realize completamente ou que não deve ser senão no futuro, que, agora, emerge somente como possível, a explicação é, mais ou menos, finalista» (1895: 97).

[101] Convém que façamos duas observações. Em primeiro lugar, apesar de cientes de que o vocábulo determinismo se encontra especialmente associado às causas eficientes (conexas com os acontecimentos do universo) e, não tanto às causas finais (conexas não só, mas especialmente com as almas), quando nos referirmos às segundas socorrer-nos-emos da nomenclatura *determinismo teleológico*. Em segundo lugar, gostaríamos, também, de notar que, contrariamente ao fatalismo, à predeterminação ou determinismo teleológico (sustentado na lei divina), nem todo o determinismo (sustentado nas leis naturais) nega em absoluto a importância da acção humana. Isto é, enquanto nos

A argumentação presente neste segundo grupo de discursos justifica-se pelo facto de os mesmos se encontrarem marcados pela profunda religiosidade que moldava os seus autores, i.e., em muitos dos autores cujos discursos irão ser alvo de análise, «[…] a dúvida não diz respeito à existência de um ser superior que, pelo contrário, é tida como certa mas tem a ver com a sua revelação, tal como é dada na tradição bíblica, e as suas intenções em relação ao homem e ao mundo ou antes, a adequação da relação entre o homem e o mundo» (*Hannah Arendt*, 1958: 346-7)[102]. Destarte, dentro de um balizamento deísta, o que era negado não era Deus (a questão não passava por aí), mas sim o argumento sustentado na tradição ou na autoridade, a reivindicação da religião como sendo a única detentora da verdade, ou seja, o discurso religioso, quando despido da sua dimensão dogmática, tinha possibilidades significativas de aceitação. Logo, apesar da desacreditação racionalista da Revelação[103], a persistência de um enquadramento intelectual teológico (onde a história universal era apreendida como uma teofania) e a recusa da dúvida total dos cépticos, por um lado, e a consciência da impossibilidade de justificar o determinismo com base em discursos cristãos antemodernos (certeza dogmática da escolástica), por outro, levou a que os indivíduos – estando cientes da incerteza que perpassava o conhecimento humano – desenvolvessem uma argumentação sustentada em graus inferiores – razoáveis – de certeza física e moral[104] aos quais associavam uma

---

primeiros, as inter-conexões entre a ocorrência dos eventos e as acções humanas são desvalorizadas, porque, a ocorrência dá-se independentemente das decisões humanas, o que ocorre tem necessariamente de ocorrer, sendo a acção ou inacção apreendidas como inúteis ou supérfluas face a essa ocorrência. Algumas correntes do segundo aceitam, pelo menos em parte, que os eventos futuros possam ser influenciados pelas nossas acções. Esta tese é corroborada por *Andrew Eshleman* (2002): «se o fatalismo existir, então a deliberação, escolha e acção humanas, são completamente inúteis, dado que o que está predestinado acontecerá independentemente do que decidirmos fazer. Porém, de acordo com o determinismo causal, as nossas deliberações, escolhas e acções emergem, frequentemente, como vínculos necessários da cadeia causal existente. Noutros termos, conquanto as nossas deliberações, escolhas e acções se encontrem determinadas, tal como tudo o resto, defende-se, de acordo com determinismo causal, que a ocorrência ou existência das outras coisas dependem do modo específico como deliberarmos, escolhermos e agirmos». Para uma argumentação similar, vidé *Mauro Dorato* (2002); para uma apreensão do fatalismo enquanto recusa da modernidade, vide *Anthony Giddens* (1991: 98).

[102] Esta asserção encontra a sua justificação nas diferenças existentes entre crença e fé, o que, de per si, conduz a que «só a crença, mas não a fé, possui uma inerente afinidade com a dúvida e a ela está permanentemente exposta» (*Hannah Arendt*, 1968: 108).

[103] *Ian Hacking* explicita esta ideia de um modo clarividente – «devido à glorificação da razão, os cidadãos esclarecidos estavam dispostos a aceitar somente um mínimo de revelação e não mais. A superstição e os milagres podiam seduzir o povo, mas, uma pessoa racional, devia tomar em consideração a teologia natural» (1990: 134).

[104] Este tipo de raciocínio encontra-se, por exemplo, na *Lógica* de Port Royal: «tal como nós nos devemos contentar com uma certeza moral em relação às coisas onde não é susceptível uma certeza metafísica, do mesmo modo, quando nós não pudermos ter uma certeza moral total, o melhor que nós

probabilidade procurando, em consequência, a explicitação de certezas parciais mediatas.

Assim sendo, levantamos a hipótese de que a negação da contingência – mediada por um *ethos* determinista – foi a via perscrutada, num primeiro momento, para lidar com a perplexidade, insegurança decorrente da falta de fundamentos, ou seja, independentemente da argumentação utilizada, a matematização, mensuração consubstanciou-se como o ponto de partida, como instrumento fundamental de análise que iria conduzir à busca da explicitação de certezas implícitas e, à posterior, tentativa do controlo do, em seu entender, *aparentemente* contingente[105]. Por conseguinte, será aqui que se vai encontrar não só, mas também a inovação moderna, porquanto «o que diferencia a experiência moderna é a imanentização que funciona como se tudo fosse interior, mesmo que o exterior [transcendente] ainda subsista como "acaso", "aleatoridade", ele é trabalhável pelos métodos probabilísticos, de simulação, cibernéticos, etc.» (*Bragança de Miranda*, 1994: 102).

Não descurando o referido e apesar de cientes dos estudos conexos com dados quantitativos remontarem a tempos imemoriais[106], interessa-nos, mormente, analisar o modo como os discursos e práticas foram trabalhando a contingência a partir da emergência das condições de existência modernas, pois, é a partir deste momento que se inicia o que pode ser denominado como a busca incessante de certezas, principalmente de certezas de compleição quantitativa. Assim, podem ser assinaladas duas matrizes distintas no modo como a contingência foi campeada, por um lado, (i) a vertente que, recusando-se a abandonar a crença determinística (apesar da indeterminação que perpassava a experiência), se viria a socorrer das probabilidades (abstractas conexas com os *jogos de azar*) como via para mensurar a incerteza e, por

---

podemos fazer, quando temos de optar, é adoptar o mais provável, dado ser uma inversão da razão adoptar o menos provável» (*Antoine Arnauld et all*, 1662: 327-8).

[105] Na acepção de *Lorraine Daston* «qualquer que seja o significado dado à modernidade, ela encontra-se, de algum modo, associada a novas atitudes, direccionadas para o controlo do futuro e para a possibilidade de uma vida relativamente segura quanto às rupturas provocadas pela contingência» (1988: 164).

[106] As análises «[…] que permitem conhecer os elementos da força do Estado, população, forças militares, riquezas, etc., vêm de há milhares de anos, tendo-se iniciado com os grandes impérios da Antiguidade – para já não falarmos na simples contagem das coisas, dos fenómenos, dos casos, a qual, enquanto procedimento normal da vida quotidiana, remonta às mais antigas comunidades humanas, às origens da própria civilização » (*Fernando de Sousa*, 1995: 7). Por exemplo, o recenseamento não só, mas também com fins militares já se encontra presente no *Antigo Testamento*, mais precisamente no *Quarto Livro de Moisés – Números* (1: 1-2) – «O Senhor falou a Moisés no deserto do Sinai […]. Disse: "Faz o recenseamento de toda a assembleia dos filhos de Israel, segundo as suas famílias e segundo as casas de seus pais, contando por cabeças, desde a idade de vinte anos para cima, os nomes de todos os varões de Israel aptos a pegarem em armas"».

outro lado, (ii) a via onde as exegeses emergem em conexão com a experiência, dado as preocupações se direccionarem preferencialmente para a análise das regularidades mediadoras dos dados demográficos.

Apesar de não ser de descurar a existência de constantes pontos de intersecção entre ambas, pensamos poder asseverar a existência de uma associação maior entre, por um lado, a primeira matriz e a posterior emergência de um conjunto significativo de discursos e práticas de avaliação e gestão dos riscos e, por outro, entre a segunda via e aquilo que, na acepção foucauldiana, viria a denominar-se como Biopolítica[107].

Em síntese, o enunciado traduzindo-se, progressivamente, numa construção mais assídua de mecanismos com o intuito de intervir, isolar, purificar[108] e/ou criar novos fenómenos, acabaria por evidenciar, nas palavras clarividentes de *Ian Hacking*, um processo caracterizado por ensaios sucessivos de «domesticação da contingência», i.e., um processo que pode ser descrito pelo «[…] modo como, *aparentemente*, a contingência ou os fenómenos irregulares foram sujeitos ao controlo das leis naturais ou sociais» (sublinhado nosso, 1990: 29; cf. 1980).

[107] Daí a opção em trabalhar a segunda matriz no próximo capítulo, capítulo onde o nosso olhar irá ser direccionado de um modo mais aprofundado para as análises foucaultianas.

[108] Para uma análise profusa da ideia de pureza enquanto ideia mediadora da modernidade e das consequências trágicas da implementação prática desta ideia, cf. *Zygmunt Bauman* (1997).

3 – O «Controlo» da Contingência Pela Via das Probabilidades

> «The idea that the state of the universe at one time determines the state at all other times, has been a central tenet of science, ever since Laplace's time. It implies that we can predict the future, in principle at least. In practice, however, our ability to predict the future is severely limited by the complexity of the equations, and the fact that they often have a property called chaos»
>
> (*Stephen W. Hawking*).

Nas análises seguidamente encetadas[109], não esquecendo serem as mutações de linguagem, dos discursos, um indício das metamorfoses de atitude por parte dos seus fautores, emergem, como paradigma, os Jogos de Azar[110]. Estes, conquanto fossem uma prática remota em todas as civilizações, só a partir do século XV é que começaram a ser alvo de abordagens matemáticas (*Isaac Todhunter*, 1865; *Nightingale David*, 1962; *Ian Hacking*, 1975; *Stephen Stigler* 1986; *Gerd Gigerenzer et all*, 1989; *Peter L. Bernstein*, 1996; *João Ferreira et all*, 2002). Este novo viés, irá explicitar o intuito de compreender as distintas possibilidades de ocorrência de um determinado resultado e, por consequência, a quantificação, medição da incerteza que o perpassava, de modo a que, a mesma, ao ser aferida, analisada, fosse controlada, com o objectivo da realização de previsões e/ou a orientação/prescrição de acções. Isto é, procurou-se demonstrar, deterministicamente que, o que emergia aparentemente como acaso, mais não seria do que uma «simples» lei divina ou mecânica.

---

[109] Gostaríamos de assinalar que, na leitura das exegeses seguidamente explanadas, por um lado, deve ter-se subjacente as características inerentes ao próprio objecto de análise, ou seja, pensamos ser importante salientar que, a correcta apreensão dos discursos conexos com estas questões só é possível, a partir do momento em que tomamos em consideração que os mesmos são fruto, não de análises que cada autor realizou de per si, mas, acima de tudo, da cultura que perpassou um determinado período, acabando, em última análise, por se consubstanciar como uma síntese de várias tendências que, de algum modo, foram convergindo a partir do século XV. Por outro lado, no viés de análise adoptado valorizamos, essencialmente, indicadores que ao mediarem os discursos, indiciem a tendência de controlo da contingência e não, tanto, os elementos técnicos dos meandros da matemática e estatística presentes nesses discursos, visto os mesmos, devido à formação académica, encontrarem-se um pouco distantes das nossas preocupações primeiras.

[110] Denominados assim, porque contingentes quanto aos resultados, i.e., dependentes do acaso. *Nightingale David* (1962), levanta a hipótese de o nome provir da palavra árabe *al zahar* – dado; enquanto *Peter L. Bernstein* (1996), busca o significado na raiz latina, i.e. Ludo *Aleatorius* – para os jogos de azar em geral e Ludo *Aleae* – para os jogos de dados.

Antes de prosseguirmos com a análise, será pertinente fazer duas observações. A primeira, interliga-se com o porquê de campear o viés probabilista, ou seja, em nossa acepção a opção por este viés de análise justifica-se a partir do momento em tomamos consciência da importância que, as tentativas sistemáticas de lidar quantitativamente com a contingência e os desenvolvimentos teóricos daí decorrentes, irão assumir para a posterior mensuração dos riscos, porquanto a maioria das «[…] ferramentas actualmente usadas na administração do risco e na análise das decisões e opções, da rigorosa racionalidade da teoria dos jogos aos desafios da teoria do caos, resultam das evoluções ocorridas entre 1654 [*Pascal* e *Fermat*] e 1760 [*Laplace*]» (*Peter L. Bernstein*, 1996: 5). Explicitando, a análise do pensamento probabilístico interessa-nos, na medida em que o mesmo contribuiu para a construção de um quadro a partir do qual foi não só possível pensar, como também, posteriormente, implementar a gestão dos riscos, visto que na actualidade «nenhuma decisão pública, nenhuma análise de riscos, nenhum impacto ambiental, nenhuma estratégia militar, pode ser levada a cabo, sem uma teoria da decisão expressa em função de probabilidades» (*Ian Hacking*, 1990: 22).

Quanto à segunda, sabendo que a origem dos Jogos de Azar remonta à antiguidade, convém que nos questionemos porque é que só tão tardiamente, os mesmos começaram a ser alvo de análises matemáticas? As explicações são de vária índole, apontando, *Nightingale David* (1962), algumas pistas para o perscrutar desta interrogação. Nos exórdios, o tipo de material usado no jogo (ofuscando a emergência de regularidades), bem como a complexidade inerente ao registo de dados (tornando quase impossível a sua efectuação devido à inexistência de um sistema de numeração que facilitasse o cálculo)[111], dificultaram o desenvolvimento de análises probabilísticas. Para além do referido, o autor, discordando de algumas hipóteses que têm sido aventadas, nomeadamente: (i) o facto de o elemento contingente se encontrar ausente por os resultados se encontrarem dependentes da vontade divina; (ii) a existência de cálculos que, no entanto, eram mantidos em segredo; (iii) o medo da vingança divina, pela tentativa de esquadrinhar os seus segredos; procura demonstrar a existência na antiguidade não só de algumas tentativas de enumeração e dos primeiros ensaios da teoria combinatória, como também de alguns indicadores que evidenciam a análise da esfera da contingência como algo distinto da vontade divina.

[111] Para uma análise arguta do aperfeiçoamento do sistema de numeração e a sua posterior integração na cultura ocidental, cf. *Peter L. Bernstein* (1996).

Seguindo este raciocínio, advoga como móbil principal deste atraso, não as hipóteses referidas[112], mas, o hiato existente entre a teoria e a prática no discurso antemoderno, ou seja, este passo não foi dado até a emergência da condição moderna, porque o pensamento filosófico, desprezando a experimentação, não obstante ter – «[…] aberto tantas portas ao intelecto humano, promoveu um tipo de raciocínio que tornou impossível a construção de hipóteses teóricas a partir de dados empíricos» (*Nightingale David*, 1962: 26).

Num outro viés, apesar de algumas similitudes de análise[113], *Peter L. Bernstein* (1996) apresenta duas hipóteses inter-conexas para justificar o início tardio da matematização dos jogos. Por um lado, socorrendo-se do contributo de *Shmuel Sambursky*, argumenta que a causa se encontra na distinção estabelecida pelos gregos entre verdade e «probabilidade» (*eikos*). A primeira, englobava o que poderia ser demonstrado pela lógica e a partir de axiomas, a última, por sua vez, apesar de semelhante à anterior, era distinta daquela porque não podia ser *demonstrada* o que, em consequência, conduziu os filósofos gregos (apesar de defenderem serem a regularidade, a ordem, a perfeição, características inerentes aos corpos celestes – mundo supralunar) a negligenciarem a análise desses mesmos traços na experiência quotidiana (no mundo sublunar). Por outro lado, não descurando o referido, o presente ao ser encarado como sendo, essencialmente, contingência, conduziu a que o devir fosse apreendido como estando dependente do acaso, da fortuna. Assim, na acepção de *Peter L. Bernstein* (1996), só a partir do momento em que o posicionamento do ser humano em relação ao futuro se modificou – passando a ser actor do seu próprio destino, é que foi possível iniciar a matematização da contingência.

As duas leituras, insuficientes de per si, tornam-se mais interessantes quando consideradas em conjunto, na medida em que se complementam. Pessoalmente, defendemos que o atraso da matematização dos jogos de azar não deve ser atribuído a uma única causa, mas sim a uma conjugação de factores onde sobressaem como elementos principais, o modo como nos discursos o vocábulo probabilidade vai sofrendo mutações e as influências negativas exercidas pelo discurso antemoderno cristão.

---

[112] Embora aceite como plausível, a argumentação desenvolvida na terceira hipótese.

[113] Nomeadamente, no concernente aos condicionalismos produzidos pelo exangue sistema de numeração existente.

Quanto ao primeiro aspecto, o contributo de *Ian Hacking* (1975) revela a sua importância. Analisando explicações similares às apresentadas pelos dois autores referidos, não considera qualquer uma delas como suficientemente satisfatória optando, portanto, por deslocar a tónica das suas exegeses para a arqueologia dos discursos. Assim sendo, de acordo como o seu ponto de vista, em vez de se questionar o porquê da ausência do raciocínio probabilístico, deveria, isso sim, reflectir-se sobre as condições de possibilidade existentes ao longo do período em apreço para a emergência desse raciocínio. Concluindo, de seguida, ser forçoso analisar as pré-condições que possibilitaram a emergência da conceitualização moderna de probabilidades para, a partir daí, perscrutar o porquê dessa emergência tardia. Não descurando, então, o entendimento feito pelo discurso antemoderno do conceito de probabilidade, advoga que seria a partir da matização do mesmo com o conceito – emergente no século XVII – de *evidência indutiva*, que se iriam constituir as pré-condições necessárias à emergência da noção moderna de probabilidade (1975: 47).

Para a demonstração desta tese, socorre-se da distinção estabelecida, no pensamento escolástico medieval, entre *conhecimento* e *opinio* (opinião) para, a partir daí, agenciar a explicitação do modo como o discurso antemoderno entendia o vocábulo probabilidade. Deste modo, enquanto o primeiro se inter-conectava com a ciência, dado esta permitir o conhecimento das verdades universais obtidas por demonstração. A segunda – com uma valoração inferior – resultando da reflexão, argumentação e/ou discussão verosímeis, permitia somente a emergência de crenças ou doutrinas, sem uma sustentação demonstrativa. Consequentemente, a *probabilitas* ao surgir no âmbito da opinião encontrava-se associada ao grau de aprovação que lhe era conferido pelas pessoas respeitáveis, inteligentes, ou seja, a maior ou menor probabilidade de uma opinião, dependia do testemunho, certificação, aprovação que as autoridades – «*auctoritas*» – lhe conferiam[114]. No fundo, a consistência do

[114] Convém aqui, salientar o peso e a importância atribuídos pelo pensamento medieval à autoridade o que, por consequência, conduzia à valoração, não do pensamento original, mas, sim, daquele que conseguia interpretar correctamente os *dicta* das autoridades sagradas e/ou dos autores clássicos respectivamente e por ordem decrescente de importância. O referido é explicitado de um modo convincente na seguinte asserção: «oitocentos anos separam Tomás de Agostinho, tempo suficiente não só para fazer do bispo de Hipona um santo e Pai da Igreja mas também para lhe conferir uma autoridade igual à de Aristóteles e quase igual à do Apóstolo Paulo. Na Idade Média uma tal autoridade era da maior importância; nada podia ser mais prejudicial para uma nova doutrina do que uma admissão franca de que ela era nova; nunca aquilo a que Gilson chamou "ipsedixitismo" [do latim ipse: o mesmo e dixit: disse] foi mais dominante. Mesmo quando Tomás discorda expressamente de uma opinião, precisa de uma citação de autoridade para estabelecer a doutrina contra a qual em seguida argumentará. É certo que isto tinha alguma coisa a ver com a absoluta autoridade da palavra de Deus,

argumento dependia estritamente da referência aos autores investidos de autoridade. Daqui decorre, necessariamente, a constatação de que a aprovação se sustentava numa evidência externa, por norma, na palavra escrita pelas autoridades. Logo, segundo a acepção de *Ian Hacking* (1975), só a partir do momento em que o indivíduo começou a perscrutar[115] – mais além do livro escrito ou da palavra das autoridades –, primeiramente sinais e, posteriormente, evidências no grande livro da natureza, i.e., já não somente a evidência dos *testemunhos* das autoridades (evidência externa), mas também por intermédio da experimentação, a evidencia das *coisas* (evidencia interna), é que surgiram as condições de possibilidade necessárias à construção do conceito de *evidencia indutiva* e, por consequência, a noção moderna de probabilidade[116]. Um sinal concludente desta inflexão encontra-se presente, por exemplo, no discurso da *Lógica* de Port Royal onde se advoga que «para julgar a verdade de um evento, de modo a decidir-me a crer ou não no mesmo, não é necessário considerá-lo nuamente em si mesmo, como faríamos numa proposição de geometria; mas é necessário tomar em consideração todas as circunstâncias que o acompanham, tanto interiores como exteriores. Denomino circunstâncias interiores, aquelas que pertencem ao próprio facto, e exteriores aquelas que dizem respeito aos testemunhos das pessoas, por intermédio dos quais somos levados a crer algo. Feito isso, se todas essas circunstâncias são tais que, jamais ou muito raramente, possam surgir circunstâncias semelhantes acompanhadas de falsidade, o nosso espírito será levado, naturalmente, a crer que isto será verdadeiro, e ele terá razões para o fazer, sobretudo na conduta da

---

registada em livros, no Velho e no Novo Testamentos, mas o importante aqui é que praticamente todos os autores que eram conhecidos – cristãos, judeus, muçulmanos – eram citados como "autoridades", quer em relação a uma verdade, quer em relação a alguma não-verdade importante» (*Hannah Arendt*, 1978: 125-126). No âmbito da medicina, por exemplo, é hoje aceite que, não obstante o predomínio do livresco face ao experimental, a medicina medieval evoluiu mais do que inicialmente se pensava, só que as inovações medievais (devido ao facto de o novo, comparativamente ao antigo, ser detentor de um reconhecimento muito menor) abrigavam-se sob a autoridade dos Antigos, ou seja, em vez do próprio advogar a implementação de uma ideia pessoal ou a utilização de um novo método, afirmava ter tido conhecimento dos mesmos pela leitura da autoridade que, nesta área era, entre outros, *Cláudio Galeno de Pérgamo* (século II d.C.).

[115] Como já referimos, *Immanuel Kant* foi um dos acérrimos defensores desta atitude, pois só por intermédio da mesma o homem podia abandonar a sua menoridade que, até aí se encontrava adstrita à tutela das autoridades. Também *Michel Foucault* (1978-a), assinalando a proximidade do seu ponto de vista com a perspectiva kantiana, tece algumas considerações sobre estas questões, advogando que a não-aceitação da verdade, pelo simples facto de a mesma encontrar sustentação na força da autoridade que a profere, se interliga com um posicionamento crítico conexo com o desejo de *não ser governado*.

[116] Será importante referenciar que a tese hackingiana é, em parte, criticável se tomada de per si, ou seja, ao assinalar os dois viés enunciados – epistémico (sustentado na opinião das autoridades) e aleatório (probabilidades conexas com os eventos observados), como sendo as duas principais dimensões constitutivas do moderno conceito de probabilidade, acaba por descurar outros traços que se encontraram, igualmente, presentes na formação desse conceito. Sobre esta crítica, cf. *Lorraine Daston* (1988).

vida, que não exige uma certeza maior que a certeza moral, e que deverá mesmo contentar-se em várias situações com a maior probabilidade» (*Antoine Arnauld et all*, 1662: 319-20).

Quanto ao discurso antemoderno cristão, é aqui que se encontra, em nosso entender, uma das lacunas das leituras de *Nightingale David* (1962) e *Peter L. Bernstein* (1996), na medida em que este discurso, apesar de referido, não é tomado na devida conta[117]. Isto é, o modo como a antiguidade clássica procurava conhecer e lidar com os fenómenos da experiência quotidiana, apesar de se constituir como condicionante, não é suficiente para justificar o atraso da atitude pensante em relação ao contingente. De modo que, para além do revelado pela pesquisa arqueológica dos discursos (*Ian Hacking*, 1975), o quadro subjacente ao discurso cristão emerge, igualmente, como um factor condicionador desse desenvolvimento, designadamente por via: (i) dos obstáculos levantados à integração do sistema numérico indo-arábico na cultura ocidental; (ii) da constituição de uma concepção do mundo radicalmente contingente porque baseada na transcendência. Consequentemente, só a partir do momento em que se assistiu ao desvanecimento dos fundamentos sustentadores desse quadro, é que o ser humano encontrou as condições necessárias para mensurar a incerteza como o fito do seu posterior controlo[118].

Como já enunciámos, a busca desse controlo interligou-se com a emergência da teoria das probabilidades ou, mais precisamente, num primeiro momento, com uma *Interpretação Frequencista das Probabilidades*. Quanto a esta, sinopticamente, podemos referir que, a mesma – valorizando a dimensão objectiva da análise –, partia

---

[117] No *Antigo Testamento*, encontramos uma passagem (*Livros Sapienciais – Provérbios*, 16: 33), que pode ser interpretada como uma proscrição do jogo e da sorte a ele associada: «as sortes lançam-se no regaço, mas é o Senhor que decide». O recurso à lei canónica evidencia, igualmente, a oposição que este tipo de discurso sempre votou aos jogos. De acordo com *Thomas Slater* (1909), logo nos primeiros cânones dos Apóstolos encontra-se patente a proibição de todos os jogos de azar, sob pena de excomunhão e, apesar de a severidade das penas diminuir, essa proibição continuou a ser uma realidade em diferentes Concílios, nomeadamente o Concílio de: (i) Elvira (306) determina que os devotos considerados culpados por jogarem, deveriam, depois de se redimirem, juntar-se à comunidade, após um ano; (ii) Latrão IV (1215) proíbe os clérigos de jogar ou de se encontrarem presentes onde os mesmos se realizem; (iii) Trento (1534-1565) prescreve que o clero se deveria abster de jogos ilegais, cabendo aos Bispos decidir quais os jogos que eram ilegais; (iv) Narbonne (1609) decreta a proibição de os clérigos jogarem dados, cartas ou outros jogos ilegais e impróprios, especialmente em público.

[118] Nesta análise dever-se-á, igualmente, tomar em consideração as mudanças ocorridas nos contextos socioeconómicos da Europa Ocidental em finais do século XVII, designadamente a maior urbanização e a extensão das redes de interdependência económica, mutações essas que, na acepção de *Lorraine Daston*, viriam a tornar a vida quotidiana mais previsível, levando-a a afirmar que «possivelmente, estas e outras reduções na incerteza da vida diária […] viriam a facilitar o desenvolvimento do ponto de vista optimista segundo o qual outras formas de incerteza mais complexas pudessem, igualmente, ser facilmente reguladas» (1988: 113).

do pressuposto de todos os eventos poderem ser avaliados em termos probabilísticos, ou seja, a probabilidade de um evento aleatório podia ser estimada a partir da análise de um determinado número de ensaios. Como seguidamente procuraremos explanar, este viés da teoria das probabilidades enfermava de alguns condicionalismos que dificultavam a sua aplicabilidade à experiência concreta, condicionalismos esses, que ao serem superados permitiram a emergência de um segundo viés mais consentâneo com a finalidade última do controlo, designadamente a *Interpretação Subjectiva/Epistémica das Probabilidades*. Sinopticamente pode-se, então, afirmar, que na busca da certeza se destacaram duas vias:

(i) objectiva (ontológica) e, neste caso, a certeza correlacionava-se com a existência (presente, passada ou futura) de um evento em si, ou seja, as probabilidades eram algo de concreto que podia ser corroborado ou refutado por intermédio da observação ou da experiência;

(ii) subjectiva (gnoseológica), onde a certeza – correlacionando-se com o indivíduo – se encontrava dependente do conhecimento que o próprio possuía em relação ao evento, i.e., as probabilidades diziam respeito a um raciocínio e não ao evento em si, logo, a probabilidade adstrita a um evento específico estava dependente da informação que o indivíduo detinha sobre o mesmo num determinado momento.

As duas perspectivas indiciam, em última análise, a dupla via seguida pela teoria das probabilidades[119], ou seja, partindo da experiência procurou-se, por intermédio da abstracção, traduzir conceitos anteriormente qualitativos em termos matemáticos, de modo a construir uma imagem ficcional representativa da realidade, para, posteriormente, regressar à experiência visando a aplicabilidade dos mesmos ao concreto vivenciado. Regresso esse, somente possível por intermédio do segundo viés da teoria das probabilidades enunciado supra[120].

---

[119] Estando cientes de que só a partir do século XIX é que se começa a assistir a uma separação mais nítida entre as duas vias, a demarcação das mesmas, deve ser vista como uma abstracção teórica, visando facilitar a compreensão das exegeses expostas, porquanto esta separação nem sempre foi manifesta nos diferentes autores analisados, principalmente nos primeiros probabilistas onde se encontra, por vezes, presente uma intersecção entre a interpretação objectiva e subjectiva das probabilidades (sobre estas questões, cf. *Lorraine Daston*, 1988, esp. o cap. 4). Pensamos ser, igualmente, correcta a asserção de que a opção por apenas uma das vias, talvez, não seja a opção mais adequada, devendo em nosso entender adoptar-se um posicionamento eclético, visto os dois vieses terem a sua importância particular em situações distintas.

[120] Apesar de não assinalar as intenções mediatas de controlo, pensamos poder apontar alguma proximidade entre a nossa argumentação e a leitura efectuada por *Lorraine Daston* – «tomando o

3.1 – Os Primórdios da Perscrutação Matemática do Acaso

> «Un problème relative aux jeux de hazard, propose à un austère janséniste par un home du monde, a été l'origine du calcul des probabilities» (*Siméon Denis Poisson*, 1837).

A Itália (dos séculos XV/XVI) poder ser apontada como o *locus* de emergência das *protoformas* da teoria das probabilidades, nomeadamente por intermédio das análises numéricas do monge franciscano *Luca Paccioli* (1445-1517) nos finais da centúria de quatrocentos[121] e, alguns anos mais tarde, de *Girolamo Cardano* (1501-1576)[122] e *Nicolo Fontana Tartaglia* – o gago (1500-1557)[123] (*Nightingale David*, 1962). Todavia, foi no século XVII que a França, viria a plasmar-se como o palco de desenvolvimentos mais significativos, designadamente no respeitante às interconexões estabelecidas entre sorte e probabilidade. O que permite, de per si, a asserção de as indagações conexas com a teoria clássica das probabilidades, ter consolidado o banimento da sorte enquanto elemento mediador dos acontecimentos (*Gerd Gigerenzer et all*, 1989)[124].

---

homem razoável como seu modelo, os probabilistas procuraram trasladar as noções de equidade – primeiro – e de prudência – posteriormente, para a esfera matemática. A partir desses elementos matemáticos, eles esperavam elaborar um cálculo racional sustentado na necessidade prática de agir em face da incerteza» (1988: 67).

[121] Foi o primeiro a apresentar, na sua *Summa de arithmetic, geometria et proportionalità* (publicada em 1494), o enigma do que viria a ser conhecido como o *problema dos pontos* – procurava determinar qual a divisão justa das apostas em jogo, quando o mesmo, por alguma razão, era interrompido antes de chegar ao seu términos. Para uma explicitação do problema, vidé *Ian Hacking* (1975: 69-70); *Peter L. Bernstein* (1996: 43); *Laurie Snell et all* (1997: 32).

[122] Na acepção de *Laurie Snell et all* (1997), as suas análises, independentemente de alguns erros que as perpassam, podem ser consideradas como uma das primeiras tentativas onde são visíveis, de um modo significativo, os cálculos probabilísticos, nomeadamente no seu *Liber de Ludo Aleae* (escrito por volta de 1550, só viria a ser editado postumamente em 1663).

[123] As suas análises viriam a propiciar avanços significativos da álgebra, designadamente por via do seu contributo para a solução das equações cúbicas (de 3.º grau), solução essa, divulgada na esfera pública com a publicação, em 1545, da *Ars Magna* de *Girolamo Cardano*.

[124] Esta associação ainda se encontrava presente, por exemplo, nas análises de *Girolamo Cardano*. A evidência do referido, encontra-se no modo como «resolvia» o problema do hiato existente entre as probabilidades definidas e a experiência concreta – apesar de ser obrigado a aceitar a asserção probabilista de que cada face do dado pode sair uma vez em cada seis lançamentos, na prática, constatava que os resultados do jogo eram bem diversos; a razão desta situação, encontrava-se, então, segundo *Girolamo Cardano*, na sorte, era ela que provocava a desconexão entre as probabilidades e a experiência (*Gerd Gigerenzer et all*, 1989). No entanto, a partir do momento em que os discursos passam a ser enformados pelo viés determinista, este tipo de raciocínio viria a ser pura e simplesmente rejeitado, na medida em que para o «determinista torna-se fácil supor que o resultado do lançamento de um dado ou o movimento giratório da roleta são o produto conforme das leis mecânicas simples e imutáveis» (*Ian Hacking*, 1990: 20).

Nesta linha, encontram-se os estudos sistemáticos transmitidos pela correspondência mantida entre o magistrado (e matemático por entretenimento) *Pierre de Fermat* (1601-1665) e o matemático, físico e filósofo *Blaise Pascal* (1623-1662)[125]. Apelidados por alguns autores como os fundadores da teoria matemática das probabilidades, os seus trabalhos podem ser considerados como o marco balizar do início da «exploração científica do acaso» (*David Ruelle*, 1991: 13); embora a problemática não fosse nova, as conclusões obtidas por estes autores[126] iriam conduzir à ideia moderna de probabilidade[127], porquanto, nas pesquisas desenvolvidas sobre o *problema dos pontos* (estribadas nos jogos de azar), o cerne da análise é colocado não mais, nos pontos ganhos (como faziam os autores anteriores)[128], mas, nas «*probabilidades*» e nos «resultados equi-prováveis»[129] (de acordo com a simetria física) que os jogadores possuíam de ganhar as apostas em jogo ou, mais

[125] A correspondência mantida por estes dois autores encontra-se em *Nightingale David* (1962), cf. apêndice 4, pág. 229-253.

[126] A despeito de terem chegado a conclusões similares, utilizaram métodos distintos: o primeiro socorreu-se do cálculo combinatório; quanto ao segundo, o seu raciocínio, sustentando-se no «valor esperado», aproximava-se do que, posteriormente, viria a denominar-se de esperança matemática (cf. infra a utilização deste raciocínio na sua *Aposta*). O problema de *Pierre de Fermat* encontra-se ínsito numa carta – 24 de Agosto de 1654 – que lhe é endereçada por *Blaise Pascal*: «Este é o seu procedimento quando há *dois* jogadores: dois jogadores participam numa série de jogos e encontram-se numa situação em que o primeiro necessita de ganhar *dois* jogos e o segundo necessita de *três*, então, para encontrar a divisão justa das apostas, você afirma que temos de saber em quantas partidas o jogo ficará absolutamente decidido». Segundo *Pierre de Fermat*, o jogo poderia ser continuado por mais quatro partidas; analisando as combinações possíveis das mesmas (diferentes possibilidades de vitória e derrota dos jogadores), encontra 16 resultados possíveis, dos quais 11 são a favor do primeiro jogador e 5 favoráveis ao segundo. Logo, o primeiro jogador deveria receber 11/16 das apostas e o segundo 5/16, o que daria uma distribuição justa de 11/5 (In *Nightingale David*, 1962: 239-40). Será importante notar que na formulação do problema, *Pierre de Fermat*, diferentemente de *Blaise Pascal* – como iremos ver –, já não toma em consideração os jogos ganhos, mas somente os que faltam para haver uma divisão justa das apostas.

[127] Na acepção de *Isaac Todhunter* «[…] nós podemos dizer que a Teoria da Probabilidade realmente começou com Pascal e Fermat; e seria difícil de encontrar dois nomes que pudessem conferir maior honra a este assunto» (1865: 20), cf. também *Laplace* (1820).

[128] Apesar de *Blaise Pascal* fazer referência aos jogos ganhos, o seu argumento desenvolve-se em torno das «probabilidades».

[129] Seria, mais correcto referirmo-nos a expectativa ou esperança, pois o vocábulo não é utilizado na correspondência entre os dois autores, surgindo distintas opiniões quanto ao momento em que se dá a emergência da quantificação da probabilidade, nomeadamente o ano de 1662, com a redacção do livro *Lógica* de Port Royal (*Ian Hacking*, 1975; 1990), ou após a ideia de «probabilidade matemática» ter sido desenvolvida por *James Bernoulli* (1713) (*Glenn Shafer*, 1990; 1993). Nesta linha encontra-se, igualmente, a tese segundo a qual, devido ao facto de a principal influência sofrida pelos primeiros probabilistas provir da jurisprudência, é mais correcto asseverar que as questões trabalhadas pelos primeiros autores se interligavam com preocupações conexas com a imparcialidade dos jogos e a igualdade de expectativas e, não tanto, com a probabilidade e/ou a equi-probabilidade dos resultados (cf. *Lorraine Daston*, 1988). Quanto ao conceito de equi-probabilidade, é comummente atribuído a *Laplace* (vidé infra a sua definição de probabilidade), no entanto, de acordo com *Ian Hacking*, quem primeiro trabalhou o mesmo, foi *Gottfried Wilhelm Leibniz* (1646-1716), em 1678, afirmando, igualmente, que «antes da publicação da *Ars Conjectandi* de 1713, nenhum trabalho de circulação significativa usou a equi-probabilidade» (1975: 152; 156). No entanto, por uma questão de conveniência, optamos por utilizar os vocábulos entre parêntesis.

concretamente, no «reconhecimento de que o jogador que está a vencer quando o jogo é interrompido *teria mais probabilidades* de vitória se o jogo prosseguisse» (*Peter L. Bernstein*, 1996: 63, sublinhado nosso)[130]. Este raciocínio encontra-se presente numa carta – 29 de Julho de 1654 – endereçada por *Blaise Pascal* a *Pierre de Fermat*, onde o primeiro apresenta a sua solução do *problema dos pontos*: «[…] quando, dois indivíduos jogam, por exemplo, em três jogos, e cada um apostou 32 pistolas [moeda]. Partindo do pressuposto que o primeiro ganhou duas vezes e o outro uma; agora eles jogam mais um jogo, no qual as condições são as seguintes, se o primeiro vencer, ele recebe a totalidade das apostas, i.e., 64 pistolas, se o outro o ganhar, então cada um ganhou dois jogos, se, depois, desejarem deixar de jogar, cada um deve receber as suas próprias apostas, i.e., 32 pistolas cada um. Então considere, Senhor, se o primeiro homem ganha, ele recebe 64 pistolas, se ele perde, ele recebe 32. Assim, se eles não desejam arriscar este último jogo, mas desejarem repartir sem o jogar, o primeiro tem que dizer: "Eu tenho a certeza de que receberei 32 pistolas, mesmo que eu perca, ainda as recebo; quanto às outras 32 pistolas, talvez eu as receba, talvez você as receba, as hipóteses são iguais. Vamos, então, dividir essas 32 pistolas pela metade e dê-me essa metade, bem como as 32 que são, também, sem dúvida minhas". Ele terá, então, 48 pistolas e o outro 16» (cf. *Isaac Todhunter*, 1865: 9; *Nightingale David*, 1962: 231).

No quadro das exegeses até agora desenvolvidas, este novo viés de análise – proporcionando «regras» para a acção numa situação de incerteza – teria repercussões assaz significativas, dado poder ser considerado como o marco basilar moderno a partir do qual a tomada de decisões se sustenta num hipotético conhecimento do futuro e, por consequência, no «controlo» da contingência, constatando-se que, «com a passagem dos anos, os matemáticos transformaram a teoria das probabilidades de um brinquedo de apostadores em um instrumento poderoso de organização, interpretação e aplicação das informações» (*Peter L. Bernstein*, 1996: 4).

[130] Convém assinalar que – independentemente das repercussões a que viria a dar azo – a argumentação subjacente ao início da teoria das probabilidades era válida, sobretudo, para um quadro abstracto, dado que, quando transposta para a realidade, as suas limitações eram evidentes, porque não tomava em consideração todo um conjunto de informações que, em muitos casos, transformam o que *a priori* era mais «provável» numa derrota *a posteriori*.

Os estudos destes dois autores viriam a ser desenvolvidos de um modo sistemático e autónomo[131] pelo holandês *Cristian Huygens* (1629-1695), cujos trabalhos acabariam por consubstanciar um impulso definitivo para o nascimento e a expansão do cálculo das probabilidades. Não obstante defender a inexistência de certezas[132], aproximando-se do que pode ser denominado de um construtivismo céptico, advogava a existência de *graus de* «*probabilidade*» a serem perscrutados na experiência por intermédio da razão[133]. Em seu entender, apesar da incerteza presente nos resultados dos Jogos de Azar (partindo do pressuposto de que o jogo era justo)[134],

[131] Embora tomasse conhecimento do problema dos pontos, *Cristian Huygens* não teve acesso ao método e soluções desenvolvidos por *Fermat* e *Pascal* (*Nightingale David*, 1962: 111; *Ian Hacking* 1975; *Lorraine Daston*, 1988; *Glenn Shafer*, 1993).

[132] Uma das poucas excepções, no conjunto dos autores em análise. Os argumentos apresentados por *Pierre-Rémond de Montmort* (*Essai d´Analyse sur les Jeux de Hassard*, 1708), também vão no mesmo sentido. Recusando o determinismo teleológico, coloca a tónica na necessidade de perscrutar a contingência, visando o conhecimento das regras que a medeiam: «é particularmente nos jogos de azar que a fraqueza da mente humana e a sua inclinação para a superstição aparecem …. Há aqueles que só jogam com baralhos de cartas com os quais tenham ganho, pensando que a boa sorte está associada aos mesmos. Outros, pelo contrário, preferem baralhos com os quais tenham perdido, com a ideia de que tendo perdido algumas vezes com aqueles é menos provável que venham a perder, como se o passado pudesse decidir alguma coisa para o futuro. […] Similarmente, as mesmas coisas podem ser ditas sobre a conduta humana em todas as situações de vida onde a contingência joga a sua influência. É a mesma superstição que os governa, a mesma imaginação que regula o seu método de proceder e que cega os seus medos e esperanças. […] O princípio geral destas superstições e erros, encontra-se no facto de a maioria dos homens atribuir, a distribuição do bem e do mal e, geralmente, tudo o que acontece neste mundo, a um poder fatal que trabalha sem ordem nem regra. Acreditam que é necessário apaziguar esta divindade cega, denominada fortuna, de modo a que a mesma os favoreça seguindo as regras por eles imaginadas. Eu, no entanto, penso ser útil não só para os jogadores, como para todos os homens em geral, saberem que a contingência possui regras com possibilidades de serem conhecidas, e que eles cometem erros todos os dias ao não conhecerem essas regras, devendo, portanto, o resultado dos mesmos ser, com mais razão, imputado a eles próprios do que às divindades que eles acusam. […] A conduta do homem faz, usualmente, a sua boa fortuna ou a sua má fortuna e o homem esperto deixa o mínimo possível à contingência» (*apud Nightingale David*, 1962: 143-4).

[133] *Antoine Arnould et all*, criticando os indivíduos que agem sem tomar em consideração as probabilidades de ocorrência dos eventos, apresenta um argumento similar: «o defeito destes raciocínios, é que para julgar o que devemos fazer para obter um bem ou para evitar um mal, não é suficiente considerar o bem e o mal em si, mas também a probabilidade da sua emergência ou não emergência, analisando geometricamente a proporção que o conjunto de todas estas coisas possui; o que pode ser esclarecido por este exemplo. Há jogos onde dez pessoas apostando, cada uma, um écu, somente uma ganha a totalidade e todas as outras perdem; assim, cada jogador encontra-se numa posição tal que, por contingência, pode perder um écu e ganhar nove. Se nós considerarmos somente o ganho e a perda em si, parecerá que todos têm vantagem; mas é necessário considerar, para além disso, que se cada um pode ganhar nove écus e, por contingência, perder um, também é nove vezes mais provável que, cada um, perca o seu écu e não ganhe os nove. Assim, cada um pode esperar ganhar nove écus, perder um, *nove graus de probabilidade* de perder um écu e um só de ganhar os nove écus; o que torna a situação perfeitamente igual» (1662: 332, sublinhado nosso).

[134] Na opinião de *Lorraine Daston*, encontramo-nos em face de um raciocínio que inverte a lógica das expectativas, visto que «em vez do jogo ser justo, porque, as probabilidades (e, posteriormente, as expectativas num jogo simétrico) são iguais para todos os jogadores, as probabilidades são (implicitamente) iguais, porque o jogo é assumido como justo – e o jogo é justo porque as condições dos jogadores são indistinguíveis, como mostrado pela sua vontade em trocar expectativas» (1988: 26).

era possível determinar a *esperança* que o jogador possuía de ganhar ou perder[135]. Este raciocínio – ínsito no livro «*De Ratiociniis in Ludo Aleae*» (1657)[136] – acabaria por conduzir ao desenvolvimento da ideia de *esperança matemática*[137], ideia essa que, em conjugação com análises e reformulações posteriores, se viria a mostrar de vital importância para a determinação, entre outros, da esperança de vida, do valor a ser pago pelas anuidades[138] e pelos seguros. Em suma, uma das vantagens do método huygensiano[139], ao buscar antecipar o futuro por via da clarificação do valor esperado em casos onde não era razoável assumir que a experiência poderia ser repetida um número significativo de vezes ou, mais radicalmente, onde nem sequer poderia ser realizada[140], era o de facilitar a tomada de decisões em contextos de incerteza.

---

[135] Tomando por base a X Proposição apresentada – Determinar o número de tentativas em que se deve apostar para obter um seis com um dado; o autor desenvolve o seguinte argumento: é seguro que o jogador que aposte em como obtém um 6 numa única jogada, tem uma hipótese de vencer e 5 de perder. Porque, ele tem cinco possibilidades contra ele e somente uma a seu favor. Denominando as apostas *a*. Ele terá, em consequência, uma hipótese de obter *a* e 5 hipótese de não o obter, de modo que, de acordo com a terceira Proposição [possuir *p* hipóteses de obter *a* e *q* de obter *b*, sendo as hipóteses iguais, significa ($pa + qb$) / $p + q$], ele terá uma esperança de *a* / 6. Ficando o seu oponente com 5*a* / 6. Aquele que jogar um único jogo de um lance, então pode contar só com uma aposta de 1 contra 5 (*apud Nightingale David*, 1962: 116-7).

[136] Considerado, o primeiro estudo a ser publicado sobre o Cálculo de Probabilidades (*Ian Hacking*, 1975; *Stephen Stigler*, 1986; *Lorraine Daston*, 1988; *Ian Stewart*, 1989), e o único texto existente (durante quase meio século) sobre introdução à probabilidade (*Nightingale David*, 1962).

[137] Na mesma há uma conjugação da probabilidade com o valor do resultado – de acordo com a I Proposição apresentada na sua obra, se um jogador possui iguais possibilidades de ganhar uma quantia *a* ou uma quantia *b*, a sua esperança de ganhar será (a + b) / 2. Num exemplo concreto, se a probabilidade de um indivíduo ganhar 10€ é de 1/5, sua esperança é de 1/5 (10€) = 2€, entendido como sendo o preço justo que o indivíduo deveria apostar no jogo.

[138] Socorrendo-se dos cálculos huygensianos, *Johann de With* apresentaria na Holanda (em 1671) o primeiro esquema de anuidades sustentado em cálculos matemáticos (*Lorraine Daston*, 1988; *Gerd Gigerenzer et all*, 1989; *Glenn Shafer*, 1993).

[139] Igualmente a salientar, o facto de a sua obra ter sido, possivelmente, a primeira onde surgem exercícios conexos com a amostragem com e sem substituição (*Nightingale David*, 1962), exercícios esses que, com posteriores desenvolvimentos, acabariam por se transformar num dos enigmas mais utilizados na teoria da probabilidade.

[140] Embora num outro quadro, um exemplo da importância do valor esperado e do seu contributo para o que, ulteriormente, viria a ser denominado de «teoria das decisões», é-nos dado pela «*Aposta de Pascal*» quanto à existência de Deus. A mesma, encontra-se no capítulo VII de *Pensées* (1670: 52-62), sob o título «É mais vantajoso crer do que não crer, é o que ensina a Religião Cristã». Direccionando-se para os que, não convencidos pelas provas da Religião Cristã, se encontram indecisos quanto à fé, *Pascal* desenvolve uma arguição onde procura justificar a razoabilidade da opção pela crença – «vós afirmais, então, que nós somos incapazes de conhecer se há um Deus. No entanto, é certo que Deus é ou não é; não há meio-termo. Mas, para que lado penderemos nós? A razão, vós afirmais, não pode determinar esta escolha. Há um caos infinito que nos separa. Na extremidade dessa distância, joga-se cara [Deus não é] ou coroa [Deus é]. Que apostareis?» (1670: 54-5). Sabendo, por um lado, que a oposta é obrigatória e de iguais «probabilidades» quanto ao resultado e, por outro, que à mesma se encontram associadas opções de vida na dimensão terrena (finita), analisa seguidamente os valores esperados dos ganhos e percas (na dimensão espiritual – infinita) consoante a opção tenha sido cara (vida devassa, movida pelas paixões) ou coroa (vida beata, devota). Explicitando, questiona se a opção pela não crença ou crença pode ser justificada com base na importância dos valores esperados, que se encontram associados a cada uma na dimensão infinita, ou seja, face aos valores esperados qual será a opção mais correcta? Seguindo este raciocínio, *Pascal* advoga ser a primeira opção,

O conceito huygensiano exige, no entanto, a abertura de um parêntesis nas exegeses até agora encetadas, com o intuito de explicitar algumas das críticas[141] direccionadas ao raciocínio subjacente ao conceito de *esperança matemática* por análises posteriores, designadamente por *Daniel Bernoulli* (1700-1782). A principal crítica dizia respeito ao hiato existente entre a lógica matemática e a experiência concreta, i.e., o modo como os indivíduos na sua vida quotidiana tomavam decisões distanciava-se da lógica matemática acabando, em última instância, por colocar em causa a validade da teoria das probabilidades. Dito de outro modo, se esta era apreendida como um possível modelo para a adopção de decisões razoáveis[142], ao constatar-se a existência de discrepância entre ambas as lógicas, algo estava mal. A razão subjacente a este problema encontrava-se no facto de o conceito de esperança matemática, tomando por base a noção de *equidade*, descurar a «aversão ao risco» e por, consequência, a *prudência* adstrita, por norma, à acção dos indivíduos, prudência essa, que tomava principalmente em consideração o preço de um resultado bem sucedido e, não tanto, as probabilidades matemáticas de o resultado ser positivo. Por outras palavras, sendo concebida como um juiz imparcial, a esperança matemática descurava «[…] as características individuais daqueles que arriscavam, visto sustentar-se no postulado de, ante o enfrentamento de riscos similares, os indivíduos esperarem obter, com igual probabilidade, a "realização dos seus desejos"» (*Lorraine Daston*, 1988: 71; *Gerd Gigerenzer et all*, 1989).

Com o intuito de ultrapassar estes condicionalismos, *Daniel Bernoulli* – trasladando o raciocínio da esfera jurídica para a esfera económica – viria a redefinir o

---

incomensuravelmente, mais arriscada do que a segunda, visto que se Deus não existir encontramo-nos, qualquer que seja a opção, face a uma indiferença quanto aos resultados, no entanto, se Deus existir, quem optou por cara (Deus não é) arrisca-se à condenação eterna, enquanto que o indivíduo que optou por coroa (Deus é) tem a possibilidade de alcançar a salvação. No seu próprio discurso - «pesemos o ganho e a perda, preferindo coroa, que Deus é. Estimemos as duas hipóteses: se ganhardes, ganhareis tudo; se perderdes, nada perdeis. Apostai, pois, que Ele é, sem hesitar» (1670: 56).
Aqui, encontramo-nos face a um discurso com características modernas, porque, «ao se atrever a fazer de Deus num objecto de decisão» (*Ian Hacking*, 1975: 108), o que Pascal nos diz, é que a crença em Deus deve ter por base, não, essencialmente, as certezas explicitadas pelo discurso antemoderno cristão (cegamente ou pela revelação), mas sim as incertezas negativas associadas à aposta da não crença em Deus, i.e., face às incertezas quanto aos resultados era mais *razoável* acreditar do que não acreditar. Para uma análise de questões várias que perpassam a *Aposta* pode-se cf., entre outros, *Ian Hacking* (1975); *Gerd Gigerenzer et all* (1989); *Peter L. Bernstein* (1996); *Laurie Snell et all* (1997).

[141] Para uma análise mais aprofundada do seguidamente exposto, vidé *Lorraine Daston* (1988); *Gerd Gigerenzer et all*, (1989).

[142] A associação entre as probabilidades e a acção razoável/esclarecida encontra-se de um modo concludente na famosa expressão de *Pierre-Simon de Laplace* (1749-1827) – «nós vimos, neste ensaio que, no fundo, a teoria das probabilidades não é mais do que o bom senso reduzido ao cálculo; ela permite calcular com exactidão aquilo que as pessoas sentem por uma espécie de instinto» (1820: CLIII).

conceito, argumentando que em vez de imparcialidade se deveria tomar em consideração a prudência. Consequentemente, na sua acepção, o conceito mais adequado para minorar o hiato enunciado era o de *esperança moral*[143], na medida em que, ao valorizar as conjunturas pessoais dos indivíduos, colocava a tónica na conexão existente entre a noção de *valor* e a acção *prudente*[144] desencadeada face a situações incertas da esfera económica. Com esta transmutação fina, mas significante, ultrapassava-se a ruptura enunciada supra, pois, ao defender-se que o *valor* de qualquer bem não devia sustentar-se no seu *preço* (raciocínio subjacente à esperança matemática), mas, na *utilidade*[145] de que o mesmo se revestia para o indivíduo procurava-se, em última análise, conectar a lógica matemática com a razoabilidade com que os «indivíduos de qualidade» realizavam escolhas e tomavam decisões. Isto é, «a esperança moral, baseava o valor na "utilidade" […] produzida por cada resultado, que pode variar de pessoa para pessoa. A esperança moral era a "utilidade média" (*emolumentum medium*), ou o produto da utilidade de qualquer resultado possível e a sua probabilidade. [Levando a que, qualquer indivíduo concordasse com o facto,] sustentado pelo resultado matemático da esperança moral, de que a prudência com que se investe numa aventura arriscada depende dos recursos pessoais» (*Lorraine Daston*, 1988: 71; 75). Por outras palavras, tomando em atenção as motivações das pessoas, a importância da utilidade revela-se quando, por exemplo, face a uma mesma situação de risco (onde as probabilidades são objectivas e facilmente perceptíveis), verificamos que diferentes pessoas estariam dispostas a pagar preços distintos para correr esse risco, ou seja, o recurso à utilidade facilita a compreensão desta situação, visto, de acordo com o raciocínio subjacente à mesma, as atitudes individuais se encontrarem dependentes da situação económica (à medida que a riqueza vai

[143] A argumentação a favor da esperança moral encontra-se num ensaio onde o autor apresenta uma solução para o Paradoxo de São Petersburgo (enigma elaborado pelo seu primo *Nicholas Bernoulli* em 1713), nomeadamente no ensaio «*Specimen Theoriae Novae de Mensura Sortis*» – publicado nos anais da Academia de São Petersburgo em 1738. Para uma análise do raciocínio matemático inerente ao enigma, pode-se cf. *Isaac Todhunter* (1865).

[144] Pode-se afirmar que, com esta nuance, *Daniel Bernoulli* acabaria por introduzir a dimensão subjectiva na teoria das probabilidades, ou seja, as influências exercidas pelas motivações naqueles que tomam decisões.

[145] Sendo esta, inversamente proporcional à quantidade de bens na posse do indivíduo ou, nas palavras de *Daniel Bernoulli* – «a utilidade resultante de qualquer pequeno aumento da riqueza será inversamente proporcional à quantidade de bens anteriormente possuídos», tese essa que, na acepção de *Peter L. Bernstein*, «[...] descortina uma visão fascinante do comportamento humano e do modo como chegamos às decisões e opções em face do risco» (1996: 105; 111). Para uma argumentação similar à de *Daniel Bernoulli*, cf. *Laplace* (1820: XIX-XX).

aumentando, decresce a utilidade adicional devido ao aumento da riqueza) e da atitude (aceitabilidade/aversão) dos próprios indivíduos face aos riscos[146].

As críticas de *Daniel Bernoulli* só emergiram na esfera pública no século XVIII e, até chegarmos a este marco da teoria das probabilidades, um longo caminho ainda tinha de ser percorrido. Assim sendo, mau grado os significativos progressos que a teoria da probabilidade foi sofrendo no decurso do século XVII, as repercussões da importância dos mesmos para a experiência, não foram muito perceptíveis.

[146] Dois exemplos: (i) condição económica – «de onde provém essa diferença entre o resultado do cálculo e a indicação do senso comum? Reconhecemos imediatamente que a vantagem moral que nos é proporcionada por um bem não é proporcional a esse bem e que ela depende de mil circunstâncias, por vezes, difíceis de definir, mas, de entre as quais, a mais comum é a fortuna. Com efeito, é compreensível que 1 franco valha muito mais para aquele que não possui mais do que 100, do que para um milionário» (*Laplace*, 1820: XIX); (ii) atitude face ao risco – «pessoas aventureiras atribuem grande utilidade à baixa probabilidade de ganhos imensos e baixa utilidade à probabilidade maior de perda. Outras atribuem pouca utilidade à probabilidade de ganho, porque sua meta principal é preservar o capital» (*Peter L. Bernstein*, 1996: 104).

3.1.1 – Interpretação Frequencista das Probabilidades

Partindo não só, mas também das análises desenvolvidas por seus percursores (especialmente *Cristian Huygens*), a importância do contributo de um outro *Bernoulli* (tio do anteriormente referido), designadamente *James Bernoulli* (1654-1705) expressa-se no facto de ter sido um dos primeiros autores que, procurando minorar o hiato existente entre a teoria e o concreto, começa a pensar a probabilidade – já não enquanto ideia qualitativa –, mas em termos numéricos, atribuindo valores à mesma. Visando efectuar a trasladação do raciocínio – anteriormente aplicado aos jogos – para a experiência quotidiana, com o intuito de mais facilmente medir a incerteza, na sua obra *Ars Conjectandi* (publicada postumamente em 1713), começou por advogar que a perspectiva das probabilidades de ocorrência de hipotéticos resultados nos Jogos de Azar[147], conquanto interessante e de simples execução, nada nos dizia sobre os «fenómenos civis» da experiência concreta[148]. Logo, o que lhe interessava era encontrar um meio, por intermédio do qual este raciocínio fosse passível de aplicação na experiência. Para solucionar este problema defendeu, então, a necessidade de as probabilidades – até aqui determinadas *a priori*[149] com base nos resultados equi-prováveis – passarem a ser estimadas *a posteriori* tendo por base a sua frequência. Partindo do pressuposto de que «sob condições similares, a ocorrência (ou não ocorrência) de um evento futuro seguirá um padrão observado no passado» (*apud Peter L. Bernstein*, 1996: 119; *Stephen Stigler*, 1986: 65), o argumento elaborado, defendia, ser possível socorrermo-nos de informações da experiência para encontrar a

[147] Apesar de o trabalho de *James Bernoulli* não se pautar por uma preocupação estrita com a resolução de problemas concretos conexos com os Jogos de Azar, também estes constituíram o ponto de partida das suas análises – visível na parte III de *Ars Conjectandi* (cf. *Isaac Todhunter*, 1865; *Nightingale David*, 1962).

[148] *James Bernoulli* expressa de um modo clarividente esta preocupação: «but what mortal will ever determine, for example, the number of diseases — i.e., the number of cases — which are able to seize upon the uncountable parts of the human body at any age and which can inflict death upon us? And what mortal will ever determine how much more likely this disease than that disease, pestilence than dropsy, dropsy than fever will destroy a man so that then a conjecture can be formed about the relationship between life and death in future generations? Who likewise will reckon up the innumerable cases of mutations to which the air is daily exposed, so that he can then guess after any given month, not to mention after any given year, what the constitution of the air will be? Again, who has well enough examined the nature of the human mind or the amazing structure of our body so that in games which depend wholly or in part on the acumen of the former or the agility of the latter, he could dare to determine the cases in which this player or that can win or lose?» (*Ars Conjectandi*, 1713).

[149] Não implicava a realização de qualquer ensaio, sendo somente necessário calcular as diferentes possibilidades de ocorrência de um determinado evento em *n* repetições do ensaio.

frequência relativa com que os acontecimentos ocorrem[150] o que, em última instância, significava um aumento do grau razoável de crença e, por consequência, uma maior capacidade para dominar os problemas quotidianos. Noutros termos, os seus estudos, entendidos como uma das primeiras tentativas de conectar as probabilidades *a priori* com as probabilidades *a posteriori*, acabariam por produzir o primeiro teorema da teoria das probabilidades, nomeadamente a *Lei dos Grandes Números/Teorema de Bernoulli*[151] que, em última instância, «[…] se tornaria bastante útil, ao explicitar, por intermédio da observação, as leis e as causas dos fenómenos» (*Laplace*, 1820: CXLVI).

Do exposto, e não descurando o nosso enquadramento de análise, interessa salientar as interconexões existentes entre a argumentação subjacente às exegeses bernoullianas e o modo como a experiência era captada. Isto é, pensamos ser possível concluir que o raciocínio desenvolvido evidencia, de um modo concludente, uma análise da experiência sustentada num viés determinista[152], i.e., «[…] Bernoulli rejeitava a ideia de os eventos puderem ser determinados pela Contingência Cega[153]. […] Porque todas as coisas foram previstas e determinadas por Deus. Nós temos probabilidades, somente porque, contrariamente a Deus, nós não sabemos o que irá

[150] O trabalho de *Bernoulli* é inovador, na medida em que enceta a análise teórica da frequência de ocorrência dos fenómenos quotidianos, i.e., a novidade «[…] encontra-se no facto de dar um tratamento formal à noção vaga de que quanto maior fosse a acumulação de evidência sobre uma proporção desconhecida de casos, mais próximos estaríamos de possuir um certo conhecimento sobre aquela proporção» (*Stephen Stigler*, 1986: 65).

[151] Segundo este teorema (demonstrado em 1692), numa experiência em que existem somente dois resultados possíveis (sucesso ou insucesso) e onde cada ensaio é independente dos antecedentes, a probabilidade de ocorrência de um dos eventos permanece constante em todos os ensaios. Isto é, a partir do momento em que conhecemos as probabilidades de ocorrência do evento (sucesso ou insucesso / probabilidade *a priori*), é possível determinar praticamente qual a frequência relativa (probabilidade empírica/avaliada/*a posteriori*) com que o mesmo poderá ocorrer em condições semelhantes de ensaio, ou seja, é possível determinar a sua probabilidade aproximada, visto, ser pouco provável que a frequência relativa de um acontecimento se desvie muito (com uma margem de erro de 2%) do valor da sua probabilidade.

[152] Para uma análise das associações existentes entre as reflexões probabilísticas e o determinismo, pode-se cf. *Gerd Gigerenzer et all* (1989).

[153] Na sua acepção, esta pura e simplesmente não existia ou, quando muito (evidenciando um determinismo epistemológico), emergia de forma aparente devido à nossa ignorância, não excluindo, por isso, a necessidade, as leis que perpassavam os acontecimentos: «uma coisa contingente (tanto uma coisa independente que se sustenta no julgamento de um ser racional, como uma coisa fortuita ou afortunada sustentada no acaso ou fortuna) é algo que não existe na actualidade, não existirá no futuro, nem existiu no passado. […] Do mesmo modo que o lançamento de um dado, a ocorrência de uma tempestade, também os eclipses – antes da astronomia ter alcançado um tal um grau de perfeição – foram associados às contingências futuras. Consequentemente, verifica-se que o que para uma pessoa, num determinado momento, pode parecer um evento contingente, pode, num outro momento para outra pessoa ou para essa mesma pessoa (depois de ter compreendido as suas causas) emergir como um evento necessário; de forma que, também, a contingência depende do nosso conhecimento, na medida em que nós não colocamos, nenhuma objecção para a não-existência ou não-existência futura de uma coisa, ainda que aqui e agora, por meio de uma qualquer causa desconhecida para nós, exista ou possa ocorrer fora da pura necessidade». (*Ars Conjectandi*, 1713).

ocorrer» (*Glenn Shafer*, 2001: 152; cf. 1996)[154]. Todo o pensamento subjacente ao seu discurso, é claramente do tipo determinista, porquanto na acepção de *James Bernoulli* «todas as coisas que existem ou acontecem sob o sol – acontecimentos passados, presentes ou coisas futuras – sempre contiveram, *objectivamente*, a *maior certeza* em si mesmos. Isto é verdade acerca das coisas presentes e passadas, dado que, pelo simples facto de elas serem ou terem sido, não podem ser ou ter sido inexistentes. Nem se deveria levantar a dúvida com respeito a coisas futuras que, até mesmo se não pela necessidade inevitável de algum destino, não obstante, têm que acontecer no futuro de acordo com o plano de uma qualquer supervisão divina e uma qualquer predeterminação divina» (*Ars Conjectandi*, 1713, sublinhado nosso). Procurando demonstrar quantitativamente[155] que, à medida que aumentam o número de observações, se caminha da incerteza para a «certeza moral»[156] (ou na linguagem actual, para um resultado significante)[157] – certeza subjectiva, é considerado como

[154] Não descurando o referido relativamente à confluência presente em alguns autores no concernente às interpretações *frequencista* e *subjectiva* das probabilidades, pensamos poder afirmar que a mesma perpassa de um modo concludente a argumentação de *James Bernoulli*. Isto é, por um lado, a metodologia utilizada aproxima-se do viés frequencista (é objectiva, porquanto, como já referido, sustentava-se em observações da experiência) e, por outro, a afirmação supra indicia claramente uma aproximação ao viés subjectivo, na medida em que as coisas só podem, aparentemente, ser consideradas contingentes, devido ao conhecimento relativo que sobre elas possuímos surgindo, consequentemente, a probabilidade como um grau de certeza subjectiva - «probabilitas enim est gradus certitudinus, & ab hac differt ut pars à totó/probabilidade é um grau de certeza, e difere da certeza como uma parte difere do todo» (*apud Glenn Shafer*,1996; cf. 1990; 2001; *Ian Hacking*, 1975).

[155] O que não significa que o tenha conseguido, como afirma *Stephen Stigler* «a passagem deste juízo intuitivo qualitativo para um quantitativo era um grande passo. Bernoulli tentou dá-lo e falhou» (1986: 83). O próprio *James Bernoulli* estava consciente das dificuldades práticas do seu método: «deste modo, *se todos* os eventos pudessem ser repetidos *por toda a eternidade*, nós poderíamos caminhar da probabilidade para a certeza e, deste modo, descobrir que tudo no mundo acontece a partir de causas definidas e de acordo com regras definidas, sendo, assim, forçados a admitir que as coisas aparentemente fortuitas são marcadas por uma certa *necessidade*, ou, por assim dizer, pelo DESTINO» (*apud Nightingale David*, 1962: 137, sublinhado nosso). Relativamente a esta asserção, será importante notar que a mesma pode, igualmente, ser entendida como uma contra-argumentação ao raciocínio de *Gottfried Wilhelm Leibniz*, porquanto o mesmo – numa carta que lhe endereçou em 1703 – indiciava o seu cepticismo quanto à certeza dos eventos futuros, afirmando que «a natureza estabeleceu padrões que dão origem à recorrência dos acontecimentos, *mas apenas na maior parte*. […] Assim por mais experiência que você tenha feito com cadáveres, isso não significa que você tenha imposto um limite à natureza dos eventos, impedindo assim sua variação futura» (sublinhado nosso). Consequentemente, a contra-argumentação de *Bernoulli*, para além de explicitar a consciência quanto às dificuldades inerentes ao seu método, revela a confiança nessa mesma certeza, referindo, no fundo, que o desconhecimento humano é que pode levar à conclusão de a recorrência dos eventos ocorrer *apenas na maior parte*, quando, de facto, tudo acontece a partir de causas definidas, devido ao destino; sobres este aspecto, cf. *Peter L. Bernstein* (1996).

[156] A certeza moral pode ser vista como sendo aquele tipo de certeza que uma pessoa sã, razoável, e reflexiva possui e que, após analisar, profunda e imparcialmente, todas as evidências com que se depara, conduz a que opte pela evidência que lhe parece mais segura.

[157] O método adoptado pode ser explicitado da seguinte forma: um acontecimento ocorre com uma probabilidade *p*, no entanto essa probabilidade é desconhecida. Então, procurou calcular *p* com base na frequência com que *p* ocorria quando o ensaio era repetido muitas vezes. Nas palavras do próprio autor: «I assume that in a certain urn there are hidden – without your knowledge – three thousand white

sendo o detentor de um dos primeiros discursos modernos onde é visível, de um modo mais consistente, a tentativa de mensuração da incerteza por intermédio de análises matemáticas (*Stephen Stigler*, 1986).

Em face do exposto, pode-se, desde já, asseverar, a existência de uma associação nítida entre o desenvolvimento das análises conexas com as probabilidades e a apologia, nos discursos que as sustentavam, de que o acaso existia «*in mente*» mas não «*in re*». Isto é, advogando a inexistência de acontecimentos puramente contingentes, este era captado, sobretudo, como dizendo respeito a um estado de espírito e não uma característica da experiência. A ignorância relativamente ao modo como os mesmos ocorriam[158] e/ou o descurar do determinismo teleológico, é que, erradamente, levava os indivíduos a raciocinar assim, dado que, segundo a lógica argumentativa desses discursos, se «[…] nos fosse possível observar o mundo como ele realmente é, apreendendo os "mecanismos e os princípios ocultos" das coisas, nós só conseguiríamos descobrir causas necessárias» (*Gerd Gigerenzer et all*, 1989: 13). Na acepção de *Lorraine Daston* (1988), estamos face a uma característica que se encontrava presente em todos os autores da teoria clássica das probabilidades que, seguindo o viés tomista[159], defendiam a existência de um Deus omnisciente que tudo determinava – este era o «[…] credo dos probabilistas clássicos. De um ponto de vista iluminado (ou talvez supra-humano), todos os eventos eram necessários, assim as probabilidades mediam a certeza parcial sobre a qual os mal informados mortais deveriam basear a crença racional e a acção» (1988: 35). Consequentemente, pode-se

---

pebbles and two thousand black ones, and that you, in order to investigate their numbers by experiments, draw one pebble after another (replacing each time that pebble which you drew out before you draw the next one, so that the total number of pebbles in the urn is not diminished), and that you observe how often a white pebble comes out and how often a black one comes out. It is asked whether you can do this so many times that it will be ten times, a hundred times, a thousand times, etc., *more* probable that the numbers of times in which you choose a white pebble and in which you choose a black pebble will have the same 3:2 ratio which the numbers of white and black pebbles actually have, *than* that these numbers will have any other ratio different from 3:2. For if this is not the case, I admit that we will be through with our attempt at exploring the numbers of cases by trials. But if this is the case and if, finally, moral certainty is reached in this way […] we will have investigated the numbers of cases *a posteriori* almost as accurately as if they had been known to us *a priori*» (*Ars Conjectandi*, 1713).

[158] Aqui, encontramo-nos face a uma argumentação onde, *ingenuamente*, se defendia que o aumento do conhecimento – dado possibilitar o conhecimento das regras subjacentes à contingência – conduziria ao quase total desaparecimento da incerteza. Ingenuamente, porquanto partia de um pressuposto erróneo, ou seja, ao defenderem que a contingência se devia mormente a um estado de espírito não conseguiam captar a verdadeira essência da mesma, na medida em que, em nossa acepção, é precisamente o contrário – uma das principais causas impeditivas do domínio da contingência, reside no facto de a mesma se consubstanciar como um traço mediador de toda a experiência moderna.

[159] Segundo o «argumento teológico tomista, o mundo é um agente que, dado não ser em si mesmo activo, exige um Agente Supremo» (*Ian Hacking*, 1975: 107)

afirmar que, de um modo geral, o quadro determinista constituiu uma pré-condição necessária à promoção da teoria das probabilidades.

A busca do aperfeiçoamento da medição da incerteza seria prosseguida por outros autores, de entre os quais, cabe destacar o nome de *Abraham de Moivre* (1667-1754). Tal como o já enunciado para *James Bernoulli*, também os estudos desenvolvidos por *Abraham de Moivre* têm subjacente o viés determinista que perpassa o seu raciocínio. Não sendo, mesmo, descabida a asserção de nos encontrarmos ante um reforço da perspectiva bernoulliana, visto em sua acepção «não só das causas regulares se deveria esperar que produzissem, em última instância, efeitos regulares a longo prazo, como também a observação dos efeitos revelaria essas causas com qualquer grau de probabilidade desejado pelo observador perseverante» (*Lorraine Daston*, 1988: 253-4). De modo que, opondo-se a contemporâneos seus, para os quais o advogar da impossibilidade de definição ou compreensão da contingência constituía a pedra basilar do seu raciocínio[160], na «*Doctrine of Chances*»[161] vai desenvolver uma argumentação onde o papel exercido pela contingência era quase insignificante – não passava de uma mera palavra[162]. Sofrendo as influências da Teologia Natural (*Gerd Gigerenzer et all*, 1989)[163], a contingência não é aceite na medida em que, ao ser assumida como a realização de eventos sem um desígnio, contradiz o *pressuposto* de a ocorrência (ou não) de todos os acontecimentos ser justificada pela existência de uma lei regida pelo Todo-poderoso, com o intuito de manter a ordem do universo. Pressuposto esse que, na sua acepção, era *demonstrado* empiricamente pelo facto de o rácio dos eventos observados se aproximar continuamente da lei, ou seja, para *Abraham de Moivre*, o rácio constituía-se como a expressão prática da lei segundo a qual os eventos deveriam ocorrer – nas suas

[160] Neste grupo enquadram-se todos aqueles que, apreendendo a contingência como uma aliada que emergia como uma força positiva a par da *fortuna*, da sorte, ao longo dos séculos XVII e XVIII buscaram romper «[…] tanto com o determinismo hirto da ordem natural, como com a obstinada rigidez da ordem social» (*Lorraine Daston*, 1988: 153; cf. *Ian Hacking*, 1990).

[161] Um excerto da edição de 1756 pode ser consultada em *Nightingale David* (1962), cf. apêndice 5 pág. 254-267.

[162] No seu próprio discurso: «a contingência, nos escritos ou discursos ateus, possui uma ressonância pueril que nada significa: Não atribui nenhum valor a algum *modo de Existência*; nem certamente mais à própria *Existência* do que à *não-existência*; não pode definir-se nem compreender-se: nem pode afirmar-se ou negar-se nenhuma Proposição relativa à contingência, exceptuando, somente, esta 'A contingência é uma mera palavra'» (*Doctrine of Chances*, 1756, *apud Nightingale David*, 1962: 266).

[163] A proximidade existente entre a sua argumentação e a de *John Arbuthnot* (1667-1735) é manifesta. Aproximação visível não só, mas também pelo apoio dado por *Abraham de Moivre* (por contraposição às críticas de *Nicholas Bernoulli*) ao modo como *John Arbuthnot* conectou a análise dos dados demográficos com a existência de uma força transcendente (cf. *Nightingale David*, 1962: 265-6; *Lorraine Daston*, 1988).

próprias palavras: «*apesar de a Contingência produzir Irregularidades, ainda se mantêm Probabilidades infinitamente grandes de que, com o decurso do Tempo, essas irregularidades não sustentem nenhuma proporção para com a repetição dessa Ordem que, naturalmente, é fruto do* PROJECTO ORIGINAL» (sublinhado no original, *apud Nightingale David*, 1962: 264). Plasmando de um modo clarividente o «argumento do desígnio»[164], a contingência era negada pelo facto de se opor, contradizer, não possuir um propósito que, na perspectiva moivreana, era divino, ou seja, aceitar a contingência conferindo-lhe um papel, equivaleria ao reconhecimento da incapacidade divina para ordenar, regular o mundo. Neste sentido, pode afirmar-se que a fé num Deus omnisciente exigia a crença num determinismo teleológico e a, consequente, rejeição da contingência[165].

Quanto às análises propriamente ditas, como já referimos, a tentativa bernoulliana de *demonstrar quantitativamente* a mensuração da incerteza, apesar de importante, revelou-se inviável devido ao número de observações necessárias – 25.550 – para o alcance da certeza moral[166]. *Abraham de Moivre* viria a melhorar/simplificar o método bernoulliano[167], sendo o primeiro a lograr esse intento por intermédio da determinação precisa do número de ensaios necessários para a obtenção da certeza moral de que a frequência observada se aproximava da probabilidade. Por outras palavras, ao demonstrar[168] que «[…] um conjunto de sorteios aleatórios […] se distribuiria em torno do seu valor médio» (*Peter L. Bernstein*, 1996: 126; *Glenn Shafer*, 1993), podia asseverar, com um «certo grau de confiança» (certeza moral), que a verdadeira probabilidade se incluía dentro dos valores médios encontrados – «consideremos o caso de uma moeda que é lançada ao

---

[164] A ordem e a funcionalidade do mundo captável por via da nossa experiência, revelava um desígnio inteligente e, por consequência, podia servir de argumento *a posteriori* para provar a existência de Deus. Para uma análise do ressurgimento deste argumento no século XX, com base nas descobertas, entre outras, da mecânica quântica, cf. *Jean Bricmont* (2001).

[165] Dentro de um quadro com estas características, segundo a acepção de *Lorraine Daston*, «acreditar na fortuna ou na boa e má sorte, traduzia-se, no mínimo, num erro patético ou, ainda pior, numa personificação pagã de causas desconhecidas que se opunha a uma visão cristã de um Deus que "tudo governa"» (1988: 156).

[166] Contrariando a tese defensora da existência de reservas de cariz filosófico que o teriam condicionado a produzir inferências a partir de dados da experiência, *Stephen Stigler* (1986), aponta este número astronómico, como uma das principais razões para a relutância de *James Bernoulli* em terminar e publicar as suas análises; para uma opinião similar cf. *Gerd Gigerenzer et all* (1989), e em defesa da primeira tese, pode-se cf. *Peter L. Bernstein* (1996).

[167] Ao aproximar a probabilidade binomial da integral da distribuição normal, *Abraham de Moivre* diminuiu significativamente o número de ensaios necessários (cf. *Stephen Stigler*, 1986).

[168] Na obra *The Doctrine of Chances* de 1718 as análises conexas com esta temática são superficiais. Seria nas edições posteriores revistas e ampliadas (1738 e 1756), que *Abraham de Moivre* iria aprofundar esta dimensão da análise **(**cf. *Glenn Shafer*, 1996; *Peter L. Bernstein,* 1996).

ar *n* vezes e anotemos a proporção *k* das vezes que a moeda sai cara. Depois de muitos lançamentos em que sai *k*, temos um gráfico que mostra o número de vezes em que obtivemos 0 cara, 1 cara, 2 caras, *n* caras. A curva andará à volta da probabilidade de obter caras com a moeda. Quando *n* cresce sem limitações transforma-se numa distribuição normal» (*Ian Hacking*, 1990: 159)[169].

Estes avanços, apesar de constituírem um importante passo para a mensuração da incerteza, só viriam a conhecer repercussões práticas significativas a partir de meados do século XVIII. *Stephen Stigler* (1986) aponta algumas das razões que, possivelmente, condicionaram a aceitação dos trabalhos de *Abraham de Moivre* por parte dos seus contemporâneos: (i) partiu de um pressuposto errado, porque ao colocar a ênfase das suas análises na distribuição binomial, considerando que este – pela sua simplicidade – era o ponto de partida adequado para a quantificação da incerteza, não tomou em consideração que, o que *a priori* era considerado simples, quando transposto para as problemáticas conexas com a inferência, se tornava bastante complexo; (ii) os seus cálculos não forneciam respostas para as questões conexas com a inferência estatística, i.e., os mesmos eram insuficientes para *explicar* o *processo* que propiciava a ocorrência de um determinado evento, porque, partindo do resultado de um ensaio não conseguiam explicar a situação subjacente ao mesmo[170]. Consequentemente, na óptica de *Stephen Stigler* (1986), a adequação dos cálculos probabilísticos à inferência, só se tornou possível a partir do momento em que as análises probabilísticas de *James Bernoulli* e *Abraham de Moivre* foram invertidas, ou seja, quando a reflexão, anteriormente conexa com as probabilidades associadas a um

[169] Essa distribuição viria a ficar conhecida como *curva em sino* – «a distribuição, quando representada como uma curva, mostra o maior número de observações agrupadas no centro, próximas da média do número total de observações. A curva então cai simetricamente, com um número de observações em ambos os lados da média, bruscamente de inicio e exibindo depois uma curva descendente mais suave em ambas as extremidades. Em outras palavras, as observações distantes da média são menos frequentes do que as observações próximas da média. A forma da curva de Moivre permitiu-lhe calcular uma medida estatística da sua dispersão em torno da média. Essa medida agora conhecida como desvio padrão, é importantíssima quando se julga se um conjunto de observações compreende uma amostra suficientemente representativa do universo de que apenas fazem parte. Em uma distribuição normal, aproximadamente 68% das observações se situarão dentro de um desvio padrão da média de todas as observações e 95% delas se situarão dentro de dois desvios padrões da média» (*Peter L. Bernstein,* 1996: 126).

[170] De acordo com *Stephen Stigler* (1986), os seus cálculos permitiam avaliar qual a probabilidade resultante de um conjunto de observações se encontrar dentro de valores específicos. Mas, não permitiam inverter a questão, i.e., se os valores específicos não fossem conhecidos, já não era possível aferir se a probabilidade de um conjunto de observações correspondia à probabilidade real. Noutros termos, não conseguia aferir face a uma determinada frequência observada, quão provável era a aproximação da mesma a uma probabilidade desconhecida. Sobre esta questão cf., também, *Gerd Gigerenzer et all* (1989); *Peter L. Bernstein* (1996).

possível resultado, foi direccionada para a situação subjacente a um resultado dado, indiciando, em última análise, a passagem para o segundo viés da teoria das probabilidade supra-mencionado, nomeadamente a *Interpretação Subjectiva ou Epistémica das Probabilidades*.

3.1.2 – Interpretação Epistémica das Probabilidades

A análise da perspectiva subjectiva das probabilidades permite assinalar inflexões significativas que, em última instância, viriam a constituir-se como decisivas para aplicabilidade desta teoria à experiência concreta. Podendo, ao nível epistemológico, ser definido como um *constructo teórico* da contingência, em primeiro lugar, o foco de interesse deste viés já não se direccionava, como o anterior, directamente para os eventos (para as suas propriedades objectivas, para a «facilidade» com que puderam ou poderiam ocorrer), mas para o conhecimento/informações que os indivíduos possuíam dos mesmos. Em segundo lugar, a análise do modo como as probabilidades eram determinadas permite, igualmente, assinalar mutações, i.e., enquanto, na primeira obliquidade a probabilidade do evento – estimada inicialmente – se mantinha constante ao longo dos diferentes ensaios[171], nesta segunda perspectiva, essa probabilidade era reformulada concertadamente com as informações fornecidas pelos ensaios sequencialmente realizados[172].

As primeiras aproximações a este viés encontram-se em Inglaterra com os trabalhos de *Thomas Simpson* (1710-1761) e *Thomas Bayes* (1701-1761). A importância do contributo do primeiro, manifesta-se pelo facto de as suas análises, deslocando-se das observações para a medição dos erros que as perpassavam, concretizarem um passo significativo em direcção à mensuração da contingência. Isto é, o aspecto inovador (apesar de exíguo) das análises deste autor, encontra-se no facto de o os erros, que até aí eram aprendidos como expressão da inexactidão de observações individuais, passarem a ser a pedra basilar de preocupações que

[171] Isto justificava-se, na medida em o raciocínio subjacente ao discurso seria, em tudo, semelhante à seguinte asserção – «[…] enquanto pensarmos que as probabilidades são propriedades físicas reais dos sistemas, parece errado modificar uma probabilidade simplesmente porque o estado do nosso conhecimento mudou» (*Thompson Jaynes*, 1988: 6).

[172] *David Howie*, exemplifica de um modo clarividente o referido: «a diferença entre as duas perspectivas não é meramente semântica, traduz, sim, diferentes pontos de vista quanto à importância que é dada à informação de que se dispõe. Um frequencista, num lançamento com uma moeda viciada, estimaria a probabilidade de sair cara dando um valor a P, em que $P \neq ½$. Isto expressaria a sua expectativa de que mais caras do que coroas, ou vice-versa, saíram numa longa sequência de ensaios. Um Bayesiano, no entanto, continuaria a estimar a probabilidade de sair cara em ½, a não ser que suspeitasse de alguma tendência, não encontraria mais razões para presumir que o próximo lançamento fosse cara em vez de coroa. O frequencista iria estimar o valor de P a partir do n.º de ensaios; o Bayesiano iria reformular a sua probabilidade inicial, tomando como referência, o resultado de cada ensaio» (2002: 2).

perscrutavam o modo como os mesmos se distribuíam especificamente ao longo de um conjunto de observações[173]. Seguindo este método de análise para a astronomia, *Thomas Simpson* procurou explicitar (num ensaio apresentado à Royal Society em 1755), as vantagens que adviriam para a mensuração ao tomar-se como referência o erro médio, porquanto supondo-se que os diferentes erros traduziriam uma distribuição simétrica onde a probabilidade dos erros pequenos deveria ser maior do que a dos erros grandes, consequentemente, a média dos erros de um conjunto de observações (mínimo de seis) era menor do que o erro das observações individuais (*Stephen Stigler*, 1986; *Gerd Gigerenzer et all* 1989; *Glenn Shafer*, 1993).

Quanto ao segundo, no mesmo ano em que o trabalho de *Thomas Simpson* foi publicado, manifesta algum cepticismo quanto às conclusões a que o mesmo tinha chegado[174], o que conduz *Stephen Sitgler* (1986) a levantar a hipótese de ter sido esse trabalho a despertar a curiosidade de *Thomas Bayes* para as questões da probabilidade. As suas análises só irão emergir na esfera pública postumamente, em 1763, por intermédio da apresentação (por *Richard Price*)[175] à Royal Society do – *An Essay Toward Solving a Problem in the Doctrine of Chances*. Aí[176], para além de explicitar o entendimento que faz do conceito de probabilidade, apresenta-nos uma metodologia, onde procura estimar as probabilidades das causas subjacentes à ocorrência de um evento, ou seja, a questão que se colocava era a de saber como

[173] A questão que se colocava, era a de como determinar qual o valor mais provável de uma grandeza, quando em face de valores diversos fornecidos por um instrumento que media o mesmo fenómeno.

[174] Na sua acepção, o aumento do número de observações não iria reduzir os erros, no entanto, defendia a possibilidade de haver alguma conexão entre esse aumento e a precisão dos resultados – «According to him by multiplying our observations and taking the mean we always diminish the probability of any given error, and that very fast …. Now that the errors arising from the imperfection of instruments and the organs of sense should be thus reduced to nothing or next to nothing only by multiplying the number of observations seems to me extremely incredible. On the contrary the observations you make with an imperfect instrument the more certain it seems to be that the error in your conclusion will be proportional to the imperfection of the instrument made use of» (*Thomas Bayes*, 1755, *apud Stephen Stigler*, 1986: 94).

[175] Embora, nas análises de *Thomas Bayes*, não se encontrem argumentos que indiciem este posicionamento do autor, *Richarde Price* (na introdução escrita para o seu ensaio), procura justificar a importância das suas conclusões, com base no argumento determinista de as mesmas servirem para justificar a existência de Deus: «o propósito [do problema], é o de mostrar as razões que possuímos para acreditar que há, na constituição das coisas, leis fixas de acordo com as quais os eventos acontecem, e que, por consequência, a estrutura do mundo deve ser o efeito da sabedoria e poder de uma causa inteligente; confirmando, assim, o argumento retirado das causas finais para a existência da Deidade... (e)... será fácil ver que, o problema resolvido neste ensaio, se aplica directamente a este propósito; mostrando-nos, com distinção e precisão, em qualquer caso de ordem particular ou em eventos recorrentes, os argumentos existentes para defender que tal recorrência ou ordem deriva de causas estáveis ou regulamentos da natureza e não de quaisquer das irregularidades da contingência» (*apud Frank Barker et all*, 2001: 83).

[176] Para uma reprodução do ensaio (publicado em 1764 pela *The Philosophical Transactions of the Royal Society of London*), vidé *Frank Barker et all* (2001).

raciocinar de um modo rigoroso a partir dos efeitos em direcção às causas. Deste modo, requerendo o uso da probabilidade condicional, procura a solução de um dos primeiros problemas de probabilidade inversa – «*dado* o número de vezes em que um evento desconhecido ocorreu e falhou: *Perscruta-se* a chance de a probabilidade da sua ocorrência, numa única tentativa, se situar algures entre dois graus de probabilidade que podem ser especificados». Explicitando, encontramo-nos face aos primórdios da *inferência probabilística*, porquanto a questão subjacente a este problema era a de saber como *inferir* a probabilidade de ocorrência de um evento (dentro de certos parâmetros) no futuro, sabendo-se *unicamente* que o mesmo tinha ocorrido e falhado – em circunstâncias similares – um certo número de vezes[177].

O referido indicia claramente, uma inversão do teorema de *James Bernoulli* mencionado supra. De acordo com o raciocínio subjacente a este, face a uma probabilidade dada, era possível verificar, com uma certeza significativa, o grau de aproximação existente entre as frequências observadas e essa probabilidade. No entanto, «o pretendido era o inverso: dada a frequência observada quão provável é que exista uma aproximação à probabilidade desconhecida? Ou, como o problema é mais usualmente colocado, dado um evento que já ocorreu previamente muitas vezes, qual é a probabilidade de ele ocorrer novamente no futuro? Em resumo, qual é a probabilidade de que o futuro seja como o passado?» (*Gerd Gigerenzer et all* 1989: 30). Explicando, o interesse, anteriormente direccionado para a análise dos resultados quando um evento era reproduzido muitas vezes, desloca-se, agora, para a probabilidade de ocorrência de um único evento. Assim sendo, constata-se que, o teorema de *Thomas Bayes*, forneceu, pela primeira vez, um método matemático para calcular, dadas as ocorrências em tentativas anteriores, a probabilidade de uma determinada ocorrência em tentativas futuras, propugnando, em consequência, uma quantificação da incerteza. Esta, no entanto, deve ser olhada com algum cuidado, pois,

---

[177] Partindo do pressuposto de que X é a variável fortuita que indica o número de vezes que um evento ocorreu e falhou em N tentativas e que C é a probabilidade de o evento ocorrer numa única tentativa, o problema procurava, em última instância, determinar P ($a < C < b \mid X$) para dois graus – a, b – especificados (*Stephen Stigler*, 1986: 123). A resolução do problema é apresentada geometricamente por *Thomas Bayes* – uma bola é lançada ao acaso, sobre uma mesa plana, «[…] livre para parar em qualquer lugar e depois disso permanecer em repouso. Em seguida, uma segunda bola é rolada repetidamente da mesma forma, e conta-se o número de vezes em que pára à direita da primeira bola. Este número é "o número de vezes em que o evento desconhecido ocorreu". A falha – o número de vezes em que o evento não acontece – ocorre quando a bola pára à esquerda. A probabilidade de localização da primeira bola – uma única tentativa – deve ser deduzida dos "sucessos" e "fracassos" da segunda» (*Peter L. Bernstein*, 1996: 131). Para uma explicação técnica aprofundada do raciocínio bayesiano, cf. *Stephen Sitgler* (1986); *Lorraine Daston* (1988); *Frank Barker et all* (2001).

como afirma *Thompson Jaynes* – um bayesiano convicto – «para nós, a teoria de probabilidade não é um Oráculo que conta como o mundo deve ser; é uma ferramenta matemática para organizar e atestar a consistência do nosso raciocínio[178]. Mas, é a partir deste raciocínio organizado que nós aprendemos se o nosso estado de conhecimento é adequado para descrever o mundo real» (1988: 7).

Com esta inversão, foram dados os primeiros passos conducentes à superação das dificuldades inerentes à aplicabilidade das análises bernoullianas e demoivreanas, visto que, ao partir do conhecimento que se possui de eventos passados (conhecimento *a priori*) para inferir a provável ocorrência de um evento (conhecimento *a posteriori*), está-se, em última instância, face à «*inferência bayesiana*». Inferência essa, que pronunciou uma mudança clara de raciocínio na medida em que, a argumentação deixou de se desenvolver em torno das probabilidades associadas aos possíveis resultados obtidos em ensaios sucessivos (como o fazia a teoria probabilista de viés frequencista), para passar a basear-se na informação, *a priori*, detida relativamente a determinados eventos e que, em associação com informações advindas *a posteriori*, permitiria a revisão das probabilidades inicialmente formuladas. A perspectiva bayesiana ao interconectar as probabilidades com uma determinada «crença» que poderia ser revista face a novas evidências facilitou, em última análise, o plasmar de previsões mais racionais[179] em situações onde o nosso conhecimento era incompleto, o que, por consequência, viria a mostrar-se de extrema utilidade para a tomada de decisões.

Convém, no entanto, assinalar que esta nomenclatura não aparece no ensaio bayesiano supramencionado, a mesma só viria a emergir na sequência dos trabalhos

[178] Neste sentido, comparando, por exemplo, a intuição com o método bayesiano, constata-se que, no caso de dispormos de informações distintas: a primeira apesar de nos facilitar a escolha das informações relevantes para a questão em análise, pouco nos diz sobre o «peso» relativo de cada uma delas; o segundo, por seu lado, torna-se útil ao dar as respostas anteriormente não respondidas, i.e., permite que percebamos, quantitativamente, quão lógica seria cada uma das informações de que dispomos.

[179] Estas previsões, como é lógico, nem sempre se mostram acertadas, o que conduz alguns autores a rejeitar o método bayesiano. Este argumento da falácia previsional é, no entanto, criticado por *Thompson Jaynes* (1988), por denotar a existência de uma confusão entre inferência e previsão física. Isto é, em sua acepção, enquanto a última remete para uma «descrição do mundo real» (nível ontológico), a primeira diz unicamente respeito ao «estado do nosso conhecimento sobre o mundo» (nível epistemológico) e, portanto, a inferência fornece, quando muito, a melhor previsão possível face à informação disponível. Consequentemente, aqueles que se socorrem do argumento da falácia, ao não darem conta do hiato existente entre a realidade e o nosso conhecimento da mesma, incorrem no que o autor denomina de «Mind Projection Fallacy», ou seja, na «[…] tentação para projectar os nossos pensamentos privados no mundo real, supondo que as criações da nossa própria imaginação são propriedades reais da Natureza, ou que a nossa própria ignorância significa algum tipo de indecisão por parte da Natureza» (1988: 7; cf. 1989).

de *Pierre-Simon de Laplace*[180]. Destarte, não descurando o referido relativamente à inferência bayesiana, foi nas análises inovadoras[181] de *Pierre-Simon de Laplace* que, pela primeira vez (por volta dos anos 70 do século XVIII), se enunciou de um modo preciso o princípio para determinar as probabilidades das causas (desconhecidas) que, possivelmente, influenciaram a ocorrência de um evento observado, i.e., na acepção laplaceana – «a probabilidade da causa *C* dado um efeito *E* observado (ou por hipótese face a alguns dados) iguala a probabilidade combinada de *C* e *E* dividida pela probabilidade de *E*[182]. […] Para o problema ser passível de aplicação, tanto Bayes [justificando] como Laplace [não apresentando justificação], elaboraram uma assumpção problemática, segundo a qual [de acordo com o princípio da razão insuficiente ou, posteriormente, princípio da indiferença] na ausência de qualquer informação em contrário, deveremos assumir que todas as diferentes causas *C* são *a priori* igualmente prováveis[183], i.e., assumiram a pré-existência de uma distribuição de probabilidade uniforme» (*Gerd Gigerenzer et all* 1989: 31, cf. 167; cf. *Stephen Stigler*, 1986).

O discurso laplaceano[184] evidencia, tal como em outros clássicos das probabilidades, a predominância de um viés estritamente determinista. No entanto, distancia-se dos mesmos por não se encontrar imbuído da dimensão religiosa que os perpassava, o que conduz *Jean Bricmont* (1995) a afirmar que o seu objectivo era que as análises científicas se constituíssem como uma contraposição à superstição. Este

---

[180] Sobre este aspecto, cf. *Laurie Snell et all* (1997).

[181] As influências exercidas (ou não) pelo trabalho de *Thomas Bayes* sobre as análises laplaceanas continuam rodeadas de controvérsia. Os autores por nós consultados inclinam-se, no entanto, para a hipótese de *Laplace* só tomar conhecimento dos mesmos num momento posterior às suas análises; sobre este aspecto cf. *Stephen Stigler* (1986); *Lorraine Daston* (1988).

[182] O, agora, denominado *Teorema Bayesiano*, explicita-se do seguinte modo: $P(C \mid E) = P(C)\, P(E \mid C) / P(E)$; o lado esquerdo da equação, viria a ser denominado por *Laplace* de probabilidade *a posteriori*, i.e., representa a probabilidade da causa C face a um efeito E (probabilidade condicionada). A expressão P(C) foi considerada a probabilidade *a priori* da causa C. A expressão P(E | C) é a *verosimilhança*, ou seja, é a probabilidade de E supondo-se que C é verdadeiro. A expressão P(E), é independente de C, podendo ser vista como uma probabilidade fixa.

[183] A tese segundo a qual, a inexistência de informação não nos permite favorecer um caso relativamente a outro definindo, assim, o número de resultados possíveis, foi um dos pontos mais criticados da argumentação de *Laplace*. Segundo *John Stuart Mill* «para se afirmar que dois eventos são igualmente prováveis, não é suficiente que saibamos que um ou outro têm de acontecer, se não possuirmos suporte para tal conjectura. A experiência tem que ter demonstrado que os dois eventos ocorrem com igual frequência» (*apud David Howie*, 2002: 32; cf. *Lorraine Daston*, 1988: 372-3). Um outro crítico desta assumpção foi *Siméon Denis Poison* (1781-1840), visto que, em sua opinião, «se nós possuirmos à priori alguma razão para acreditar mais na existência de uma causa do que noutra, é necessário tomar em consideração esta desigualdade das possibilidades de C_1, C_2, C_3, etc. antes da observação, na qual iremos avaliar as probabilidades que essas várias causas adquiriram depois da ocorrência de *E*» (1837, *apud Lorraine Daston*, 1988: 289).

[184] Tomamos, essencialmente, como referência a Introdução ínsita na monumental *Théorie Analytique des Probabilités* (1820).

novo posicionamento emerge de modo concludente no discurso laplaceano por nós analisado, podendo-se enunciar como exemplos: (i) a crítica endereçada aos que, por ignorância, fizeram depender a ocorrência dos eventos da contingência ou de *causas finais* – «[…] mas essas *causas imaginárias* foram sendo, sucessivamente, abandonadas com a ampliação dos limites do nosso conhecimento, e irão desaparecer na sua totalidade face à sã filosofia, que não vê nelas senão a expressão da nossa ignorância face às verdadeiras causas» (1820: VI, sublinhado nosso); (ii) os reparos endereçadas por *Laplace* à argumentação desenvolvida não só, mas também pelos apologistas da teologia natural no que se refere às regularidades estatísticas presentes na sociedade – «a constância da superioridade de nascimentos de rapazes relativamente a raparigas em Paris e Londres […], foi considerado por alguns estudiosos como sendo uma prova da providência sem a qual, eles pensavam, as causas irregulares que perturbam sem cessar o percurso dos eventos, teriam periodicamente tornado os nascimentos anuais das raparigas superiores aos dos rapazes. Mas esta prova, é um novo exemplo dos excessos por eles, frequentemente, cometidos quanto às causas finais, que desapareceram hoje através de um exame aprofundado destas questões, dado possuirmos os dados necessários para as resolver. A constância em questão é o resultado de causas regulares […] e não das anomalias da contingência» (1820: LIII-LIV).

Face ao exposto, o discurso de *Laplace* pode ser considerado como a síntese cabal de todo um conjunto de discursos sustentados numa concepção do mundo, onde a mensuração matemática do aparentemente incerto surge como a via mais adequada a ser aplicada, tanto às ciências naturais como às ciências morais (1820: LXXVIII)[185], com o intuito de alcançar não só, mas também a refutação das críticas daqueles que, cepticamente, argumentavam contra esse mesmo determinismo.

Partindo do pressuposto da existência de uma ordem natural estável – necessária e permanente – regulada por uma «super-inteligência» que (passando a desempenhar no seu discurso o papel anteriormente atribuído à omnisciência

[185] Incluindo a jurisprudência, a economia política, entre outras, as ciências morais, segundo *Lorraine Daston* (1988), não devem, aqui, ser confundidas com as ciências sociais que foram emergindo ao longo do século XIX. Apesar de as mesmas definirem como seu objecto de estudo as relações sociais, o modo como o trabalhavam era significativamente distinto, porquanto o que era tomado em consideração era o indivíduo de per si, sendo a sociedade concebida enquanto agregação de diferentes indivíduos que deveriam ser descritos e não, como posteriormente, catalogados; somente, quando «o *homme éclairé* da "matemática social" de Condorcet se tornou o *homme moyen* da "física social" de Quetelet, é que a ciência moral se tornou ciência social» (1988: 298, em francês no original).

divina)[186], para além de ser capaz de compreender a totalidade da realidade presente, também possuía a capacidade de *prever totalmente* o futuro[187], apresenta-nos uma visão na qual «face a um dado passado só há um futuro único e exclusivamente determinado». Dito de outro modo, ao defender que o estado de um sistema físico – num determinado momento – determina necessariamente todo e qualquer estado temporal (passado ou futuro) desse mesmo sistema (1820: VI)[188] pressupunha, em última instância, uma natureza uniforme onde qualquer estado físico do universo era uma manifestação directa e necessária das leis mecânicas em conjugação com o estado instantâneo de cada partícula material no instante prévio.

Uma visão do mundo com estas características traduz, de modo concludente, um determinismo de tipo metafísico (*Gerd Gigerenzer et all*, 1989: 277), onde a contingência emergia como uma dimensão temporária da certeza (e não, como mais razoavelmente seria de esperar, o inverso), certeza essa, sobre a qual o ser humano não possuía um conhecimento suficiente. Isto é, a tarefa humana, face a uma experiência determinística, era a de fazer um levantamento tão exaustivo quanto possível das leis que a perpassavam, de modo a que a contingência mediadora dessa mesma experiência fosse, gradativamente, esvaecendo. Consequentemente, a complexidade da experiência ao ser associada à contingência, desvanecer-se-ia a partir do momento em que o ser humano desse conta de que a mesma não passava de mera aparência. A contingência mais não era do que uma ilusão, visto não significar a ausência de causas para um determinado acontecimento, mas, tão-somente, a

[186] *Milič Čapek* dá-nos conta da evolução evidenciada pelos discursos quanto a esta questão – «Galileu ainda fala de Deus; Espinosa fala de *Deus sive natura* [Deus ou natureza], enquanto em Laplace a ordem infinita da natureza já se encontra completamente secularizada e despersonalizada: o que era perspicácia divina omnisciente na teologia torna-se, no seu pensamento, a fórmula cósmica universal, que contém todos os detalhes da história cósmica passada, presente e também futura» (2003: 393).

[187] Explicitando uma simbiose entre determinismo e previsibilidade, segundo Laplace, para a super-inteligência «[…] nada é incerto, porque, ao apreender tanto os maiores corpos do universo como os mais ínfimos átomos, o futuro e o passado são, aos seus olhos, o presente» (1820: VI-VII). Convém, no entanto, notar que, mesmo dentro deste quadro estritamente determinista, o autor estava consciente da impossibilidade de tudo ser previsto, porquanto, apesar dos seus esforços na busca da verdade, o ser humano – dada a sua incapacidade em conhecer de uma só vez a totalidade do real – encontrava-se «infinitamente distante» da super-inteligência modelada. Sobre estes aspectos, pode-se cf. as análises de *Glenn Shafer* (2001); *Jean Bricmont* (1995); *López Corredoira* (2001).

[188] O discurso de *Laplace* consubstancia a apresentação de um sistema linear decalcado do determinismo implícito nas leis newtonianas que, em última instância, traduz o seguinte raciocínio – «se num determinado momento [instante de tempo] nós soubéssemos as posições [coordenadas espaciais] e as velocidades de todas as partículas do universo, então, nós poderíamos calcular o seu comportamento em qualquer outro espaço temporal no passado ou no futuro» (*Stephen W. Hawking*, s/d; cf. *Ilya Prigogine et all*, 1979; *Ian Stewart*, 1989; *David Ruelle*, 1991). Mas, dada essa impossibilidade, a «super-inteligência» ficcional servia, em última instância, para demonstrar as limitações a que o ser humano se encontra votado (dado o carácter finito da sua mente), pois, este, não possuía um conhecimento perfeito que lhe permitisse fazer previsões, igualmente, perfeitas.

expressão da ignorância do ser humano face, às «verdadeiras causas»[189], à essência determinista dos eventos. Em suma, a «[…] contingência era um epifenómeno das limitações humanas, um reflexo do conhecimento imperfeito» (*Gerd Gigerenzer et all*, 1989: 61; cf. *David Howie*, 2002) ou, se assim o preferirmos, a existência de incertezas era um puro reflexo de estados internos da mente humana. Logo, a contingência tinha de ser negada, porquanto a sua aceitação, dado traduzir um hiato entre um evento e a sua causa, comprometia o conhecimento e, por conseguinte, o acesso à verdade.

As *probabilidades* não se encontravam na experiência, não indiciavam nenhuma realidade objectiva (não eram uma propriedade inerente a um conjunto de circunstâncias), *reflectiam*, isso sim, a existência de um conhecimento parcial (epistémico) da mesma ou, mais correctamente, o desconhecimento das causas subjacentes aos eventos[190]: «a curva descrita por uma simples molécula de ar ou de vapores encontra-se regulada de um modo tão certo quanto as órbitas dos planetas: não existe diferença entre elas a não ser aquela que advém da nossa ignorância. A probabilidade é, em parte, relativa a esta ignorância e, em parte, ao nosso conhecimento» (1820: VIII). Isto é, ao serem associadas ao conhecimento humano (emergindo como um método que permitia ao indivíduo encetar um raciocínio em situações de ignorância parcial), as probabilidades eram concebidas, segundo a óptica laplaceana, em termos subjectivos. Podendo-se, portanto, asseverar que, tal como para *James Bernoulli*, também para *Laplace* (um dos herdeiros mais proeminentes da tradição bernoulliana) a probabilidade era um instrumento que permitia mensurar um certo grau de certeza[191]. Dito de outro modo, de acordo com a acepção destes autores, «de um ponto de vista esclarecido (ou, quiçá, sobre-humano), todos os acontecimentos são necessários, logo, as probabilidades medem uma certeza parcial,

---

[189] Para um argumento similar na actualidade, cf. *Jean Bricmont* (2001).

[190] Raciocínio similar encontra-se, igualmente, presente na concepção subjectiva de *Gottfried Wilhelm Leibniz*, porquanto considerava a «[…] probabilidade numérica como uma noção primariamente epistémica. Os graus de probabilidade são graus de certeza. Considerando, então, que a doutrina da contingência não tratava das características físicas de conjuntos de jogos, mas do nosso conhecimento desses conjuntos» (*Ian Hacking*, 1975: 114).

[191] A sua proximidade com *James Bernoulli* é, igualmente, visível no modo como o termo probabilidade era apreendido por *Laplace*, visto, na acepção laplaceana, a probabilidade de um evento ser considerada a razão do número de resultados favoráveis a esse evento, sobre o número total de resultados possíveis, assumindo que todos os resultados eram igualmente prováveis (1820: VIII-IX; XI; 181). Deste modo, num lançamento de uma moeda, para determinarmos, por exemplo, a proporção de sair cara (resultados favoráveis do evento), não descurando os resultados possíveis (cara ou coroa), e dado desconhecermos as causas que influenciam esse resultado provável, teremos que observar numa longa sequência de eventos qual a proporção de caras relativamente às possibilidades cara/coroa.

certeza essa, de que os mal informados mortais se socorrem para sustentar a sua crença e acção racionais» (*Lorraine Daston*, 1988: 35).

Seguindo um raciocínio onde as incertezas, indiciando os limites das nossas capacidades cognitivas, significavam probabilidades desconhecidas, advogava, então, que um aumento do conhecimento capacitaria o indivíduo para a previsão de todo o tipo de eventos (determinismo epistemológico)[192], propiciando, em consequência, o desaparecimento da incerteza e da necessidade de probabilidades que, mais não eram do que uma expressão da ignorância humana face às causas reais dos eventos. No âmbito de um quadro matizado pelo desejo utópico de elisão das probabilidades[193], vamos, então, encontrar um discurso que clarifica a «doutrina da necessidade»: «todos os eventos, até mesmo aqueles que devido à sua insignificância não parecem seguir as grandes leis da natureza, são, em resultado delas, tão necessários como as revoluções do sol[194]. A ignorância quanto aos laços que unem tais eventos à totalidade do sistema do universo, conduziu a que os mesmos fossem apreendidos como estando dependentes de causas finais ou da contingência, como se eles acontecem e se repetissem com regularidade ou surgissem sem tomar em conta a ordem; mas estas causas imaginárias[195] retrocederam gradualmente com a expansão do conhecimento e desapareceram completamente face ao exame da filosofia, que não vê neles senão a expressão da nossa ignorância em relação às verdadeiras causas» (1820: VI; *Lorraine*

---

[192] *Jean Bricmont* (1995) critica a tese onde é estabelecida uma associação estrita entre determinismo e previsibilidade, fazendo depender a existência (ou não) do primeiro da capacidade de encetar a segunda. Em sua acepção, os defensores desta tese, para além de a associarem (alguns deles) erroneamente à perspectiva laplaceana, erram, igualmente, pelo facto de conectarem estritamente coisas distintas que, à partida, não são associáveis, ou seja, enquanto o determinismo diz respeito ao «comportamento da natureza», a previsibilidade encontra-se correlata com a capacidade humana de «observar, analisar e calcular». Assim sendo, advoga que, em última instância, a defesa de um sistema determinista não é invalidada pelo facto de o mesmo coexistir com a imprevisibilidade parcial. Para um argumento similar ao apresentado, pode-se cf., também, *López Corredoira* (2001).

[193] O referido, não invalida as ressalvas já feitas quanto ao facto de, o próprio *Laplace*, considerar ser difícil a concretização de tal desejo, dado o agnosticismo mediador do espírito humano, ou seja, de acordo com *Jean Bricmont*, reformulando a asserção laplaceana, «mesmo se a curva descrita por uma molécula seguisse uma regra tão certa quanto as orbitas dos planetas, a nossa ignorância obrigar-nos-ia a utilizar um raciocínio probabilista» (1995: 167).

[194] Esta expressão laplaceana explicita de um modo concludente a proximidade existente entre este tipo de raciocínio e as análises conexas com a astronomia. Para uma análise do modo como os resultados e os métodos seguidos na astronomia influenciaram o raciocínio determinista, cf. *Gerd Gigerenzer et all*, (1989).

[195] Uma leitura similar à expressa por *Laplace* encontra-se, já em inícios do século XVII, no *Novum Organum* de *Francis Bacon* (1561-1626). Segundo este autor, as *causas finais* provinham da imaginação humana, não sendo possível vislumbrar um finalismo no processo natural o que, por consequência, o conduzia à asserção de que um raciocínio sustentado nesse tipo de causas se consubstanciava como um entrave para o avanço das ciências. Podendo daqui deduzir-se que segundo este autor a busca de provas da existência divina se encontrava fora do âmbito da ciência. Sobre estas questões, cf. *Francis Bacon* (1620), Livros I e II, aforismos XLVIII e II respectivamente).

Daston, 1988; *Ian Hacking*, 1990). Deste modo, o discurso laplaceano evidencia uma associação estrita entre as noções de incerteza e de ignorância, ou seja, dada a relação simétrica existente entre as duas, a primeira servia, acima de tudo, para mensurar o grau da segunda, na medida em que a maior ou menor incerteza evidenciava um menor ou maior grau de conhecimento.

Face às exegeses expostas, facilmente concluímos que, em inícios do século XIX, consubstanciando o quadro do que, criticamente, *Charles Sanders Peirce* (1892-a) denominaria de «doutrina da necessidade»[196], um número significativo de discursos evidenciavam uma imagem do mundo onde, este, emergia como totalmente determinado. Aqueles discursos ao advogarem a tese segundo a qual no universo o «[…] o estado das coisas [i.e. as posições e velocidades de todas as partículas] existente em qualquer momento, em conexão com certas leis imutáveis, determinava estritamente o estado das coisas em qualquer outro momento» (*Charles Sanders Peirce*, 1892-a: § 37), patenteavam, em última análise, a existência *ad eternum* de uma concatenação de causa-efeito. Num mundo com estas características, a acção humana ocupava um *locus* manifestamente residual, o «ponto crucial do determinismo continuava a ser a negação do livre arbítrio» (*Gerd Gigerenzer et all*, 1989), não havendo, portanto, espaço algum para o acaso enquanto lei da natureza (tanto no presente como no futuro). Quando muito, este era o nome dado a uma causa desconhecida e, por consequência, o ser humano mantinha-se escravo das leis da natureza, a tomada de decisões seria uma perda de tempo, o livre arbítrio deixaria de ter sentido, a auto-determinação impossível, porquanto, independentemente da acção humana, o que teria de ocorrer ocorreria, quer por vontade divina ou devido às leis naturais.

Por um lado, o anteriormente mencionado, de modo algum significa que, num momento anterior ao determinismo laplaceano, não houvesse espaço algum para o

[196] Na acepção de *Ian Hacking* (1990), ainda que não formulada de um modo clarividente, a ideia de que tudo o que ocorre é necessariamente constituído por uma cadeia causal, perpassa toda a história europeia pós-cartesiana. Nesta asserção denota-se uma crítica a *Ernst Cassirer*, dado o mesmo defender que a noção moderna de determinismo só começou a ser utilizada com maior regularidade a partir de finais dos anos 50 do século XIX, afirmando, por isso, que em *Laplace*, foi utilizado, sobretudo, como uma metáfora facilitadora da clarificação da ideia de que as probabilidades constituíam uma representação da nossa ignorância. Mas, de acordo com *Ian Hacking* «Laplace não escrevia metáforas. Hume e Kant admitiam a necessidade no mundo fenoménico dos objectos» (1990: 223; cf. 1980). No caso dos últimos dois autores, pode-se afirmar que segundo esta asserção, os mesmos apesar de não aceitarem a aplicabilidade da doutrina determinista a todos os acontecimentos do universo, admitiam-na como passível de aplicação a uma parte da realidade, ou seja, *Immanuel Kant*, por exemplo, defendia o determinismo no mundo dos fenómenos, mas, não no mundo numénico onde, segundo ele, havia liberdade.

livre arbítrio, porquanto os discursos estabeleciam uma coabitação não problemática entre aquele e o determinismo. Isto é, «a maioria dos teóricos sociais do século XVIII aceitavam a distinção cartesiana entre matéria bruta, passiva governada por leis estritamente determinadas, mecanicistas e uma mente activa, imaterial, onde a decisão reinava em completa liberdade. […] Apesar de homem não poder escapar à "máquina da natureza" e às suas "leis universais", ele era livre, por seu próprio risco, para desafiar as leis morais» (*Lorraine Daston*, 1988: 300). Por outro lado, a partir de meados deste mesmo século, ir-se-ia gradativamente mudando de opinião, ou seja, assiste-se ao que *Ian Hacking* (1980; 1990) denominou, socorrendo-se de uma metáfora geológica, de «erosão do determinismo» e à emergência em paralelo de todo um conjunto programático visando o controlo da contingência.

Mas, antes de nos debruçarmos sobre esta esfera de análise[197], convém que façamos uma incursão numa outra dimensão – anterior no tempo – das tentativas de negação e controlo, designadamente a conexa com a aritmética política e as tecnologias que se encontravam subjacentes à mesma. Será esse o campeamento a desenvolver no próximo capítulo.

[197] Estes aspectos serão desenvolvidos no Capítulo III.

Nota Conclusiva

É agora chegado o momento de tecer algumas considerações sobre o percurso percorrido neste primeiro capítulo. Ao longo do mesmo, tivemos oportunidade de analisar alguns dos propósitos levados a cabo, no transcurso da antemodernidade para a condição moderna, com o intuito de negação, mensuração e/ou controlo do contingente. Podendo-se asseverar ter ficado claro para nós que, por um lado, a sua negação pelo discurso de modo algum significou a inexistência do incerto no concreto vivenciado e, por outro, que essa mesma rejeição constituiu uma condição necessária para o despoletar dos primeiros ensejos modernos de medição e controlo do acaso.

Mostrámos como, contrariamente à antiguidade pré-cristã onde, em consequência de uma simbiose entre destino e livre-arbítrio, o indivíduo ainda possuía alguns laivos de possibilidade de influenciar e/ou controlar o futuro, no quadro do cristianismo medieval esse poder viria a ser praticamente eliminado das capacidades humanas. Matizado pela centralidade da «imagem» de Deus a partir da qual todas as ligações e desligações eram tecidas, a negação da contingência passou a encontrar a sua razão numa «predeterminação secreta». De acordo com o determinismo teleológico, estando tudo – desde sempre e para sempre – determinado pela vontade divina, o acaso inexistia enquanto propriedade inerente aos próprios acontecimentos ou coisas, quando muito, poderia ser marginalmente aceite como a denominação dada pelos humanos a algo de que eles desconheciam o porquê de ter sido ou ser assim e não de outra forma. Esta perspectiva torna-se mais inteligível, quando nos apercebemos da importância assumida pela negação do contingente no âmbito da lógica argumentativa do discurso cristão. Quer dizer, a sustentação do quadro subjacente à cristandade medieval e de toda a lógica mediadora do mesmo encontrava-se dependente dessa negação, pois a aceitabilidade do indeterminismo equivaleria, em última instância, ao reconhecimento da inexistência das causas finais e, por consequência, ao esboroar de todo o discurso cristão.

O referido não invalida que, devido ao modo como o quadro se encontrava estruturado possamos, *a posteriori*, encetar uma leitura distinta da contingência. Deste modo, defendemos que, não obstante a sua negação enquanto realidade concreta, o discurso cristão acabou por produzir uma experiência radicalmente contingente onde o grau de incerteza somente poderia ser minorado por via da revelação. Contingente,

não porque os acontecimentos ocorressem de modo a-causal, mas, porque, ao se encontrarem estritamente dependentes do *quia voluit*, transmutavam a experiência em algo impossível de ser controlado pelo humano. Logo, de acordo com a nossa leitura, a aceitabilidade da transcendência não elimina a contingência e, por sua vez, a aceitação desta não coloca em causa a lógica mediadora do discurso cristão, porque, a mesma é conceptualizada, não como algo do qual não se sabe a razão de ser, mas, sim, enquanto impossibilidade humana do seu controlo.

Uma experiência com estas características, símbolo máximo da auto-abnegação humana, era impossível de perdurar *ad eternum*. Logo, com a instituição da condição moderna, como se sabe, o quadro anteriormente tomado em consideração viria a sofrer transmutações significativas, que nós procurámos campear por intermédio da análise encetada por alguns discursos contemporâneos quanto à ilegitimidade ou legitimidade da modernidade. Deste modo, colocando a tónica na tese da secularização, para *Karl Löwith* (1949) a modernidade era impossível de ser pensada sem o recurso ao cristianismo medieval, decorrendo a sua ilegitimidade, por conseguinte, do facto de, aquilo que muitos consideram ser a sua especificidade, novidade, não representar, em última instância, uma verdadeira cesura para com a antemodernidade, porquanto, tanto as filosofias da história, como a ideia moderna de progresso não eram mais do que uma versão secularizada da fé escatológica cristã.

A despeito da larga aceitação desta tese, bem como de outras onde a modernidade é focalizada em torno da valorização do moderno versus depreciação do tradicional, mostrámos como, de acordo com a perspectiva de *Hans Blumenberg* (1976), a identificação da modernidade com a secularização dos conceitos mediadores dos discursos antemodernos cristãos, traduz uma leitura insuficiente da questão. A mesma não dá conta da complexidade mediadora da experiência moderna, visto não conseguir capturar o elemento inovador dessa mesma experiência, ou seja, valorizando o elemento continuum entre as condições antemoderna e moderna, descura a originalidade e especificidade da última, visíveis por via da «selbstbehauptung» do homem moderno. Por outras palavras, de acordo com a perspectiva blumenbergiana, o desvanecimento dos fundamentos e a dissolução da confiança no mundo daí decorrente, exigiu novas respostas e uma reorganização da experiência que, passando pela responsabilização do ser humano pelo seu próprio destino, instituiu a auto-afirmação humana como elemento primordial para a constituição do mundo. Seguindo este raciocínio, o fundamento da ideia moderna de

progresso, contrariamente ao defendido por *Karl Löwith*, deve ser perscrutado, não na escatologia cristã, mas num processo imanente de auto-preservação, no seio do qual o humano passou a desempenhar o papel principal tendo em vista o aumento da sua segurança, pois, como afirma *Bragança de Miranda* (1994), encontramo-nos em face de duas experiências com características dissimilares, por um lado, a antemoderna cristã onde a tónica era colocada na salvação e, por outro, a moderna captada enquanto experiência emancipadora. Neste sentido, a partir do processo desencadeado pela tensão em crescendo entre Deus, o homem e o mundo, a modernidade pode ser captada por via da análise das respostas que o humano – imanentemente – procurou dar a questões pertinentes (reinterpretadas em novos moldes), deixadas em suspenso pela dissolução da transcendência, respostas essas que, em última análise, viriam a desembocar na ideia moderna da inevitabilidade do progresso[198].

Assim, face à nova situação contingencial decorrente, já não do *quia voluit*, mas, do facto de se encontrar sozinho no mundo – «abandonado a si mesmo» – e sem garantias seguras, o homem voltou-se para si mesmo e para as capacidades conexas com a sua acção. Logo, com o intuito de debelar as «perplexidades inerentes a qualquer começo», minorar as incertezas (da fé, da verdade, entre outras) mediadoras da sua experiência, acabaria por depositar uma confiança absoluta na ciência e na técnica e, por associação linear, num progresso humano que, ilusoriamente pensava, o conduziria ao controlo do existente. Ilusoriamente, porque, como advogámos, ao não se dar conta de que a contingência é a condição da modernidade, não percebeu a fatuidade que perpassa todas as tentativas do seu controlo.

De entre as distintas tentativas de controlo desencadeadas, demos especial ênfase aos desenvolvimentos teóricos resultantes do viés probabilista. Uma primeira questão à qual procurámos responder foi a de saber o porquê de as abordagens conexas com os Jogos de Azar somente terem ganho relevância a partir dos exórdios da modernidade. A análise encetada permitiu o acentuar da plausibilidade de duas hipóteses que, em interconexão, podem justificar esse atraso. Por um lado, aceitámos a tese defendida por *Ian Hacking* (1975), segundo a qual só a partir desse momento é que se encontraram reunidas as condições de possibilidade para o desenvolvimento do raciocínio probabilístico, ou seja, a noção moderna de probabilidade só teve ensejo de

[198] Segundo o discurso do próprio autor, a partir de determinado momento «rejeitando qualquer tipo de resignação, não mais era possível adiar um programa de auto-afirmação contra as incertezas transcendentes» (*Hans Blumenber*, 1976: 468).

ser uma realidade quando (contrariamente a um período anterior onde surgia associada à *opinio*) passou a ser captada em interconexão com o conceito de evidência indutiva: a indução por simples enumeração facilitou a emergência do conceito de probabilidade em novos moldes, visto considerar que, a partir da especificidade como os eventos passados ocorreram, seria possível constituir uma evidência provável de os mesmos virem a ocorrer de modo similar no futuro. Por outro lado, em paralelo, salientámos a importância dos condicionalismos levantados pelo discurso antemoderno cristão à matematização do contingente dado, como já referimos, não obstante a negação formal do acidental, ao conceber em concreto um mundo radicalmente contingente, porquanto estruturado em torno da transcendência, acabou por impulsionar o debelar do humano enquanto agente do acontecer, debelar esse que, em última instância, viria a condicionar o interesse pelas análises conexas com o contingente. Se aceitarmos este raciocínio, a emergência tardia das análises conexas com os Jogos de Azar pode, então, ser justificada com base no argumento de as condições necessárias à sua implementação terem exigido o desvanecimento prévio do quadro referido, pois, só a partir da ocorrência do mesmo é que o ser humano, passando a relacionar-se de modo distinto com o futuro, podia intentar perscrutar o reino do «máximo da ausência de sentido» (segundo a acepção clássica) visando o seu ulterior controlo.

Quanto às análises propriamente ditas, sinalizámos, num primeiro momento, as mediações conexas com o surgimento das primeiras abordagens da perscrutação matemática do acaso na Itália de finais da centúria de quatrocentos e o ulterior aprofundamento das mesmas em França no século XVII. Uma nota a realçar relativamente à importância destes estudos primigénios, conecta-se com o facto de poderem ser considerados como o ponto iniciático de um longo percurso onde, por intermédio de cálculos vários, os seres humanos pretendiam minorar as incertezas associadas ao que «ainda-não-é», com o intuito de obter informações úteis para a tomada de decisões no que «está em acto». Não obstante a sua importância, uma das dificuldades deste tipo de análises, prendia-se com o facto de as probabilidades serem determinadas *a priori* o que, de per si, dificultava a sua aplicação à experiência, visto que, só para nos referir-mos aos Jogos de Azar, a lógica mediadora do raciocínio quando posta em prática, em grande número de casos, dava azo a que, o que *a priori* era mais provável, resultasse numa derrota/perca *a posteriori*.

Ainda no âmbito destes primeiros estudos, chamámos à atenção para os trabalhos de *Cristian Huygens*, nomeadamente para o seu conceito de *esperança matemática* que viria a revelar-se determinante para a expansão do cálculo das probabilidades visto o mesmo, ao buscar antecipar o futuro, poder consubstanciar-se como um meio facilitador para a tomada de decisões em contextos de incerteza. Não obstante a sua importância e a, consequente, percepção da teoria das probabilidades enquanto possível modelo a ser adoptado por todos aqueles ávidos por decidir razoavelmente, sinalizámos as dificuldades de aplicabilidade prática inerente ao conceito, dificuldades essas, presentes no facto de a lógica matemática subjacente ao mesmo, se afastar da lógica segundo a qual os indivíduos regiam quotidianamente a sua vida prática. Estes condicionalismos, como referimos, viriam a ser superados por intermédio do contributo de *Daniel Bernoulli* que, ao advogar não ser a equidade suficiente para avaliar as decisões individuais, pugnou pela necessidade de o conceito huygensiano ser redefinido no sentido de passar a tomar em consideração a prudência adstrita aos actos dos indivíduos. Visando o alcance destes objectivos propôs, então, um novo conceito sustentado na ideia de as análises conexas com o valor de qualquer bem só serem passíveis de ser aplicadas com sucesso na experiência, a partir do momento em que, tomassem em consideração não o preço do bem, mas, a *utilidade* de que o mesmo se revestia para o próprio indivíduo, i.e., o conceito de *esperança moral* que, já no século XX (entre outros, *John Von Neumann* e *Oskar Morgenstern*: teoria da utilidade esperada), viria a revelar-se de extrema importância para a compreensão do modo como os indivíduos tomam decisões face aos riscos.

Entre os conceitos de esperança matemática e de esperança moral mediou quase um século, período durante o qual foram surgindo na esfera pública novos desenvolvimentos teóricos conexos com a teoria das probabilidades. Deste modo, no correspondente ao *viés frequencista das probabilidades* salientámos os contributos de *James Bernoulli* e de *Abraham de Moivre*. No primeiro caso, podendo ser considerado um dos primeiros discursos modernos onde emerge claramente a preocupação com a mensuração matemática da incerteza, a importância das suas análises residem, desde logo, nos intentos levados a cabo, no sentido de adequar o cálculo probabilístico à experiência concreta; advogando ser necessário para isso que as probabilidades passassem a ser determinadas *a posteriori* tomando por base a sua frequência o que, em última instância, acabaria por resultar no primeiro teorema da teoria das probabilidades, designadamente a *Lei dos Grandes Números* ou *Teorema de*

Bernoulli, essencial na previsão da ocorrência de determinados acontecimentos em extensas séries empíricas. Quanto ao segundo, melhorando e simplificando as análises do autor precedente, acabaria por determinar o número de ensaios necessários para o alcance da «certeza moral» de que a verdadeira probabilidade se incluía dentro dos valores médios encontrados; os desenvolvimentos subjacentes a este raciocínio legar-nos-iam o seu maior contributo, i.e., a curva normal ou curva em sino à qual se encontra associada a medida estatística hoje conhecida como desvio padrão, essencial para percebermos se um determinado conjunto de dados em análise constituem uma amostra representativa do universo que pretendemos estudar. Não obstante a importância destas análises para a mensuração das incertezas, constatámos como as mesmas eram insuficientes para dar respostas a toda uma série de questões práticas[199], designadamente às questões conexas com a inferência estatística. Deste modo, a adequação entre o cálculo probabilístico e a inferência só se tornou possível a partir do momento em que, após uma inversão dos trabalhos destes dois autores, a preocupação passou a direccionar-se, já não para as probabilidades associadas a um possível resultado, mas, para a situação subjacente a um resultado dado o que, em última análise, pronunciou a passagem ao segundo viés da teoria das probabilidades.

Contrariamente ao viés anterior, onde se apelava directamente para os eventos mantendo-se, por consequência, as probabilidades dos eventos constantes, na *dimensão subjectiva das probabilidades* a tónica, passa a ser colocada no conhecimento/informações que os indivíduos possuíam dos mesmos, conduzindo a que as probabilidades passassem a ser reformuladas concertadamente com as informações fornecidas pelos ensaios sequencialmente realizados. Da análise encetada sobre este viés interessa salientar, pela importância dos seus contributos, os nomes de *Thomas Bayes* e de *Pierre-Simon de Laplace*. O primeiro, forneceu a metodologia necessária à estimação das probabilidades das causas subjacentes à ocorrência de um evento, ou seja, raciocinando a partir de «efeitos conhecidos» em direcção a «causas desconhecidas» demonstrou como era possível, a partir de um acontecimento ocorrido várias vezes, determinar a probabilidade de o mesmo ocorrer no futuro. Podendo ser considerado o primeiro intento de matematização da inferência estatística, a importância das análises bayesianas revela-se quando, por via das mesmas, nos é possível compreender como as decisões podem ser tomadas de modo mais adequado a

[199] Visto estarmos cientes de, na experiência concreta, existirem muitos eventos em relação aos quais a incerteza é significativa dado nunca terem ocorrido anteriormente e/ou não voltarão a ocorrer no futuro.

partir do momento em que os conhecimentos que detemos vão sendo actualizados por novas informações. Noutros termos, ao interconectar a informação detida *a priori* com a adquirida *a posteriori* permitindo, na decorrência dessa interconexão, a revisão das probabilidades inicialmente estimadas, o teorema de Bayes tem subjacente uma estratégia racional para actualizar os nossos graus de crença como resposta a dados novos o que, em última análise, se traduz na produção de previsões mais adequadas – face à informação disponível – facilitadoras da tomada de decisões em contextos de incerteza. O referido não invalida que estejamos conscientes de a perspectiva bayesiana, devido à influência crescente, adquirida ao longo da centúria de novecentos, ter contribuído negativamente para a subsunção do discurso da incerteza na categoria de risco, visto defender que «[…] nunca pode haver incerteza ou ignorância radical e que portanto a análise probabilista dos riscos pode e deve sempre entrar em jogo» (*Hermínio Martins*, 1998: 41; cf. 49).

Quanto a *Laplace*, considerado pelos discursos como um dos maiores vultos da teoria das probabilidades, seria por via das suas análises que, pela primeira vez, seria enunciado de um modo preciso o princípio para determinar as probabilidades das causas (desconhecidas) que, possivelmente, influenciaram a ocorrência de um evento observado ou, como hoje é denominado, *Teorema Bayesiano*.

Não descurando a tese, segundo a qual a história europeia pós-cartesiana foi influenciada pela ideia de a ocorrência dos eventos ser necessariamente regida por uma cadeia causal (*Ian Hacking*, 1990), procurámos, também, mostrar como o controlo da contingência pelo viés probabilista plasma de um modo manifesto essa ideia de causalidade. Por conseguinte, ao longo do período em apreço, com a excepção de *Cristian Huygens* e *Pierre-Rémond de Montmort*, para os autores consultados a contingência, não obstante *a priori* puder ser apreendida como dizendo respeito a acontecimentos sem causa, sem nexo, como o resultado de desligações, após uma análise mais cuidada verificava-se que a mesma remetia, tão-somente, para ligações invisíveis que, em aparência, emergiam como desligações dado serem desconhecidas do homem. Podendo-se, portanto, afirmar que os discursos analisados tinham por base uma visão do mundo assente na máxima de que «invocar a sorte[/acaso] obscurece a verdade, porque separa um evento da causa» (*Peter L. Bernstein*, 1996: 197).

Assim sendo, entre aqueles para os quais a contingência era recusada com base em causas finais, podem ser pontuados os discursos de *James Bernoulli*, *Abraham de*

Moivre e *Thomas Bayes*. Partindo do pressuposto da existência de um Deus omnisciente, para estes autores tudo se encontrava previamente determinado o que, por conseguinte, os conduzia à conclusão lógica da rejeição do acaso enquanto algo real, enquanto realidade objectiva. O primeiro defendia a inexistência da contingência, enquanto que, para o segundo, a mesma não passava de uma mera palavra. Relativamente ao último, embora o próprio não o afirmasse taxativamente, segundo a acepção *Richard Price* os propósitos derradeiros das suas pesquisas eram os de provar a existência de Deus. De entre os que defendiam serem todos os eventos comandados por leis mecânicas irredutíveis, enquadra-se de um modo concludente o posicionamento de *Laplace*. Não obstante a rejeição das justificações apresentadas pelos autores anteriores quanto às causas, também para *Laplace* a contingência inexistia, pois, ao excluir por definição o acaso do seu universo, tudo o que acontecia tinha necessariamente uma causa e, se essa causa fosse conhecida, o efeito era passível de ser previsto. Deste modo, ante uma visão do mundo estritamente determinista, onde ganhava destaque uma «super-inteligência» capaz de, simultaneamente, compreender não só o presente, como também prever totalmente o futuro e para a qual nada era incerto, a contingência, sendo captada como um epifenómeno das limitações humanas, nada mais significava do que a expressão da ignorância adstrita a essas mesmas limitações. Logo, o desconhecimento de causas e a imprevisibilidade é que, conjugadas, constituíam o acaso que, dada a relação de simetria com a ignorância humana, aumentava ou diminuía na razão directa do aumento ou diminuição daquela. Assim sendo, de acordo com a lógica subjacente a este discurso, as probabilidades, destinavam-se, então, a dissimular o não-conhecimento dos indivíduos, ou seja, os enunciados probabilísticos eram uma medida da *insuficiência* do nosso *conhecimento* de uma dada situação e não, como pretendiam alguns, um indicio de uma qualquer realidade objectiva.

CAPÍTULO II

Artes de Controlo Modernas: Os Investimentos sobre o Corpo e a Vida

Capítulo II – Artes de Controlo Modernas: Os Investimentos sobre o Corpo e a Vida

Nota Introdutória

Partindo do pressuposto de que a arte de enumerar e classificar consubstanciou uma via por intermédio da qual se visou implementar o controlo do corpo social. Num primeiro momento, procurar-se-á mostrar como a partir de finais da centúria de quinhentos, e com maior amplitude ao longo dos séculos seguintes, em Inglaterra (mas não só) as preocupações, tomando por base a experiência concreta, começaram a direccionar-se para a observação e o exame de alguns fenómenos populacionais, nomeadamente as taxas de nascimentos e óbitos, as taxas de reprodução e de fecundidade e os rácios entre sexos, entre outros. Com o plasmar deste viés, pretende-se complementar as análises desenvolvidas no capítulo precedente relativamente aos intentos de controlo do contingente. Ainda dentro desta matriz, serão tomados também em consideração os discursos e as análises demográficas desenvolvidas no âmbito da Teologia Natural, com o intuito de mostrar como os mesmos procuram justificar a negação da importância da contingência recorrendo ao background religioso do seu pensamento.

O sinalizar das distintas formas de aproximação às probabilidades, para além de possibilitar uma compreensão mais aprofundada da temática em análise, permite, em nossa acepção, o realçar do modo como a partir desta perspectiva viriam a ser desenvolvidas todo um conjunto de metodologias para a mensuração e o estudo dos fenómenos demográficos que, enquadrando o que viria a ficar conhecido sob a denominação de *Aritmética Política*, ulteriormente revelar-se-iam de extrema utilidade para a consubstanciação dos intuitos estatais de regulação e controlo do corpo social.

Tomando por base a «febre» estatística que assolou o século XIX, sinalizada por via da extensão de análises perpassadas pelo «olhar numérico» às dimensões mais recônditas do ser humano, intentar-se-á, igualmente, captar o modo como o desenvolvimento do movimento estatístico influenciou positivamente a teoria das

probabilidades no sentido da sua aproximação à prática. Como já foi assinalado, a despeito dos sucessos teóricos alcançados, a teoria das probabilidades só muito lentamente se foi impondo nas dimensões concretas da experiência, podendo esta morosidade, entre outras razões já aventadas, ser justificada por intermédio das dificuldades sentidas no abandono de um raciocínio sustentado nas perturbações singulares imediatas e a, consequente, adopção de um quadro conceptual onde passassem a ser valorizadas a estabilidade, regularidade dos acontecimentos no longo prazo. Deste modo, advogar-se-á que, previamente à extensão da teoria das probabilidades aos assuntos humanos, foi necessário questionar-se o «ideal do homem razoável» enquanto pilar das probabilidades. Quer dizer, as condições necessárias a essa extensão exigiram esse questionamento e a, consequente, deslocação do olhar para uma nova problemática: a de procurar compreender o porquê de os dados sociais quando analisados de modo agregado evidenciarem padrões tão regulares e, em consequência, leis similares às da natureza.

No quadro das cogitações que perpassam o presente capítulo, será concedido um destaque especial às peculiaridades mediadoras do olhar foucaultiano quanto a estas questões. Embora pontuemos a radicalidade, a espaços, reluzente no seu discurso, interessa-nos, não tanto encetar uma análise crítica da mesma, mas, essencialmente, mostrar como *Michel Foucault*, por via do campeamento de uma miríade de racionalidades associadas a determinadas experiências fundamentais, procurou assinalar como, no transcurso da modernidade, se foi constituindo todo um conjunto programático assente na ideia de controlo da dimensão contingencial que transcorria o corpo social. Assim sendo, questionando-se sobre os possíveis custos decorrentes da emancipação/libertação humana na modernidade, ao longo de todo o seu trabalho emerge de um modo perspícuo uma profunda analítica das relações de poder ou, se assim o preferirmos, uma «*analítica do poder discursivo*» (*Scott Lash*, 1995). Portanto, não descurando a importância atribuída às profundas interconexões existentes entre o saber e o poder, procurar-se-á clarificar um pouco o entendimento que é feito das *tecnologias de dominação*, i.e., o relevo concedido por *Michel Foucault* (principalmente no decurso da década de 70), por um lado, às práticas disciplinares, enquanto criadoras de individualidades a partir da intervenção encetada sobre o corpo/alma, bem como aos instrumentos utilizados por essas disciplinas visando o adestramento do corpo e, por outro, fazer uma aproximação aos campos de intervenção e instrumentos do biopoder. A compreensão destas dimensões é, em nossa

acepção, importante na medida em que nos possibilita a assimilação do modo como a circulação/exercício das tecnologias de controlo disciplinar, permitiu a circunscrição das desligações ou as más ligações, não negligenciando nessa análise toda a lógica que lhe está subjacente, lógica essa visível, pensamos, por intermédio dos discursos e das práticas de controlo dos corpos exercida pelas ciências sociais.

Tendo presente as possíveis questões decorrentes do discurso foucaultiano, transversalmente será desenvolvida não só uma explanação crítica das possíveis questões que este posicionamento levantou, mas também uma análise sobre o modo como o próprio autor procurou, principalmente a partir dos anos 80, ultrapassar a radicalidade primeva das suas pesquisas por intermédio das exegeses conexas com as *tecnologias do eu*. Por outras palavras, será nossa pretensão mostrar como as exegeses correlatas com este tipo de tecnologias, evidenciando os processos de subjectivação que lhe são próprios (i.e., processos por intermédio dos quais os sujeitos se constituem), dão visibilidade a um último projecto foucaultiano matizado pelo intuito de recuperar alguma da liberdade anteriormente coarctada ao sujeito por via das pesquisas associadas às tecnologias de dominação.

Na senda das pesquisas foucaultianas, pretende-se igualmente desenvolver uma breve reflexão sobre a leitura encetada por *Gilles Deleuze* relativamente às mesmas, visto o seu discurso, não obstante reconhecer a importância das pesquisas desenvolvidas por *Michel Foucault*, assinalar a sua insuficiência para dar conta das mutações em curso. Neste sentido, num primeiro momento, será nossa intenção plasmar as razões aventadas por este autor para o anúncio do fim das instituições disciplinares e a proclamação de um modelo societário distinto parametrado pela formação de um novo diagrama de poder. Quer dizer, o argumento apresentado para a construção de um quadro que, tomando por base o desenvolvimento do capitalismo, permitiu a *Gilles Deleuze* apontar a entrada em crise das mediações disciplinares (a partir da segunda metade da centúria de novecentos), crise essa que, em última instância, consubstanciava a transição para as sociedades de controlo. Paralelamente, destacar-se-á, por um lado, como alguns discursos, ampliando as exegeses foucaultianas, procuraram captar as modalidades de poder mediadoras do momento presente tomando por base a figura ordenadora das exegeses disciplinares, i.e., o panotismo e, por outro lado, como outros autores, não obstante a concordância relativamente a algumas das características que perpassam o diagnóstico traçado, se distanciam dessa perspectiva com base no argumento da dissimilitude existente entre

os distintos modelos de vigilância em análise. Num segundo momento, encetar-se-á uma análise crítica do discurso deleuzeano com o intuito de campear alguma da problematicidade de que o seu argumento se encontra eivado, problematicidade essa, que se complexifica ainda mais por via da proposição de estratégias de resistência ao controlo exteriores à política.

Face ao enunciado, uma via possível para intentar debelar as parcas possibilidades de resistência que nos foram legadas pelo imaginário do controlo deleuzeano, poderá passar pelo reequacionar da categoria de biopolítica em novos moldes. Deste modo, não descurando os pontos de intersecção existentes entre os discursos dos dois filósofos franceses referidos anteriormente e as análises negrihardtianas, gostaríamos de terminar o presente capítulo com uma reflexão que, tomando por base os olhares encetados por *António Negri* e *Michael Hardt* sobre a actualidade, se consolide como uma alavanca consolidante da nossa confiança nas capacidades humanas para lutar contra a vigilância e o controlo mediadores da experiência actual. Seguindo este raciocínio, desenvolver-se-á, então, uma exegese crítica do que no discurso é denominado de mecanismos de poder imperiais para, a partir da mesma, procurar perceber como os autores, não obstante sinalizarem o «assalto da vida» por parte dos biopoderes, pretendem, por intermédio de um retomar crítico da categoria de biopolítica foucaultiana, politizar esse conceito com o fito último de desvelar as potencialidades do mesmo ante os biopoderes do Império, ou seja, as potências da vida enquanto espaço de germinação de contrapoder.

1 – As Protoformas do Estudo Numérico dos Fenómenos Sociais

> «Arithmétique Politique, c'est celle dont les opérations ont pour but des recherches utiles à l'art de gouverner les peuples, telles que celles du nombre des hommes qui habitent un pays; de la quantité de nourriture qu'ils doivent consommer; du travail qu'ils peuvent faire; du tems qu'ils ont à vivre; de la fertilité des terres; de la fréquence des naufrages…»
>
> (*Denis Diderot*, 1751).

Os intentos conexos com o controlo do contingente, não tiveram como ponto de partida único as análises abstractas conexas com os Jogos de Azar por nós trabalhadas no capítulo precedente. Deste modo no caso específico de Inglaterra, por exemplo, as questões que temos vindo a enunciar assumiram menor importância, direccionando-se as preocupações dos estudiosos ingleses, essencialmente, para os factos concretos da experiência. Em reforço do exposto, podemos aludir à asserção de *Nightingale David*, segundo a qual *John Graunt* «demonstrou, como nenhum outro do seu tempo, que a aproximação empírica dos ingleses à probabilidade, não se fez através da mesa de jogo, mas por intermédio da matéria-prima da experiência» (1962: 109). Igualmente de nota, é o facto de esta vertente ter facilitado uma aproximação entre a teoria e a prática. Atendendo ao referido quanto ao hiato existente durante um longo período entre essas duas dimensões, seria na decorrência dos desenvolvimentos dos trabalhos realizados no âmbito desta perspectiva que os seguradores – que até aí calculavam os prémios sustentando-se essencialmente numa razoabilidade empírica[1] – começaram a olhar com mais atenção para os tratamentos teóricos que vinham sendo desenvolvidos no tocante ao controlo da incerteza. No entanto, a aproximação referida seria algo morosa, emergindo os primeiros sinais da mesma somente a partir de meados do século XVIII, o que, em parte, talvez possa ser justificado devido à «[…]

[1] Durante muito tempo a atitude (qualitativa) adoptada pelos analistas dos seguros e das anuidades contrariou as regras gerais de avaliação (quantitativa) propostas pelos probabilistas para a determinação do risco. Segundo *Lorraine Daston* a avaliação do risco, colocando a ênfase no julgamento prudente e nas especificidades dos casos individuais, reflectia um misto de experiência e intuição, não havendo, por exemplo, no caso do comércio marítimo regras muito definidas para a determinação dos preços dos seguros, exceptuando a regra básica de quão «[…] maior era o risco (dependendo este da natureza da carga, da estação do ano, da rota adoptada, da experiência do capitão, etc.), maior era o prémio, estimado com base numa percentagem do valor dos bens segurados» (1988: 119; 168-70); para uma análise mais aprofundada desta questão, cf. capítulo IV.

falta de unanimidade entre os matemáticos quanto à determinação da esperança de vida, à validade subjacente a certas assumpções simplistas e à confiabilidade relativa de certas tabelas de vida» (*Lorraine Daston*, 1988: 172)[2].

Nesta matriz, vamos encontrar a preponderância de uma via utilitarista que, preocupada com as mortes decorrentes da peste, irá conduzir ao despoletar (a partir dos anos 30 do século XVI) de preocupações demográficas que se traduziriam no assomar de tábuas de mortalidade e dos registos paroquiais[3] onde era feito o assentamento do número de baptismos e de mortes por sexo e segundo a causa. Apesar de esporádicas num primeiro momento, viriam a assumir uma maior regularidade com o passar dos anos, verificando-se que, em 1625, já eram impressas listas semanais das 113 paróquias[4] de Londres (*Nightingale David*, 1962). Dois dos nomes mais sonantes da Escola Inglesa, foram *John Graunt* (1620-1674) e *William Petty* (1623-1687), cujas exegeses, direccionando-se para o estudo numérico dos fenómenos sociais, podem ser consideradas como o marco indiciador não só dos primórdios da dimensão pública das análises (*Ian Hacking*, 1990), como também da interligação que, de um modo mais nítido, se começa a estabelecer entre a teoria das probabilidades e os conhecimentos estatísticos. No âmbito da «arte de bem governar», os trabalhos destes autores podem, de um modo geral, ser associados a «[…] a todo um conjunto de análises e de saberes que se desenvolveram depois do final do século XVI e tomaram toda a sua amplidão no século XVII, essencialmente esse conhecimento do Estado em seus diferentes dados, em suas diferentes dimensões, nos diferentes factores de sua potência, e que se chamou, precisamente, de "estatística" como ciência do Estado» (*Michel Foucault*, 1978-c: 295).

Sobre o primeiro, escreveu, em 1741, *Johann Peter Süssmilch* (1707-1767) – «de entre todos, Graunt é aquele que merece o maior elogio por ter desbravado o caminho conducente a essas novas verdades e pelo facto de as ter descoberto» (1741:

---

[2] Por sua vez, *David Howie*, salientando a influência da esfera religiosa, é de opinião que a relutância em aceitar a teoria por parte dos seguradores se devia, em parte, ao facto de «[…] partilharem a crença vulgar de que um naufrágio ou uma morte acidental era mais uma questão conexa com a vontade divina do que com o cálculo» (2002: 18).

[3] Apesar das directivas emanadas do *Concílio de Trento* (1545-63), onde se ordenava que todas as paróquias católicas deveriam manter registos de baptizados e casamentos, esta não foi uma preocupação generalizada na Europa – «os governos diferiram grandemente na vivacidade e eficácia com que coligiram dados: a Suécia foi uma das primeiras, com a França logo a seguir, mas várias nações centrais da Europa não registaram nascimentos e mortes até ao século XIX» (*Gerd Gigerenzer et all*, 1989: 21; *Lorraine Daston*, 1988: 127).

[4] De acordo com *John Graunt* (1662), as mesmas subdividiam-se em paróquias entre-muros (97) e fora-de-muros (16).

239)[5]. A importância do seu trabalho no que pode ser considerado como a génese das investigações científicas sobre a população[6] é, igualmente, reafirmada por autores contemporâneos, considerado-o como o fundador da «aritmética política» em Inglaterra (*Ian Hacking*, 1990), o «inovador da teoria da amostragem» (*Peter L. Bernstein*, 1996) ou, ainda, o co-fundador (com o segundo) da ciência da estatística moderna (*Nightingale David*, 1962; *Anthony Oberschall*, 1987; *Gerd Gigerenzer*, 1989; *Peter L. Bernstein*, 1996; *João Ferreira et all*, 2002). Na óptica do próprio, a importância das suas observações – *políticas* e *naturais* –, é manifesta para a «arte de governar», na medida em que a sua execução, com vista à manutenção da *paz* e da *abundância*, torna-se mais adequada quando na posse dessas informações, i.e., «[…] o conhecimento claro de todas essas coisas, e de muitas mais, é necessário para uma boa, adequada e fácil administração e, mesmo para o equilíbrio entre as diferentes facções da *Igreja* e do *Estado*» (1662: 74). Noutros termos, apontando a segurança e o bem-estar da população como objectivos primos dessa arte, defende ser desaconselhável governar um Estado sem deter os conhecimentos necessários sobre a população, podendo, em consequência, afirmar-se que, *John Graunt* sem utilizar o termo aritmética política, realça a importância da mesma enquanto *saber* do Estado.

Portanto, as suas preocupações – distanciando-se das análises *elementares* da mortalidade conexa com a peste – direccionaram-se para o estudo das projecções demográficas. Partindo da análise dos registos de baptismos e mortes ocorridos em Londres entre 1604 e 1661[7], a inovação do seu trabalho, encontra-se na sistematização que desenvolveu sobre os mesmos e, em última instância, nas ilações retiradas para o universo mais vasto de Inglaterra e/ou de outros países, i.e., *John Graunt* defeniu o que, posteriormente, viria a ficar conhecido como *inferência estatística*. Destas cabe destacar, para além das estimativas da população residente em Londres em 1661 –

[5] Este elogio viria a ser reforçado nas edições seguintes, onde *Graunt* é comparado a Cristóvão Colombo – «mas, quem os utilizou [registos paroquiais], antes de Graunt, para descobrir aí uma ordem? A descoberta foi tão simples como a da América, mas faltava um Cristóvão Colombo que fosse mais além do que outros na análise das verdades e dos velhos dados conhecidos. Foi isto que ocorreu a Graunt, o primeiro a aperceber-se da existência de uma ordem nos registos de mortes e de doenças de Londres, levando-o à honrosa conclusão de que uma ordem similar poderia existir em outros domínios da vida humana» (1765: §15, 319).

[6] Convém assinalar que o vocábulo *população* foi um neologismo cunhado pelo alemão *George Obrecht* em inícios do século XVII e a utilização do mesmo de uma forma generalizada só viria a ocorrer, por exemplo na França, no decorrer do século XVIII (*Pasquale Pasquino*, 1991).

[7] Análises compiladas, naquele que pode ser considerado o primeiro tratado de aritmética política – «*Natural and Political Observations Mentioned in a Following Index, and Made Upon the Bills of Mortality. With Reference to the Government, Religion, Trade, Growth, Ayre, Diseases, and the Several Changes of the Said City*» (1662).

384.000 (1662: 59-61)[8], as análises conexas com a taxa de mortalidade, visto ter sido um dos primeiros autores a salientar que a morte (um dos fenómenos, à partida, mais incerto quando tomado na sua dimensão individual), para além das suas variações temporais obedecia a algumas *regularidades*, mais especificamente, numa das primeiras tabelas de vida de que há conhecimento, viria a definir uma taxa de mortalidade constante, estimando que cerca de 3/8 da população morreria em cada dez anos (1662: 61-2)[9].

Em suma, podendo-se assinalar entre os seus maiores feitos o facto de ter descoberto as regularidades mediadoras de fenómenos aparentemente fortuitos/acidentais e, por conseguinte, uma ordem nos assuntos humanos, as suas análises pioneiras viriam a revelar «os conceitos teóricos básicos necessários à tomada de decisões sob condições de incerteza. Amostragens, médias e noções do que é normal compõem a estrutura do que iria, posteriormente, sustentar a ciência da análise estatística, colocando a informação ao serviço da tomada de decisões e influenciando nossos graus de crença sobre as probabilidades de eventos futuros» (*Peter L. Bernstein*, 1996: 83).

Quanto a *William Petty* (um dos fundadores da *Royal Society*), sinopticamente podemos referir que, retomando as análises grauntianas, partindo dos padrões de mortalidade, natalidade, doença, entre outros, fez uma análise comparativa entre cidades inglesas e europeias, bem como em termos mais latos entre Inglaterra e outros países durante este período[10]. Utilizando preferencialmente o «número, peso e medida» em vez de «palavras comparativas, superlativas ou argumentos intelectuais», por um lado, e, dado o seu desejo de pôr a estatística ao serviço do Estado, por outro, o seu trabalho adquire um interesse acrescido a partir do momento em que se constata que, estando consciente dos condicionalismos decorrentes da inexistência de dados estatísticos coligidos, foi um dos primeiros a propor a criação de um departamento

[8] Para uma análise crítica do método utilizado e dos erros que o mesmo continha, cf. *Ian Hacking* (1975).

[9] No respeitante a outras inferências grauntianas a partir das evidências apresentadas pelos dados relativos às amostras analisadas, sinopticamente podemos enunciar as: (i) estimativas de nascimentos por género, apontando uma maior regularidade de nascimentos do sexo masculino comparativamente ao feminino em Londres, com um ratio 14/13 (1662: 49); (ii) análises conexas com a esperança de vida à nascença – 36% dos nados-vivos morreriam antes de atingir os 6 anos (1662: 15) e maior esperança de vida para os nados-vivos do sexo feminino. (cf., também, *Nightingale David*, 1962; *Ian Hacking* 1975; *Lorraine Daston*, 1988; *Peter L. Bernstein*, 1996).

[10] Para uma enumeração sinóptica das temáticas trabalhadas neste âmbito por este autor, vide *Denis Diderot* (1751: 678).

governamental de estatística[11] onde fossem analisados dados demográficos (conexos com os nascimentos, casamentos e mortes, bem como a distribuição por sexo, idade, nível de educação, entre outros), considerados de vital interesse para a consolidação do poder do Estado[12], visto, permitirem a posse de conhecimentos conexos com a sua potência, poder, i.e., relativos aos indivíduos disponíveis para o serviço militar e para a arrecadação de impostos (*Ian Hacking*, 1975; *Peter L. Bernstein*, 1996). Em última análise, as exegese pettyanas podem ser consideradas como o marco iniciático da emergência da percepção da população enquanto problema económico e político, i.e., «a população-riqueza, a população-mão-de-obra ou capacidade de trabalho, a população em equilíbrio entre o seu crescimento próprio e os recursos de que dispõe» (*Michel Foucault*, 1976-a: 29).

[11] De acordo com *Ian Hacking*, esta ideia também se encontrava presente em *Gottfried Wilhelm Leibniz* (considerado o «padrinho filosófico das estatísticas oficiais prussianas»), ideia essa, explícita numa premissa onde defendia que o «[…] padrão do poder de um Estado é a sua população, devendo o Estado possuir um departamento estatístico central para conhecer o seu poderio» (1990: 41).

[12] Nas palavras de *Johann Peter Süssmilch*, as suas análises «[…] iluminaram a útil influência que as mesmas exerceram sobre a política e a arte de governar» (1741: 292).

1.1 – Teologia Natural: A Contingência Enquanto Ausência de Desígnio

> «Neste contexto [teológico], acreditar na fortuna ou na boa e má sorte, era considerado, na melhor das hipóteses, um erro patético, e, na pior, uma personificação pagã das causas desconhecidas»
> (*Lorraine Daston*, 1988).

A análise desta matriz adquire para nós uma substancial importância a partir do momento em que constatámos que, também, os seus discursos (especialmente os da centúria de setecentos) são atravessados pelo viés determinista. No entanto, a abordagem é feita em moldes distintos dos utilizados pelos teóricos das probabilidades, i.e., assertoamos que, enquanto, nos primeiros o mesmo surge *a priori*, partindo a maioria dos autores do pressuposto da existência de um determinismo (quer fosse mecanicista ou teleológico) que procuram justificar por intermédio das análises probabilísticas desenvolvidas, nos segundos, surge *a posteriori*, porquanto, foi a constatação da existência de «regularidades» e de «padrões de normalidade» comprovados pelos primeiros estudos que, num primeiro momento, atraiu um conjunto de estudiosos para esta dimensão de análise, constatação essa que, posteriormente, viria a ser analisada e moldada de modo a ser justificada com base nesse mesmo determinismo teleológico. O enunciado, não invalida que estejamos conscientes de o raciocínio já se encontrar à partida imbuído do determinismo teleológico, só que, ao nível da organização do discurso, ele surge a posteriori como justificação. Justificação essa, tão desejada que, por vezes, propiciava leituras enviesadas onde as regularidades eram empolgadas com o intuito de alcançar o objectivo desejado – «ao longo do século XVIII, matemáticos e aritméticos políticos [… possuíam] a convicção de que a demografia humana e, especialmente, a mortalidade eram regidas por simples regularidades. […Tendendo as suas análises] a negligenciar os desvios nos dados a favor das regularidades esperadas que os atraíram para os dados em primeiro lugar» (*Lorraine Daston*, 1988: 130; cf. *Hiromi Arisawa*, 1957; *Roy A. Moxley*, 1999).

Para além do referido, uma outra distinção pode ser assinalada, interligando-a com as influências exercidas pela Teologia Natural[13] neste tipo de análises. Isto é, como tivemos oportunidade de observar no capítulo precedente, exceptuando de um modo claro os exemplos de *James Bernoulli* e *Abraham de Moivre*, nas análises dos primeiros teóricos das probabilidades os traços dessa influência não são tão manifestos, começando os mesmos a emergir de um modo clarividente, somente, com as análises demográficas de *John Arbuthnot* (1667-1735), traços esses que, expressando a contínua refutação da contingência (associada à ausência de desígnio, de propósito) com base numa argumentação que apelava para evidências da acção e poder divinos na experiência[14], viriam a ser uma constante em todos os teólogos naturais até *Darwin*[15] (*Gerd Gigerenzer et all*, 1989; cf. *Nightingale David*, 1962: 103).

Deste modo *John Arbuthnot*, prossecutor dos trabalhos desenvolvidos por *John Graunt* e *William Petty*, num ensaio publicado na *Philosophical Transactions of the Royal Society* em 1710[16], partindo do pressuposto da existência de um equilíbrio entre géneros, refuta a influência que, possivelmente, a contingência aqui poderia exercer e procura justificar o mesmo sustentando o seu argumento na existência da

[13] O raciocínio que perpassava a Teologia Natural pode, sinopticamente, ser clarificado por intermédio do recurso a um dos seus representantes mais significativos, designadamente o irlandês *Robert Boyle* (1627-1691). Este autor, não convencido que a prova da existência divina poderia ser deduzida a partir de argumentos ontológicos, procurou prová-la empiricamente tomando por suporte o «desenho» da natureza. Isto é, na sua acepção a existência de Deus deveria ser inferida a partir das manifestações da divindade na experiência, ou seja, através da constatação da perfeição (contrária à desordem que, em princípio, estaria adstrita à contingência) com que os organismos foram criados e da harmonia/equilíbrio existente entre os diferentes ecossistemas. Isto é, segundo este quadro argumentativo, todos os organismos e as complexas adaptações dos mesmos por nós observadas, teriam sido criados por um desígnio inteligente. A extrema importância atribuída a estas questões por *Robert Boyle*, expressa-se no legado deixado no seu testamento para se encontrarem provas da religião cristã que contrapusessem a argumentação dos ateus e dos infiéis. Legado esse, que iria impulsionar a realização de várias conferências sobre esta temática, designadamente as proferidas por *William Derham* (1657-1735) na *Royal Society* entre 1711 e 1712, onde o autor, mostrando-se menos interessado nas anomalias/desvios do que nas regularidades, procura demonstrar, com exemplos vários, como na criação do mundo é visível o *projecto* da Providência (*James Bonar*, 1931; *Ian Hacking*, 1975: 207; *Lorraine Daston*, 1988: 132). Dentro do quadro dos denominados teólogos da *Royal Society* pode-se, igualmente, referir o bispo de Chester, *John Wilkins* (1614-1672) (*Ian Hacking*, 1975: 107).

[14] Segundo a acepção de *Jean Bricmont* (2001), os fautores deste discurso defendiam que o universo tinha sido feito em função de uma certa finalidade que, por sua vez, testemunhava – ela própria – a existência de Deus.

[15] Quanto a *Charles Darwin*, gostaríamos de assinalar que o mesmo, concebendo a contingência como um sinal da nossa ignorância quanto às causas que provocaram determinadas mudanças, não foi um fervoroso adepto da teoria das probabilidades. Neste sentido, a mesma não emergia de um modo assíduo nas suas análises e, quando se socorria dela, fazia-o «[…] sempre no sentido clássico, como uma propriedade do nosso conhecimento imperfeito e não como uma característica do funcionamento da natureza» (*Gerd Gigerenzer et all*, 1989: 66; cf. *Roy A. Moxley*, 1999: 104).

[16] Sob o título: «*An Argument for Divine Providence, Taken from the Constant Regularity Observed in the Births of Both Sexes*».

Divina Providência – «esta igualdade de homens e mulheres não é uma consequência da contingência, mas da Divina Providência trabalhando para um bom fim» (1710: 186)[17]. Deste modo, o equilíbrio que, num primeiro momento, era justificado com base na existência de Deus acabava, em última instância, por se transformar na prova cabal da existência da Divina Providência. Tomando, então, por base a análise dos baptismos ocorridos em Londres ao longo de 82 anos (1629-1710), na sua acepção, se o ratio (18/17) fosse regulamentado pela contingência, certamente se assistiria ao incremento de posteriores desequilíbrios entre os sexos, no entanto, isso não se verificava, porque, o «inteligente Criador», não negligenciando o perigo maior a que os homens estavam sujeitos e, por consequência, o maior número de mortes que era infligido a este sexo, «[…] fornece mais Homens do que Mulheres; e isso numa proporção aproximadamente constante[18]. [… Seguindo este raciocínio conclui, então, que a] Poligamia é contrária à Lei da Natureza e à Justiça, e à Propagação da Raça Humana; pois onde os Homens e as Mulheres se encontram em igual número, se um Homem toma Vinte Mulheres, Dezanove Homens têm de viver em Celibato, o que é repugnante para o Desígnio da natureza; não é, igualmente, provável que Vinte Mulheres sejam tão bem fecundadas por um Homem como por Vinte» (*John Arbuthnot*, 1710: 188-9)[19]. Clarificando, o ratio tinha um propósito, assegurar um número igual de homens e mulheres aquando da idade de casar e, assim sendo, nunca poderia ser adjudicado à contingência. Logo, constata-se que, nesta acepção, a contingência é entendida de acordo com o antigo sentido aristotélico, ou seja, como

[17] Um argumento similar encontra-se, igualmente, presente em *William Derham* (cf. *James Bonar*, 1931).

[18] A demonstração matemática desta argumentação apresentada por *John Arbuthnot* viria a ser criticada por *Nicholas Bernoulli* (1687-1759). Segundo o autor, o ratio apresentado relativamente aos nascimentos por sexo, não permitia retirar a conclusão de que o mesmo não poderia ser produzido pela contingência, porquanto, em sua opinião se «lançarmos 14000 dados, cada um possuindo 35 faces, 18 brancas e 17 pretas, seria muito possível que o número de faces brancas e negras se aproximassem tanto ou mais umas das outras, do que o número de Rapazes e Raparigas nas Tábuas» (In *Doctrine of Chances*, 1756, *apud Nightingale David*, 1962: 265; cf. *Isaac Todhunter*, 1865: 130-131). O próprio *Abraham de Moivre*, apesar de se encontrar próximo do raciocínio de *John Arbuthnot* (chegando mesmo a defendê-lo nesta contenda, pois, em sua opinião, as considerações de *Nicholas Bernoulli* não eram relevantes para o cerne da argumentação de *John Arbuthnot*), tinha algumas dúvidas quanto à demonstração apresentada, defendendo que a via mais adequada, para a sustentação da existência da ordem e da sua origem divina, deveria ser a observação da experiência (*Isaac Todhunter*, 1865; *Ian Hacking*, 1975; *Lorraine Daston*, 1988).

[19] A argumentação contra a instituição poligâmica encontra-se presente em alguns dos discursos analisados, cf., entre outros, *John Graunt* (1662: 47-8); *Johann Peter Süssmilch* (1765: §251, §409, §434). Não obstante o referido, dever-se-á assinalar a existência, concomitante, de muitos autores deste período a proclamarem, com intuitos pró-natalistas, a defesa da poligamia ou dos casamentos temporários (*Hermínio Martins*, 2003).

ausência de propósito, ordem ou causa (*Gerd Gigerenzer et all*, 1989: 276; cf. *Hannah Arendt*, 1978).

Um dos mais significativos discursos desta índole encontra-se, no contexto da Teologia Natural, nas exegeses encetadas pelo eclesiástico alemão *Johann Peter Süssmilch*. O mesmo, apesar das palavras elogiosas endereçadas aos trabalhos realizados por *John Graunt* e *William Petty*, só viria a tomar conhecimento das análises dos mesmos num momento posterior ao início das suas pesquisas (*Johann Peter Süssmilch*, 1741; cf. *Hiromi Arisawa*, 1957; *Jacqueline Hecht*, 1979). Deste modo, por um lado, afirma ter sido a obra de *William Derham* a sua primeira influência: «a primeira ideia para a presente obra, encontrei-a na *Physico-Theology* [1713 – MM] do eminente Derham, obra essa que, para além de pontos de vistas novos e numerosos, continha toda uma série de observações sobre os registos de nascimentos, mortes e casamentos que até aí tinham vindo a ser desenvolvidas pelos seus compatriotas. O facto dessas noções me serem desconhecidas, constituindo-se, portanto, como novas verdades, já era suficiente para despertar o meu desejo de prosseguir as pesquisas por essa via» (*Johann Peter Süssmilch*, 1741: 291). Por outro lado, referindo-se aos trabalhos dos autores ingleses, justifica o interesse e a novidade (na Alemanha) das suas próprias análises[20] com a necessidade de apresentar provas mais concludentes[21] da acção divina – «o mérito maior desta obra […], é o de produzir o reconhecimento da existência e da sagacidade da Divina Providência, que governa este mundo de acordo com desígnios benevolentes e sagazes» (1741: 292).

Seria este então, o objectivo último que, em conjugação com uma dimensão moralizadora[22], iria nortear explicitamente todo o seu tratado de demografia. O conjunto volumoso de dados aí analisados servem – para além da aritmética política subjacente aos mesmos –, para demonstrar que nada depende da contingência (1765: §13, 317; §16, 320), na medida em que, se no imediato algo lhe atribuímos, isso deve-

[20] As mesmas surgiram na esfera pública entre 1741 e 1765. Destas, cabe destacar «*Die Götliche Ordnung in den Veränderungen des Menschlichen Geschlechts aus der Gerburt, dem Tode und der Fortpfläntzung Desselben Erwiesen*», com uma primeira edição em 1741 e edições subsequentes em 1761-62 e 1765, edições essas que, devido às revisões profundas de que foram alvo (especialmente da 1.ª para a 2ª), podem ser consideradas novos trabalhos (*Hiromi Arisawa*, 1957).

[21] Esta convicção baseava-se no facto ter tido acesso a um volume mais significativo de dados, nomeadamente os registos prussianos, do que aqueles analisados pelos autores que o precederam (1765: 300).

[22] Esta dimensão é visível, por exemplo, na associação estabelecida entre a morte e o pecado, visto a maior taxa de mortalidade encontrada nas cidades ser atribuída, não às más condições sanitárias, mas, ao pecado (*Ian Hacking*, 1990).

se somente à nossa ignorância[23], à nossa incapacidade de compreender como a ordem se dissimula a si própria na experiência quotidiana (1765: §409, 500), pois «[…] todas as acções, mesmo aquelas que, aparentemente, são realizadas livremente pelas pessoas racionais, são controladas e regidas por Ele» (1741: 292). Isto é, todo discurso é construído com o intuito de demonstrar que todo e qualquer fenómeno – por mais fortuito que pareça no imediato –[24], é regulado mediatamente por uma ordem específica que o autor qualifica – «o presente estudo tem a propensão de *demonstrar* que, nos nascimentos, na multiplicação, na vida, na morte e nas causas da morte[25], reina uma ordem *constante*, *geral*, *perfeita* e *harmoniosa*» (1765: §12, 317; §14, 319**,** sublinhado nosso)[26], comparável à mestria que perpassa a marcha de um regimento. Ordem essa que, na acepção do autor, encontra a sua primeira demonstração no discurso da revelação, i.e., tomando como ponto de partida o discurso presente no *Génesis* – «crescei e multiplicai-vos, enchei e dominai a terra» (Gn 1: 28)[27], *Johann Peter Süssmilch* justifica que este preceito comprova o modo como, historicamente, a vontade divina foi ordenando as regras necessárias à consubstanciação do mesmo – (i) multiplicando o ser humano, (ii) calculando as causas de morte, (iii) dotando o seu corpo de uma natureza, estrutura e força, capazes de enfrentar qualquer situação adversa, (iv) ordenando sabiamente os recursos alimentares, (v) dotando o homem de razão e, por último, (vi) regulando a reprodução dos dois sexos (1765: §5-§10).

Quanto a esta última, o autor (no capítulo XXI do seu tratado) desenvolve uma argumentação onde procura explicitar que a «ordem excelente na reprodução dos dois sexos» só pode ser regulada transcendentalmente. Assim sendo, a constância e

---

[23] A ignorância sendo, na acepção do autor, transitória, é um indicador de que, se assim o desejarmos, somos capazes de compreender o implícito – «se, na obscuridade onde nos encontramos, somos incapazes de nos darmos conta [da ordem], muito bem! Tanto melhor para nós, pois podemos ter a esperança de alcançar um dia a luz divina que, iluminando-nos, nos possibilitará compreender o conjunto das relações» (1765: §17, 322).

[24] Adoptando um raciocínio bernoulliano, defende que com aumento significativo dos dados perscrutados se dá uma aproximação evidente à ordem e, apesar de fazer referência a algumas situações dissemelhantes encontradas, afirma que essa aproximação acaba, em última instância, por minorar a sua importância (1765: §413, 502).

[25] No prefácio da primeira edição, menciona com mais detalhe este fenómeno: «num primeiro momento, podemos pensar que a morte marca indistintamente os homens em qualquer idade, mas, se observarmos melhor, percebemos que isso ocorre sempre segundo uma determinada proporção. E, como o próprio homem não existe para outro fim, acreditar, por conseguinte, na simples contingência é um absurdo risível; nós vemos, então, aqui a confirmação desta verdade: a atenção com que Deus olha para a espécie humana» (1741: 292).

[26] Sobre estas questões, cf. *Lorraine Daston* (1988); *Gerd Gigerenzer et all* (1989).

[27] Segundo a acepção de *Hermínio Martins* «para os plenitudinários demoteológicos da época, a vocação da espécie humana, [seguindo a máxima bíblica], era ocupar todos os nichos ecológicos, todos os continentes, todos os lugares onde os homens possam viver, mesmo com grandes dificuldades, enfim, realizar a "colonização global do planeta"» (2003: 40; 42).

equivalência que a perpassa nunca poderia ser uma consequência da contingência (1765: §421, 503-4), visto ser impossível à mesma produzir, por um lado, uma *estabilidade no ratio dos nascimentos* – «em todo lado e de um modo constante, em 20 ou 30 000 nascimentos ocorridos num ano ou em vários anos, o número de rapazes é maior do que o de raparigas, sendo o ratio dos dois números de 21 para 20 ou de 26 para 25» (1765: §410, 501) e, por outro, uma *estabilidade compensatória no ratio das mortes*, porquanto, a mesma – «[…] é um pouco mais numerosa nos rapazes do que nas raparigas, parecendo suprimir os excessos na sua quase totalidade: entre os 15 e os 20 anos os dois sexos encontram-se em completa igualdade, tendo, cada um, a oportunidade de se casar» (1765: §14, 318; cf. §423, 505). Será a este nível que *Johann Peter Süssmilch* se vai distanciar dos autores que o precederam, pois, em sua acepção, as justificações apresentadas por *John Graunt*, *John Arbuthnot* e *William Derham* (entre outros), para o facto de nascerem mais rapazes do que raparigas é invalidada pelos factos concretos, ou seja, não se pode justificar o excesso de rapazes com base no argumento de que os mesmos ao longo da vida se encontram sujeitos a maiores perigos que lhe podem provocar a morte quando, logo desde a nascença e até à idade adulta, se verifica que a taxa de mortalidade no género masculino é superior à do género feminino (1765: §423-4, 505).

Enquanto tentativa de síntese do discurso *süssmilchiano*, pode-se, então, afirmar que a detecção de regularidades demográficas de longo curso, ao serem justificadas com base numa (i) *causa* – a existência de num projecto divino que visava o «crescimento» e a «multiplicação» da espécie humana, que produz um (ii) *efeito* – a perfeita conexão existente entre a reprodução dos dois sexos, evidenciam uma análise da experiência parametrada pela acção contínua de Deus nos negócios humanos, onde o papel adstrito à contingência é nulo.

2 – O Mundo Probabilístico da Centúria de Oitocentos

A partir de inícios do século XIX, os discursos estritamente deterministas até agora tomados em consideração viriam a constituir-se como modelo para um conjunto significativo de análises cujo objectivo primo passava pela demonstração da incongruência associada ao ponto de vista que captava, determinados eventos, como sendo o resultado de causas acidentais, irregulares, ou seja, como o fruto da contingência. Embora imediatamente (tomando por base casos singulares) tais eventos pudessem assim ser considerados, mediatamente as irregularidades acabavam por ser dissolvidas, porque, a partir do momento em que fossem analisados um conjunto expressivo de dados, o que emergia eram causas uniformes, constantes, indiciadoras das regularidades que atravessavam a sociedade[28]. Estas análises enquadram-se no que *Ian Hacking* (1980; 1990) denominou de «avalanche de números» impressos, ocorrida, sensivelmente, entre os anos 20 e 40 do século XIX – «a primeira metade do século XIX produziu um mundo que ia tornando-se numérico e que era medido até ao espaço mais recôndito do seu ser» (1990: 99-100). Indiciando um desejo crescente de quantificação, esse processo é visível tanto, por intermédio de um incremento na recolha de informações e publicitação de dados até aí ocultados do público por a esfera estatal os considerar no âmbito do segredo de Estado (*Anthony Oberschall*, 1987; *Gerd Gigerenzer et all*, 1989; *Ian Hacking*, 1990), como no relativo às análises de âmbito sociológico. Relativamente à primeira dimensão, dado a mesma ser trabalhada no ponto seguinte, gostaríamos, agora, somente de assinalar sinopticamente que a importância da mesma, bem como as mediações que a transcorreram, se interligaram com preocupações conexas com os problemas sociais que gradativamente foram ocorrendo na sociedade, problemas esses, que ao serem tomados em consideração foram enquadrados no âmbito da biopolítica.

Quanto à segunda dimensão, a razão de a mesma ser trabalhada torna-se mais clara a partir do momento em que comprovamos a ocorrência de uma inflexão no modo como a sociedade até aí era capturada, i.e., ao passar a ser assimilada como

[28] Ao longo de todo o século XVIII este tipo de raciocínio começa a ganhar uma aceitação em crescendo, secundada (principalmente, a partir do século XIX) pelo desvanecimento do apelo à ordem divina e, por conseguinte, das justificações mediadoras do mesmo – «apesar de Arbuthnot, em 1710, considerar surpreendente o ratio de nascimentos, em finais do século XVIII, tornou-se perfeitamente razoável que os fenómenos naturais exibissem regularidades naturais» (*Gerd Gigerenzer et all*, 1989: 40); sobre esta questão vide, igualmente, *Ian Hacking* (1990: 105).

sendo mais do que uma simples agregação ideal de indivíduos que agem racionalmente de per si, a sociedade surge como uma entidade autónoma com características próprias que deveriam ser estudadas[29]. Assim sendo, seria esta nova concepção societal a principal promotora de uma extensão refinada da aplicação da teoria das probabilidades aos assuntos humanos[30], às ciências sociais. Logo, a questão central das reflexões conexas com as probabilidades vai-se, gradualmente, deslocando das condutas e opiniões racionais dos indivíduos para as regularidades mediatas que perpassam toda a sociedade[31]. Noutros termos, a preocupação passa a direccionar-se, essencialmente, para as regularidades que mediavam a sociedade e, não tanto para as causas que, possivelmente, influenciavam os eventos singulares. Desde já podemos assinalar a importância desta inflexão, porquanto, a mesma, à partida viria a facilitar o controlo do anteriormente considerado contingente, i.e., não descurando a associação estreita entre a detenção de informações e as possibilidades de controlo, a partir do momento, em que a preocupação se começa a direccionar para as regularidades, em que se procura demonstrar que um dos traços mediadores da sociedade é a estabilidade, estariam criadas as condições facilitadoras para a previsão da ocorrência dos eventos e, por consequência, para o controlo dos mesmos. Se de facto assim foi, é uma outra questão.

Surgindo, então, como uma das condições primordiais, o alude de números publicitados explicitando novos tipos de regularidades[32] iria, segundo a perspectiva

---

[29] De acordo com *Gerd Gigerenzer et all* «a ideia da sociedade como uma entidade dinâmica e, de alguma forma, mais fundamental do que o Estado, que requer uma "ciência social" que a compreenda, é fundamentalmente um produto dos primórdios do século XIX» (1989: 39).

[30] Segundo *Anthony Oberschall*, encontramo-nos face a uma dimensão de análise que, partindo das motivações, crenças, escolhas e incentivos individuais, procurou responder ao porquê da emergência de regularidades quando os dados eram considerados de modo agregado, i.e., «o método individualista, micro-teórico, interligando-se com os dados quantitativos relativos às acções, facilmente se alastrou para o estudo das propriedades conexas com as distribuições, médias e dispersões, e para os princípios matemáticos subjacentes aos mecanismos que geravam as distribuições, i.e., a teoria da probabilidade» (1987: 105).

[31] Segundo *Gerd Gigerenzer et all* «a própria teoria das probabilidades sofreu a influência do movimento estatístico do século XIX. Agora que o ideal do homem razoável se tornou cada vez mais implausível como referente da teoria da probabilidade, a confiança nas médias constituía-se como um substituto conveniente e promissor» (1989: 45). Como iremos ver, seria a partir da análise de dados conexos com o crime, o suicídio, os jurados, as doenças, as medições dos tóraxes de soldados escoceses, dos erros de observação que, ao longo do século XIX, o mundo se iria tornar cada vez mais probabilístico (cf. *Ian Hacking*, 1990; 2002).

[32] Dada a exigência de mutações profundas ao nível das representações até aí predominantes, não é de somenos importância referir as perplexidades levantadas por algumas regularidades. Apesar de a análise das mesmas, em especial as conexas com os nascimentos, as mortes…, constituir uma área tradicional de interesse, surgindo a partir da desordem novas regularidades evidenciadas pelos números, surpreenderam significativamente os analistas, visto, não ser de esperar «[…] que tais actos, transgressões da moralidade e da lei, tivessem agora uma ordem que lhes era própria» (*Gerd*

hackingiana, conduzir a que as pesquisas – mediadas por este fetichismo – se direccionassem para todo um conjunto de fenómenos sociais, designadamente aqueles que indiciavam um desvio em relação à norma[33], com intuito de proceder a numerações e classificações. Na esfera da saúde, por exemplo, regularidades conexas com as doenças, anteriormente desconhecidas, começam a ser referenciadas por volta dos anos 40. Também, no relativo à loucura, ao suicídio[34] e à morte[35] em geral, estas preocupações eram evidentes em Paris onde, já nos inícios dos anos 20, se encontravam disponíveis extensas listas classificatórias. Igualmente importante, é o facto de a maioria destas análises ter sido desenvolvida no âmbito de um raciocínio determinista, ou seja, no mesmo percurso em que as leis estatísticas[36] iam surgindo, procurou-se explicar a natureza das mesmas com base em argumentos deterministas tais que chegavam a colocar em questão o livre arbítrio – «todos os factos demonstram esta notável proposição (na qual já alguns autores repararam), de que os factos morais, tomados em massa e considerados de forma geral, obedecem na sua reprodução a leis tão positivas como as leis que imperam no mundo físico» (*Égiste Lisle*, 1856, *apud Ian Hacking*, 1990: 121; cf. 112-113; 171).

A confiança nas «espantosas» regularidades (por vezes, mais imaginadas do que reais), que decorriam das estatísticas morais – crimes, suicídios, doenças, divórcios…, viria a acentuar-se a partir do momento (meados dos anos 30) em que ganham um estatuto formal (justificação matemática) com a «proposição» de uma reestruturada *Lei dos Grandes Números* por *Siméon Denis Poisson* (1781-1840). Sem

---

Gigerenzer et all, 1989: 40). No respeitante à surpresa propiciada pelas regularidades decorrentes de actos voluntários tais como o suicídio e o casamento, cf. *Anthony Oberschall* (1987).

[33] *Ian Hacking* salienta a existência de uma associação estrita entre a noção de norma e a emergência da lei estatística, porquanto, novas categorias tiveram de ser inventadas para distribuir as pessoas de modo a que pudessem ser contadas. Este processo evidencia, em última instância, a instrumentação dos números como meio de controlo social – «a maior parte das regularidades semelhantes a leis foram apreendidas no âmbito dos desvios: suicídio, crime, vagabundagem, prostituição, doença» (1990: 20).

[34] Relativamente a este fenómeno, exclamava *Lytton Bulwer*, em 1834, «quem se tenha dedicado pouco ao estudo destas questões, dificilmente imaginará que o procedimento por intermédio do qual uma pessoa se destrói a si mesma, está definido quase tão exacta e invariavelmente pela sua idade, como as estações pelas revoluções do sol» (*apud Ian Hacking*, 1990: 115).

[35] Quanto a esta, a catalogação torna-se tão extensiva que passou a ser praticamente «impossível» morrer de forma incausal. A contingência que a perpassava «diminui» significativamente e, independentemente da incerteza quanto ao momento da sua ocorrência continuar presente, pode-se concordar com a asserção de «com o progresso da medicina moderna, que forneceu virtualmente a toda a situação de morte sua causa específica, "lógica" e "racional", a morte já não é um capricho do destino cego, nem tão completamente casual quanto costumava ser. Havendo-se tornado uma ocorrência natural, absolutamente não-misteriosa e até parcialmente administrável, ela oferece pouco terreno a ruminações escatológicas» (*Zygmunt Bauman*, 1997: 219).

[36] De acordo com *Lorraine Daston* «nós associamos as leis estatísticas com o indeterminismo, mas para a maioria do século XIX, elas eram sinónimo de um determinismo do tipo mais rígido» (1988: 183).

entrar nos meandros técnicos da lei[37], interessa-nos, essencialmente, assinalar o uso corrente que dela foi feito no século XIX. Destarte, segundo este autor, ao tomarmos em consideração a experiência concreta, verificamos ser a mesma atravessada por causas várias (e diferentes probabilidades associadas às mesmas) que influenciam de modo distinto a ocorrência dos eventos. Consequentemente, contrariamente ao raciocínio bernoullianno, devemos tomar em consideração não só uma moeda, mas sim distintas moedas, porquanto, apesar de haver um efeito constante (regularidades), encontramo-nos face a causas não-constantes. Noutros termos, *Poisson* «acreditava na existência de uma ordem de causas determinada e auto-suficiente que regulava tanto os reinos natural como moral» (*Lorraine Daston*, 1988: 294; 381). Seguindo, então, este raciocínio, defendia perspicazmente que os fenómenos, dado serem na sua singularidade determinados por causas específicas/variáveis, não poderiam, devido à sua complexidade, consubstanciar-se como fonte de sustentação credível. Logo, sabendo que «os números despojavam o ser humano da sua individualidade» (sic.), o olhar deveria direccionar-se para uma longa sequência de eventos, pois, os mesmos, sendo transcorridos por uma lei universal, acabariam por evidenciar valores médios estáveis, i.e., as regularidades estatísticas[38] ou, no discurso do próprio autor, – «toda a espécie de coisas encontra-se sujeita a uma lei universal, que nós denominamos de *lei dos grandes números*. A mesma consiste no seguinte: se nós observarmos um número muito significativo de eventos da mesma natureza, que dependem de causas constantes e de causas que variam irregularmente (umas vezes numa direcção, outras noutra, mas não num sentido determinista), nós descobriremos que os ratios entre os números desses eventos são aproximadamente constantes (1837: 7, *apud Stephen Stigler*, 1986: 185; *Ian Hacking*, 1990: 143).

Um dos mais distintos representantes deste período, a sua «força motriz» segundo a perspectiva hackingiana, foi o astrónomo belga *Lambert Adolphe Jacques Quetelet* (1796-1874). Partindo do pressuposto de que no universo nada ocorria por

[37] Sobre este aspecto, vide *Stephen Stigler* (1986: 183-5).

[38] Convém, igualmente, assinalar que, contrariamente a outros autores que o antecederam (*Abraham de Moivre*, entre outros por nós já referidos) para quem a regularidade dos dados estatísticos eram sinal da mão de Deus, para *Siméon Denis Poisson* o seu teorema era uma prova cabal da não-intervenção divina, ou seja, ele dissociou a lei do argumento do desígnio interpretando as regularidades estatísticas como sendo uma consequência das causas físicas – «poderíamos sentir-nos tentados a atribuir [a estabilidade estatística] à intervenção de um poder oculto, diferente das causas físicas ou morais dos eventos, e que trabalhara de algum modo para manter a ordem; mas, a teoria mostra que essa permanência se dá necessariamente, desde que não se modifique a lei da probabilidade das causas relativa a cada tipo de eventos» (1837, *apud Ian Hacking*, 1990: 154; cf. *Lorraine Daston*, 1988: 288).

acaso, advogava ser a sociedade, igualmente, regida por leis várias. Logo, tal como para outros autores já referidos, também para *Adolphe Quetelet* a contingência não passava de uma «palavra vazia de sentido com a qual o comum cobre a sua ignorância» (sic.), o que, em consequência, revela uma concepção da probabilidade – tal como em *Laplace* – como sendo um meio que permite mensurar a ignorância.

Conhecido não só, mas também «[…] pela incansável campanha levada a cabo no sentido da recolha massiva de dados estatísticos conexos com os mais variados assuntos e pela fé inabalável que o movia no sentido de que os padrões regulares, invisíveis ao nível micro, haveriam de emergir ao nível macro» (*Lorraine Daston*, 1988: 381-2; cf. *Stephen Stigler*, 1986: 162), revelando, por consequência, as leis universais mediadoras dos fenómenos morais; em sua opinião, o livre arbítrio, apesar de produzir resultados caprichosos e desordenados, vê os seus traços esvanecerem-se quando os dados são tomados conjuntamente[39]. No entanto, as regularidades, as leis estatísticas não excluem os primeiros, i.e., não obstante as taxas de casamentos, de crimes…, se manterem estáveis de ano para ano, a probabilidade de um indivíduo se casar em determinada idade, de cometer um crime, de se tornar um alcoólico, variava de caso para caso, o que conduziu *Émile Boutroux* à afirmação de que a «estatística submeteu com sucesso ao cálculo, o produto das vontades humanas, bem como os produtos das forças físicas, enquanto operadores das grandes massas» (1874: 112). Por outras palavras, embora reconhecesse alguma importância ao papel desempenhado pelo livre arbítrio[40], considerava, igualmente, que a influência do mesmo no resultado final (na sociedade com um todo), mau grado a sua manifestação, era infinitesimal. Este raciocínio condu-lo, então, à afirmação de que «[…] se nos dermos ao trabalho de recolher e examinar as observações feitas com cuidado e suficientemente numerosas, nós descobriremos que o que considerávamos como sendo um efeito da contingência, encontra-se submetido a princípios fixos, nada escapando às leis que o todo-poderoso divino impõe aos seres organizados» (*Adolphe Quetelet*, 1848: 16; cf. 65-72).

---

[39] Aqui encontrava-se muito próximo do raciocínio poissoniano, na medida em que, o discurso queteletiano, ao proclamar que as particularidades se anulam umas às outras em crescendo de modo a explicitar o facto geral na sua plenitude, mais não faz do que aclamar a hegemonia da Lei dos Grandes Números – «quanto maior for o número de indivíduos que nós observarmos, mais as particularidades individuais, quer físicas, quer morais, diminuem, passando a predominar a série dos factos gerais em virtude dos quais a sociedade existe e se conserva» (*Adolphe Quetelet*, 1835: 12; cf. 1848: IX).

[40] A perspectiva de *Adolphe Quetelet* encontrava-se algo distante do que viria a ficar conhecido como o fatalismo estatístico que, super-valorizando a lei, não deixava qualquer espaço de acção ao livre arbítrio.

Imbuído de uma perspectiva determinista onde a dimensão teológica era valorizada[41], a sua preocupação primeira direccionava-se, então, não tanto para as causas subjacentes aos fenómenos[42], como para as regularidades que os permeavam. O seu interesse primordial foi o de descortinar a partir dos dados disponíveis as leis subjacentes às regularidades, procurando, em última análise, compreender como as mesmas poderiam clarificar o modo de funcionamento da estrutura interna da sociedade e, em consequência, facilitar o seu controlo[43] – «é o corpo social que nós temos em vista estudar e não as particularidades que distinguem os indivíduos que o compõem» (*Adolphe Quetelet*, 1835: 15). Noutros termos, *Adolphe Quetelet* visava, essencialmente, explicitar as leis (naturais e as dependentes da acção humana/perturbadoras)[44] que regiam os padrões numéricos por ele vislumbrados nos dados demográficos, morais e sociais[45] – «quais são as leis a partir das quais o homem se reproduz, a partir das quais ele aumenta, será devido à constituição, à força física, ou à força intelectual, ou devido à sua maior ou menor propensão para o bem ou para o mal, a partir da qual se desenvolvem as suas paixões e os seus gostos, ocorrem as coisas que produz, que ele consome, a partir das quais ele morre, etc.» (1835: 24-5).

Uma questão que, possivelmente, colocou a si próprio, pode muito bem ter sido a seguinte: será que o pensamento e comportamento humanos não se encontram sujeitos a regularidades necessárias e universais similares àquelas que governam a realidade física? Partindo, então, do pressuposto de que os fenómenos sociais eram regulados por leis análogas às leis físicas, foi encontrar a resposta na curva normal ou gaussiana. A mesma, como já referimos, foi primeiramente utilizada por *Abraham de Moivre* e viria, posteriormente, a ser empregue por *Carl Friedrich Gauss* (1777-1855), com o intuito de explicar a existência de ordem num cosmos aparentemente

---

[41] Dimensão esta, nem sempre presente em autores seus contemporâneos, chegando mesmo as regularidades estatísticas a servir, em alguns casos, de argumento contra a intervenção divina (*Gerd Gigerenzer et all*, 1988).

[42] De acordo com *Gerd Gigerenzer et all* as análises estatísticas de *Adolphe Quetelet* evidenciam «[...] uma das mais puras formas de positivismo, não requerendo qualquer conhecimento das causas actuais, mas somente a identificação de regularidades e, se possível, os seus antecedentes» (1989: 42; cf. 62).

[43] Na acepção de *Gerd Gigerenzer et all* «as descobertas da estatística implicavam que os actos anti-sociais eram produtos da condição social, e que essas doenças sociais poderiam ser curadas ou, pelo menos, minoradas, através de reformas científicas (1989: 41).

[44] Para uma análise das influências exercidas pelas forças naturais e perturbadores sobre os dados demográficos (nascimentos, mortes…) cf. 1835: 41-104 e 105-119 respectivamente.

[45] Seria este, no fundo, o objecto da sua «física social», porquanto, em sua acepção – a «estatística inicia-se com a agregação de números; esses números, recolhidos em larga escala com cuidado e prudência, revelaram factos interessantes conduzindo à suposição da existência de leis que regulam o mundo moral e intelectual, tal como aquelas que regulam o mundo material. É o conjunto dessas leis que, em minha opinião, constitui a *física social* […]» (*Adolphe Quetelet*, 1837: 485, *apud Stephen Stigler*, 1986: 193; cf. *Adolph Quetelet*, 1835: 21; 1848: 235-237).

caótico, ou seja, a curva em sino adequava-se à mensuração da incerteza na medida em que a distribuição normal reflectia a ordem a partir do caos. Tomando, então, por referência a curva gaussiana, denominada por *Adolphe Quetelet* de «lei suprema da irracionalidade», asseverou que muitos dos dados demográficos e dos traços (físicos e/ou psicológicos) humanos – quando considerados de modo significativamente agregado – apresentavam uma distribuição normal similar à dos dados da mensuração dos erros em astronomia (*Stephen Stigler*, 1986; *Anthony Oberschall*, 1987; *Gerd Gigerenzer et all*, 1989; *Ian Hacking*, 1980; 1990). Ao analisar, por exemplo, os dados relativos à constituição, à força, à altura…, dos indivíduos de um determinado país, chegou à conclusão de que os mesmos se agrupavam simetricamente à volta da média (o valor mais provável), de acordo com uma lei geral que viria a denominar de *lei das causas acidentais*[46] que influenciava tanto as qualidades morais como as qualidades físicas dos indivíduos (*Adolphe Quetelet*, 1848). Assim sendo, constata-se que ao arguir que «[...] a distribuição normal exprimia uma profunda lei da natureza que unia os diferentes indivíduos de uma população num mesmo "tipo" ou espécie natural» (*Gerd Gigerenzer et all*, 1989: 184), este autor, transpondo a sua aplicação para a análise dos erros em astronomia, acaba por generalizar o uso desta lei aplicando-a no estudo das características humanas.

A questão era, no entanto, um pouco mais complexa no tocante aos atributos morais, visto *Adolphe Quetelet* estar consciente de que, distintamente dos atributos físicos (constituição, força, peso, altura…), os atributos morais, tais como o casamento, o crime, o suicido, não eram facilmente mensuráveis nem comparáveis entre si. Com o intuito de ultrapassar este obstáculo, *Adolphe Quetelet* argumentou, então, que os mesmos indiciavam somente uma tendência aparente (diversa da real devido às causas acidentais)[47] do indivíduo para a prática de tais actos, tendência essa, que o autor denominou de *propensão*. Seguindo este raciocínio, constatou que, por exemplo, no caso do casamento[48], este manifestava uma regularidade significativa[49],

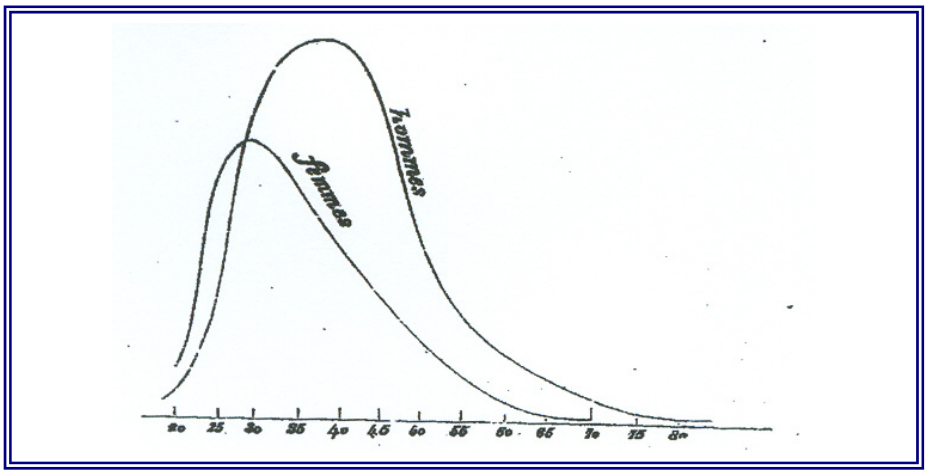
[46] Assim denominada, porque, a mesma demonstrava o modo como, em última instância, se distribuía uma série de eventos regulados por causas constantes, eventos esses que, apesar de verem os seus efeitos serem influenciados por causas acidentais, acabavam, no entanto, por evidenciar a prevalência da influência das primeiras. Sobre este aspecto, cf. *Adolphe Quetelet* (1848: 305).

[47] Os desvios devidos às forças fortuitas, acidentais acabam por desaparecer quando são tomadas em consideração um número significativo de observações, porquanto, segundo acepção queteletiana «os efeitos de todas as causas acidentais acabam por se neutralizar e destruir mutuamente, de modo a predominarem as causas verdadeiras em virtude das quais a sociedade existe e se conserva» (1848: 70; cf. 83-4).

[48] Para uma explicitação das leis da criminalidade e do suicídio, cf. *Adolphe Quetelet* (1848: 86-8).

ou seja, a propensão para o casamento seguia uma lei onde a mesma se começava a manifestar a partir da puberdade (propensão mínima), crescia significativamente a partir dos 25 anos, atingia o seu valor mais significativo por volta dos 36 anos (propensão máxima) e começava a diminuir drasticamente a partir dessa idade (1848: 73-82). Deste modo, a figura n.º 1 evidencia o modo como ambos os sexos se distribuíam no respeitante à propensão quanto ao casamento.

Figura n.º 1 – ***Lei da Propensão para o Casamento por Sexo***



Fonte: *Adolphe Quetelet* (1848: 80).

Tomando, então, por base a figura supra, de acordo com a argumentação queteletiana, tal como nos atributos físicos, também, para a propensão que permeava os atributos morais «nós podemos pressupor um ponto médio em volta do qual todos os elementos observados, mais uns do que outros, se vão agrupar. Isto é, a disposição dos mesmos faz-se de acordo com uma lei determinada, que não é mais do que a *lei da possibilidade* que, geralmente, se reproduz com uma constância notável em todos os factos submetidos à influência das causas acidentais» (1848: 85-6, sublinhado no original). Será neste contexto, que o conceito queteletiano de «*l'homme moyen*» ganha

[49] Regularidades essas, igualmente, assinaladas em outras dimensões – «nós não cremos que os casamentos constituam o único conjunto de factos sociais que ocorrem com semelhante regularidade e constância. Eu assinalei, em outro lugar, que o mesmo ocorre com os crimes, que se reproduzem anualmente em número similar e produzem penas em proporções similares. A mesma constância observa-se nos suicídios, nas mutilações que indivíduos induzem em si mesmos para escapar ao serviço militar, nas somas dispendidas nas casas de jogo de Paris e até na negligência sinalizada pela administração dos correios em relação a cartas não fechadas, sem endereços ou com endereços ilegíveis. Em uma palavra, tudo acontece como se estes conjuntos de factos se encontrassem submetidos a causas puramente físicas» (*Adolphe Quetelet*, 1848: 69). Para uma análise aprofundada das regularidades registadas pela administração dos correios, cf. *Laplace* (1820).

importância, dado o mesmo emergir como um meio por intermédio do qual procurou superar os obstáculos proporcionados pelos hiatos existentes entre as propensões aparentes e reais[50]. Isto é, ao se caminhar do indivíduo (com as suas constantes particulares dependentes de um conjunto circunstâncias específicas tais como a idade, o sexo, entre outras) – réplicas imperfeitas do protótipo – para o ser fictício, abstracto que reúne traços médios das constantes individuais – protótipo – e, por consequência, reais, assiste-se à elisão dos hiatos anteriormente enunciados (1848: 13-14), visto «tudo o que era individual, particular ou específico, obliterava-se no *l'homme moyen*, que representava a média *em todas as coisas*[51]» (*Lorraine Daston*, 1988: 384, em francês no original; sublinhado nosso). Face ao enunciado, pode-se, então, afirmar que o conceito de homem médio se consubstanciou como um meio por intermédio do qual se poderia dar resposta a questões irrespondíveis aquando do questionamento individual.

A média ao passar a ser captada como o modelo e os desvios acidentais – a serem rectificados –[52] como sendo o resultado de forças perturbadoras, conduzia à consubstanciação de uma ordem determinada, visto «a constituição média do homem ser um elemento que não possui nada de acidental; ela é o produto de causas fixas que lhe consignam uma grandeza determinada» (1848: 17). Portanto, o autor ao subordinar as propensões do crime, do suicídio, do casamento (não obstante aceitar que cada indivíduo de per si possuía uma determinada propensão), à lei da possibilidade, estava, em última instância, a referir-se ao *homem médio* enquanto ser abstracto – «o homem que irei tomar em consideração é, na sociedade, análogo ao

[50] De acordo com *Stephen Stigler*, «o homem médio era um instrumento que permitia suavizar as variações contingentes da sociedade e revelar as regularidades que deveriam ser as leis da sua "física social"» (1986: 171).

[51] Daí concordarmos com a opinião de *Stephen Stigler* quando afirma que «[…] no trabalho de Quetelet não havia somente um homem médio, mas todo um conjunto de homens médios e mulheres médias» (1986: 170).

[52] Analisando o conceito queteletiano de homem médio, *Ian Hacking* chama à atenção para os riscos que podem advir do facto de o mesmo ser visto como o protótipo de um determinado povo, designadamente no respeitante aos discursos e/ou práticas emergentes na senda da teoria eugenista - «antes concebia-se um povo tomando em consideração a sua cultura, a sua geografia, a sua língua, os seus governantes ou a sua religião; Quetelet introduziu uma nova dimensão mensurável e objectiva de um povo. Uma raça caracteriza-se tomando por base a mensuração das suas qualidades físicas e morais, compiladas no homem médio dessa raça. Isto já representa a metade do começo da eugenia; a outra metade é a ideia de que podemos tomar *medidas sociais* que preservem ou alterem as qualidades médias de uma raça. Em suma, o homem médio conduziu tanto a um novo tipo de informação sobre as populações como a uma nova concepção do modo como poderiam ser controladas» (1990: 161, sublinhado nosso; cf. 171); sobre as possibilidades biopolíticas do racismo, cf. *Michel Foucault* (1976-b). Tomando como referência a nossa história contemporânea, ainda se encontram bem presentes – apesar de, ultimamente, alguns terem a pretensão de o negar – algumas das «*medidas sociais*» que foram tomadas tendo em vista o objectivo enunciado.

centro de gravidade nos corpos; ele é a média em volta da qual oscilam os elementos sociais: ele será, se assim o desejarmos, um ser imaginário, dado todas as coisas ocorrerem em conformidade com os resultados médios da sociedade» (1835: 21, sublinhado nosso).

A via escolhida para justificar tal argumentação, como se pode deduzir da asserção anterior, vir-se-ia a mostrar arrojada, na medida em que o autor acaba por estabelecer uma analogia entre as forças morais e os princípios da mecânica[53]. Clarificando, segundo *Adolphe Quetelet* tal como nas leis mecânicas, também os fenómenos sociais eram influenciados por forças morais de intensidade e duração variáveis, designadamente as que agiam por impulsão única (conselhos) ou as forças vivas que actuavam de forma contínua (interesses pessoais, amor-próprio, orgulho familiar, instintos). O bom funcionamento do sistema só era possível quando existisse um ponto de equilíbrio que, devendo ser encontrado por recurso à observação, surgia como consequência da interacção estabelecida entre forças intensas constantes (propensão) e pequenas forças perturbadoras, i.e., «no homem moral deixado a si próprio, existe um ponto em volta do qual, todas as paixões, todas as forças que o dominam encontram o equilíbrio. Esse ponto é análogo àquele que nós denominamos nos corpos, de centro de gravidade: eu o denomino *centro moral*» (*Adolphe Quetelet*, 1948: 107, sublinhado no original). Personificando o paradigma da normalização, o «homem médio» acabava por consubstanciar o centro de gravidade da sociedade, personificando, por isso, tudo o que era regular, constante, por oposição ao acidental, às condutas particulares voláteis dos indivíduos.

Face a esta argumentação, facilmente se percebe o espírito mediador da física social de *Adolphe Quetelet*, i.e., ao naturalizar as leis estatísticas, a mesma, consubstanciou-se como mais um meio por intermédio da qual seria possível, negando a contingência, não só regular o presente, como também prever o modo como a sociedade iria funcionar no futuro e, assim, intervir de modo a evitar as perturbações mediadoras desse mesmo funcionamento. Isto é, imbuído de um espírito reformista, *Adolphe Quetelet* argumentava, por exemplo, ser possível melhorar as condições do operariado por intermédio de um novo tipo de controlo. Neste sentido era seu intuito

[53] No seu discurso é visível, de um modo concludente, a defesa das similitudes existentes entre as leis físicas e morais onde as leis estatísticas emergiam como as leis naturais da sociedade – «esta extensão de uma lei física, que se confirma de um modo feliz quando aplicada aos dados fornecidos pela sociedade, oferece agora um outro exemplo das analogias que encontramos, em muitos casos, entre as leis que governam os fenómenos materiais e aquelas que dizem respeito ao homem» (1835: 277).

«descobrir quais eram as leis da estatística que governavam os crimes, as doenças, os vícios, a intranquilidade social, para encontrar formas de modificar as condições em que tais leis se consubstanciavam» (*Ian Hacking*, 1990: 176).

Os discursos que temos vindo a analisar, perpassaram parte significativa da centúria de oitocentos e viriam a ganhar um novo folgo a partir do momento em que as leis estatísticas – não se limitando mais, somente, a prever e descrever os fenómenos, mas também a explicá-los – ganham foros de autonomia. Na acepção de *Ian Hacking* (1990), esta modificação nos discursos revela-se quando as mesmas, contrariamente à perspectiva queteletiana, deixam de ser concebidas como o resultado da agregação de pequenas causas independentes, para passarem a ser encaradas como detentoras de uma existência própria.

Ainda dentro desta matriz – aritmética política –, gostaríamos de salientar que, a exploração dos seus discursos, tem uma razão de ser acrescida dado evidenciar o modo como o paroxismo da análise estatística[54], das regularidades presentes na experiência, iriam conduzir à progressiva construção de toda uma bateria de tecnologias tendentes ao controlo do corpo social. Isto é, não só, mas também, «Süssmilch foi um, de uma extensa lista de actores que apareceram no cenário do que Michel Foucault chamou uma biopolítica[55]» (*Ian Hacking*, 1990: 46; *Michel Foucault*, 1976-a: 142). Seguidamente gostaríamos, então, de tomar em consideração a perspectiva foucaultiana com o intuito de explicitar todo um conjunto programático que, sendo transversal aos discursos enunciados, procurou consubstanciar o controlo da experiência.

[54] No referente à criação do vocábulo «estatística», encontramos opiniões distintas, há autores que a atribuem ao economista alemão *Gottfried Achenwall* (1719-1772), que se teria socorrido da mesma em 1746 (*Ian Hacking*, 1990; *Pasquale Pasquino*, 1991), no entanto, na acepção de *Fernando de Sousa* (1995), as palavras *stato e statista* já eram comummente usadas por políticos italianos nos séculos XV e XVI. Independentemente dos pontos de vista, interessa salientar que, a sua utilização enquanto domínio de interesse para a ciência do Estado, ou mais precisamente como «factos notáveis acerca do Estado», foi cunhada pelo autor alemão (*Ian Hacking*, 1990: 49).

[55] Antecipando um pouco as análise subsequentes, pode ser captada como «[…] o que faz entrar a vida e os seus mecanismos no domínio dos cálculos explícitos e faz do poder-saber um agente de transformação da vida humana» (*Michel Foucault*, 1976-a: 145).

3 – O «Controlo» pela Via das Tecnologias de Dominação

> «O respeito do racionalismo como ideal nunca deve constituir uma chantagem para impedir a análise das racionalidades realmente empregadas»
> (*Michel Foucault*, Pósf. *L'impossible Prison*, 1980).

Pensamos ser importante, antes de mais, fazer um esclarecimento prévio no respeitante à analítica encetada pela perspectiva foucaultiana e que, em nosso entender, por vezes, não é interpretada da forma mais adequada. Referimo-nos concretamente ao modo como as suas exegeses se posicionaram face ao racionalismo, ou seja, frequentemente é asseverado criticamente que *Michel Foucault* estabeleceu uma associação linear entre a racionalização e as relações de poder que transcorrem as sociedades Ocidentais na sua condição moderna. Conquanto cientes da radicalidade, de alguma incoerência[56] e, mesmo, unilateralidade de algumas das propostas de leitura[57] apresentadas pelo autor francês, bem como das mutações, gradativamente, ocorridas no seu discurso visando atenuar as mesmas. Isto, não justifica cabalmente a dimensão crítica referida anteriormente, pois, a preocupação foucaultiana era de um outro nível – o sujeito e o poder, e a racionalidade política enquanto facilitadora de conexões entre as duas instâncias na actualidade. Preocupação essa, que o autor procura clarificar já nas etapas finais do seu trabalho, coincidentes com a fase final da sua vida.

Deste modo, (i) embora diagnosticasse a existência de uma relação problemática entre a racionalização e o excesso de poder, (ii) apesar de desenvolver uma crítica radical do existente, em sua acepção, o fim último do seu trabalho não visava, por um lado, uma crítica da razão, pois isso seria de máxima esterilidade, e,

[56] Em nossa acepção, essa incoerência ou, mais adequadamente, não linearidade da sua analítica, deve-se, em grande parte, ao posicionamento fugidio adoptado por *Michel Foucault,* posicionamento esse, interpretado por *Francois Ewald* (1993) como sendo «um pensamento sem compromissos» e que, em última instância, segundo as palavras do próprio filósofo, conduzia a que o procurassem quase sempre onde ele não se encontrava: «não, não, eu não estou aí onde me vigiais, mas aqui onde vos observo, a rir» (*apud Bragança de Miranda*, 1998: 73). Este posicionamento, dificultando a compreensão do seu discurso, tem conduzido a que algumas leituras sociológicas mais apressadas, sustentando a sua crítica (ou não) numa só dimensão do seu trabalho, não consigam captar a riqueza do seu pensamento; sobre este aspecto, cf. *Pinheiro Neves* (2005: 130).

[57] Essa unilateralidade, como sublinha *Pissarra Esteves*, é visível em amplos estratos das exegeses foucaultianas por via de «[…] uma forma de *normalização da experiência* que transforma o movimento contraditório da modernidade num percurso linear, onde não se vislumbram quaisquer vantagens seja em termos de liberdade ou de expressividade» (1993: 167).

por outro lado, não foi sua pretensão indagar criticamente a especificidade do racionalismo que, na condição moderna, emergiu associado ao *Aufklärung*, mas sim, a análise das interconexões existentes entre as distintas racionalidades que historicamente foram assomando, e as relações de poder evidenciadas pelas práticas sociais. Consequentemente, para trabalhar a problemática diagnosticada, valorizando a dimensão prática, a experiência concreta, «seria mais sábio não considerarmos como um todo a racionalização da sociedade ou da cultura, mas analisá-la como um processo em vários campos, cada um dos quais com uma referência a uma experiência fundamental: loucura, doença, morte, crime, sexualidade, etc. Considero a palavra racionalização perigosa. O que devemos fazer é analisar racionalidades específicas[58] mais do que evocar constantemente o progresso da racionalização em geral» (*Michel Foucault*, 1982-a: 233; cf. 1981-a: 356-7). Isto é, a sua principal preocupação (delimitando e circunscrevendo de modo preciso as suas análises), era de descortinar a especificidade das racionalidades ou, mais precisamente, das micro-racionalidades que atravessavam as experiências fundamentais enunciadas.

Numa primeira aproximação conceptual a esta dimensão de análise, pensamos ser importante clarificar o modo como o poder é captado, ou seja, a percepção que é feita do mesmo não remete, (i) para algo estático, localizado, por exemplo, no Estado e a partir do qual se difundia[59], (ii) nem para algo de que alguém era proprietário (perspectiva tipicamente marxiana), mas, para um processo volátil, que evidencia exercício, circulação ascendente. O poder, surgindo essencialmente como relação social, segundo a perspectiva foucaultiana, é capturado a partir de uma perspectiva nominalista, como sendo da ordem da relação, um lugar estratégico perpassado por relações de força poder/saber, i.e., socorrendo-se de metáforas guerreiras, o poder é capturado como a «[…] multiplicidade das relações de força imanentes ao domínio em que se exercem e constitutivas da sua organização; o mecanismo que, por via de lutas e de confrontos incessantes, as transforma, as reforça, as inverte; os apoios que essas relações de força encontram umas nas outras, de maneira a formarem cadeia ou sistema, ou, pelo contrário, os desfasamentos, as contradições que as isolam umas das

[58] Um exemplo do raciocínio adoptado é-nos fornecido por intermédio da comparação estabelecida pelo autor entre as racionalidades que perpassavam as práticas do suplício e o aprisionamento do indivíduo: «a cerimónia dos suplícios públicos não é mais irracional em si que o encarceramento numa cela; mas ela é irracional em relação a um tipo de prática penal que fez aparecer uma nova maneira de visar, através da pena, a certos efeitos, de calcular sua utilidade, de lhe encontrar justificações, de graduá-la, etc.» (1980-a: 342).

[59] O que não impede a afirmação de as relações de poder terem sido, progressivamente, governamentalizadas; sobre este aspecto, cf. *Michel Foucault* (1982-a).

outras; por fim, as estratégias em que se efectuam e cujo desenho geral ou cristalização institucional tomam corpo nos aparelhos estatais, na formulação da lei, nas hegemonias sociais. […] O poder não é uma instituição e não é uma estrutura, não é um certo poder de que alguns seriam dotados – é um nome que se atribui a uma situação estratégica complexa numa determinada sociedade» (*Michel Foucault*, 1976-a: 95-6; cf. 1975-a: 29; 1976-b: 21, 34-6; 1977: 231-2; 1978-d; 1979-a: 249; 1981-a: 384; 1984-b: 291-2)[60]. Logo, face à especificidade e/ou novidade características desta visão do poder, em vez de nos questionarmos sobre «o que é poder?» ou «de onde ele provém?», seria mais lógico procurarmos aferir o(s) modo(s) como o mesmo tem vindo a ser exercido no transcurso da modernidade.

Encetando, então, o que pode ser denominado de uma analítica das relações de poder, nas análises de *Michel Foucault* destacam-se duas dimensões do poder que se encontram em profunda interconexão, designadamente o *poder disciplinar* e o *biopoder*, dado que «as disciplinas do corpo [*Singulatim*/de cada um] e as regulações da população [*Omnes*/de todos] constituem dois pólos em torno dos quais se desenrolou a organização do poder sobre a vida» (*Michel Foucault*, 1976-a: 142). Numa primeira aproximação à questão, podemos observar na tabela n.º 1 alguns dos traços dessas mesmas tecnologias.

Tabela n.º 1 – *Focos de Análise/Investimento das Tecnologias de Dominação*

Poder Disciplinar	***Biopoder***
Sociedade Disciplinar	Sociedade de Normalização
Norma	
Investimentos	
Corpo	Vida
Homem-corpo	Homem-espécie
Disciplina do corpo	Regulação da população
Individualização	Massificação

[60] Para uma análise arguta da visão foucaultiana sobre o poder, cf. *Gilles Deleuze* (1998: 47-54).

A importância destes dois pólos das *tecnologias de dominação*[61], é manifesta na medida em que tanto o primeiro, ao se aplicar singularmente ao corpo (tecnologias de vigilância, sanção normalizadoras, organização espacio-temporal das instituições)[62], como o segundo, incidindo de um modo global sobre a vida (sobre a sua gestão), sobre o governo da população enquanto problema político com o intuito de promover a prosperidade e a segurança do corpo social e onde o fechamento do espaço dá lugar ao espaço em aberto, produziram um conjunto de discursos, saberes e, em consequência, práticas que plasmam as várias tentativas de controlo da dimensão contingencial que permeava o corpo social. Neste sentido, pensamos ser correcta a asserção de que o discurso foucaultiano pode ser compreendido como uma das primeiras tentativas ou, pelo menos, um dos primeiros discursos onde se destaca de um modo concludente a exploração de um quadro societal marcado por tentativas várias de controlo do contingente, ou seja, no mesmo pretende-se analisar a constituição de uma sociedade da vigilância, disciplinar, onde esta é concebida como a resposta moderna às novas incertezas.

Com o referido, não se pretende, todavia, afirmar que o autor advoga (embora essa seja uma interpretação usual dos críticos do seu discurso) que, em consequência deste processo, o resultado tivesse sido a regulação pura e simples da vida. *Michel Foucault* estava consciente das dificuldades inerentes a essa tentativa de controlo da vida[63], consciência essa, expressa numa referência às tendência de controlo inerentes à biopolítica – «[…] não é que a vida tenha sido exaustivamente integrada em técnicas que a dominam e a gerem; *incessantemente ela lhes escapa*» (1976-a: 145, sublinhado nosso). Alguns anos mais tarde, num outro texto (em resposta a alguns dos seus críticos), a preocupação quanto à clarificação do seu posicionamento encontra-se, igualmente, presente, afirmando que, pelo facto de as suas análises terem evidenciado uma tendência presente nas sociedades ocidentais modernas, isso de modo algum significava uma leitura linear dessa mesma tendência enquanto consubstanciação pura

[61] São tecnologias que «[...] determinam a conduta dos indivíduos e os submetem a certos fins ou dominação, objectivando o sujeito» (*Michel Foucault*, 1982-b: 225).
[62] Sobre este aspecto, cf. *Alessandro Fontana et all* (1999).
[63] No mesmo processo em que explora alguns dos traços modernos, ao interpretar os condicionalismos que os cruzam, *Zygmunt Bauman* desenvolve uma leitura similar à de *Michel Foucault* – «a taxonomia, a classificação, o inventário, o catálogo e a estatística são estratégias supremas da prática moderna. A mestria moderna é o poder de dividir, classificar e localizar – no pensamento, na prática, na prática do pensamento e no pensamento da prática. Paradoxalmente, é por essa razão que a ambivalência é a principal aflição da modernidade e o mais preocupante dos seus cuidados. A geometria mostra como seria o mundo se fosse geométrico. Mas o mundo não é geométrico. Ele não pode ser comprimido dentro de grades de inspiração geométrica» (1991: 23).

e simples: «quando falo de sociedade "disciplinar", não se deve entender "sociedade disciplinada". Quando falo da difusão dos métodos de disciplina, não é afirmar que "os franceses são obedientes"! Na análise dos procedimentos ajustados para normalizar, não há "a tese de uma normalização maciça". Como se, justamente, todos esses desenvolvimentos não fossem a medida de um insucesso perpétuo. Conheço um psicanalista que compreende que se afirma a *omnipotência do poder*, quando falamos da *presença das relações de poder*, pois ele não vê que a sua multiplicidade, o seu entrecruzamento, a sua fragilidade e a sua reversibilidade estão ligados à inexistência de um poder omnipotente e omnisciente!» (1980-b: 330; cf. 1981-a: 384; 1982-a: 242).

A partir do enunciado, pode, portanto, concluir-se que, segundo a perspectiva foucaultiana, a experiência concreta, dada a sua complexidade, dificilmente poderia ser controlada por qualquer tendência programática o que, em última análise, explana uma leitura onde se procura demonstrar a existência de uma não-correspondência entre os *programas* e as *práticas*[64]. Quando muito, os primeiros assomam como fragmentos da realidade. Daqui não se pode, no entanto, deduzir a existência de um hiato puro e simples entre «[…] programas, práticas e efeitos; demonstrando, isso sim, a complexidade do mundo social e implica, primeiro, que os efeitos são outros que os explicitamente programados e, segundo, que a relação de não-correspondência, ou, para colocar a questão de um modo mais positivo, os actuais, ainda que inesperados efeitos dos programas, devem ser examinados» (*Barry Smart*, 1983: 116). Em suma, ainda que tardiamente, é para nós bastante claro que a leitura foucaultiana das relações de poder não pode ser desligada das possibilidades de recusa em ser disciplinado e/ou governado e, por consequência, da revolta em potência face a esses mesmos intentos.

Feito este reparo, o campeamento subsequente das exegeses de *Michel Foucault* permite evidenciar a elaboração de uma genealogia[65] das manifestações,

[64] O referido é mostrado por *Michel Foucault* na seguinte asserção – «os programas nunca passam integralmente nas instituições; são simplificados, escolhem-se uns e não outros; e isso não acontece nunca como era previsto. Mas o que eu gostaria de mostrar é que essa diferença não é a que opõe o ideal puro à impureza desordenada do real, mas que, na realidade, estratégias diferentes vinham se opor, se compor, se sobrepor e produzir efeitos permanentes e sólidos que se poderiam perfeitamente compreender em sua própria racionalidade, embora não sejam conformes à programação primeira: esta é a solidez e a maleabilidade do dispositivo» (1980-a: 344); para a explanação de um raciocínio similar, vide *Michel Foucault* (1983-a). Sobre a não-correspondência entre os programas e as práticas pode-se cf., também, *Anthony Giddens* (1990).

[65] Segundo a perspectiva foucaultiana, a análise genealógica pressupunha o trabalhar de uma «questão presente»; no caso da análise do poder ou, mais adequadamente, das relações de poder, verifica-se que

técnicas, estratégias mediadoras das condições de possibilidade do exercício do poder, onde se procura clarificar o modo como, na condição moderna, as distintas racionalidades produzem no sujeito efeitos simultâneos de individualização e de totalização[66] – «[…] eu gostaria de enfatizar o facto de que o poder do Estado (e esta é uma das razões da sua força) é uma forma de poder tanto individualizante quanto totalizadora. Acho que nunca, na história das sociedades humanas […], houve, no interior das mesmas estruturas políticas, uma combinação tão astuciosa das técnicas de individualização e dos processos de totalização. Isto se deve ao facto de que o Estado moderno ocidental integrou, numa nova forma política, uma antiga tecnologia de poder, originada nas instituições cristãs. Podemos chamar esta tecnologia de poder pastoral» (*Michel Foucault*, 1982-a: 236; cf. 1981-a)[67].

Fazendo, então, um percurso que vai do imediato ao mediato, da aparência à essência, procura, em última instância, realizar uma hermenêutica da dominação exercida sobre o sujeito, que segundo ele, perigosamente, se invisibilizava metamorfoseando-se de liberdade (*Bragança de Miranda*, 1998; *Barry Smart*, 1983; *Charles Taylor*, 1984; *Francois Ewald*, 1993; *Pissarra Esteves*, 1993; *Colin Gordon*,

---

a mesma «[...] encara o poder tal como ele é, quer dizer, tal como ele se exerce. Não procura explicá-lo. Nem no-lo tornar familiar, desmonta-o. Destrói as ideias, as evidências e as referências que o recobrem. Torna-nos estranho o poder; mantém-no na selvajaria, na barbárie, na inumanidade que são as dele. Como se o poder pudesse ser humano! Como se o poder alguma vez tivesse sido humano! Ele torna patente o facto de que há uma perspectiva própria do poder, irredutível, específica. Mudando a perspectiva, ela muda a escala da descrição e da análise. Conduz a atenção para os detalhes, as ninharias, o grão do poder. Destrói e desmantela as grandes identidades, as grandes identificações do poder. Abandona as visões macroscópicas a favor das abordagens microscópicas. Desintegra as identidades macroscópicas com a arma do pormenor e do ínfimo» (*François Ewald*, 1993: 27). Sobre o papel desempenhado pelos «saberes sujeitados» na análise genealógica, cf. *Michel Foucault* (1976-b: 11-14).

[66] Ainda que não utilizados de forma explícita, pensamos poder afirmar que as dimensões inerentes aos efeitos de individualização e totalização se encontram presentes na análise que o autor faz sobre a cidade com peste (vide *Michel Foucault*, 1975-a: 173-5; cf. 1979-a: 88). De acordo com a perscrutação por nós efectuada, uma das primeiras referências explícitas aos efeitos simultâneos de individualização e totalização do poder, encontra-se num texto de 1974 – «O Nascimento do Hospital» – «pela disciplinarização do espaço médico, pelo facto de se poder isolar cada indivíduo, colocá-lo em um leito, prescrever-lhe um regime, etc., pretende-se chegar a uma medicina individualizante. Efectivamente, é o indivíduo que será observado, seguido, conhecido e curado. O indivíduo emerge como objecto do saber e da prática médicos. Mas, ao mesmo tempo, pelo mesmo sistema do espaço hospitalar disciplinado se pode observar grande quantidade de indivíduos. Os registos obtidos quotidianamente, quando confrontados entre os hospitais e nas diversas regiões, permitem constatar os fenómenos patológicos comuns a toda a população» (1979-a: 111).

[67] O poder «pastoral» enquanto modalidade do poder do Estado é, no entanto, distinto do poder pastoral cristão quanto ao seu objectivo. Isto é, enquanto o primeiro, podendo ser caracterizado como um poder benfeitor, um poder preocupado com o cuidado, simultaneamente, colectivo do rebanho e individualizado de cada ovelha, visava alcançar a salvação no mundo do além por intermédio de um governo espiritual da alma; o segundo, por sua vez, intentava, por intermédio de um governo político do homem, produzir uma mundanização da salvação, a "salvação" da vida – a «[…] saúde, bem-estar (isto é, riqueza suficiente, padrão de vida), segurança, protecção contra acidentes» (*Michel Foucault*, 1982-a: 238; cf. 1981-a; *Thomas Lemke*, 2000).

2000). Isto é, sendo essencialmente da relação, a força do poder reside no facto de ser rizomático e, por isso, se dissimular, mascarar, criando ilusão, nas palavras do autor – «a forma jurídica que garantia um sistema de direitos em princípio igualitários era sustentada por esses mecanismos miúdos, quotidianos e físicos, por todos esses sistemas de micropoder essencialmente inigualitários e assimétricos que constituíam as disciplinas. [… Isto é,] as disciplinas reais e corporais constituíram o subsolo das liberdades formais e jurídicas. O contrato podia muito bem ser imaginado como fundamento ideal do direito e do poder político; o panotismo constituía o processo técnico, universalmente difundido, da coerção» (1975-a: 194-5; cf. 1976-b: 44)[68].

Dever-se-á assinalar que, no quadro das exegeses desenvolvidas, a análise do biopoder se constitui como primordial, pois, não descurando a radicalidade com que a proposta é apresentada num primeiro momento (acção que visa o aumento do bem-estar populacional com o fim último do controlo)[69], dá conta de todo um conjunto de tendências presentes nas práticas da nossa cultura – que o autor procura desmascarar – visando o controlo da contingência e que nós temos procurado expor ao longo das nossas exegeses. No entanto, a percepção da complexidade que o percorre só se mostra viável se, no processo de análise, tomarmos, também, em atenção a tecnologia disciplinar. O referido justifica-se, por um lado, visto o poder disciplinar constituir-se como pré-condição da consubstanciação do biopoder, ou seja, o último – não o eliminando, mas complementando-o – só se tornou possível na medida em que se serviu do primeiro para se desenvolver[70] e, por outro, se assistir (no século XIX), a uma articulação dos dois pólos por intermédio do dispositivo da sexualidade, pois, «o

[68] Num outro registo discursivo encontramos, também, a ideia da invisibilidade explícita do exercício do poder, dada a camuflagem em que o mesmo se envolve – «só se mascarar uma parte importante de si próprio é que o poder é tolerável. O seu êxito está em proporção com o que consegue ocultar dos seus mecanismos. […] O poder, como puro limite traçado à liberdade, é, na nossa sociedade pelo menos, a forma geral da sua aceitabilidade» (*Michel Foucault*, 1976-a: 90).

[69] Como iremos procurar demonstrar, esta radicalidade prima da perspectiva foucaultiana ir-se-á atenuar significativamente a partir do momento em que a «governamentalidade» passa a ser definida por *Michel Foucault* já não somente, como uma estratégia de poder, mas também como uma acção que os indivíduos exercem sobre eles próprios e sobre os outros, acção essa que, em consequência, permite a emergência do sujeito em novos moldes. Significativo do referido, e numa primeira aproximação, é uma asserção proferida por *Michel Foucault* aquando da sua estadia no Darthmouth College em 1980 – «governar pessoas, no sentido lato da palavra, governar pessoas não é uma via para forçar as pessoas a agir de acordo com aquilo que aquele que governa deseja, é sempre um equilíbrio inconstante entre técnicas complementares e conflituosas que propugnam coerção e processos pelos quais o self se constrói e modifica a si próprio» (*apud Thomas Lemke*, 2000: 4-5; cf. *Michel Foucault*, 1980-c).

[70] Na acepção de *Michel Foucault*, o biopoder é uma tecnologia que «[…] não exclui a técnica disciplinar, mas que a embute, que a integra, que a modifica parcialmente e que, sobretudo, vai utilizá-la implantando-se de certo modo nela, e incrustando-se efectivamente graças a essa técnica disciplinar prévia» (1976-b: 288-9; cf. 1978-c: 302).

sexo localiza-se no ponto de intersecção da disciplina do corpo e do controlo da população» (*Michel Foucault*, 1976-c: 125; cf. 1976-a: 142-3; *Paul Rabinow et all*, 1982; *Colin Gordon*, 1991)[71].

Assim, um dos meios através do qual poderemos evidenciar os discursos das disciplinas (o *dizível*), será por intermédio da análise dos aparelhos de saber e dos campos múltiplos de conhecimento que as mesmas constituíram (o *factível*). Discursos esses que, de acordo com *Michel Foucault*, devem ser apreendidos não no quadro da lei onde o Direito surgia como modelo, mas sim no da normalização, i.e., como sendo os discursos «[...] da regra; não o da regra jurídica derivada da soberania, mas o da regra natural, isto é, da norma, [...] da normalização» (1976-b: 45). Consequentemente, ao tomarmos em atenção as *praticas discursivas*, temos possibilidades de detectar os parâmetros que elas fornecem para o que pode ser conhecido, dito e pensado (*Michel Foucault*, 1976-b; *Adrienne S. Chambom et all*, 1999), ou seja, os discursos podem reflectir o que é pensado, dito e praticado quotidianamente pelas «ciências da observação», i.e., as ciências sociais e humanas, designadamente a psiquiatria, psicologia, sociologia e o trabalho social.

[71] O modo como os dois pólos das tecnologias de dominação intervêm sobre o dispositivo da sexualidade, é-nos descrita de um modo mais aprofundado na seguinte asserção – «por um lado, tem que ver com as disciplinas do corpo: adestramento, intensificação e distribuição das forças, ajustamento e economia das energias. Por outro, tem que ver com a regulação das populações, por todos os efeitos globais que induz. Insere-se simultaneamente nos dois registos; dá lugar a vigilâncias infinitesimais, a controlos de todos os instantes, a arranjos especiais de extrema meticulosidade, a exames médicos ou psicológicos indefinidos, a todo um micropoder sobre o corpo; mas dá também lugar a medidas maciças, a estimativas estatísticas, a intervenções que visam o corpo social por inteiro ou grupos tomados no seu conjunto. O sexo é simultaneamente acesso à vida do corpo e à vida da espécie. As pessoas servem-se dele como matriz das disciplinas e como princípio das regulações» (*Michel Foucault*, 1976-a: 147-8).

3.1 – O «Controlo» Sobre o Corpo: A Acção Espácio-temporal das Disciplinas

> «Sem dúvida que o poder, se considerado abstractamente, não vê e não fala. Ele é uma toupeira que apenas é reconhecida através da sua rede de túneis, do seu covil múltiplo: ele "exerce-se a partir de pontos inumeráveis", ele "vem de baixo". Mas, precisamente embora não falando e não vendo, ele faz ver e falar»
>
> (*Gilles Deleuze*, 1998).

Logo nas primeiras páginas do seu livro *Vigiar e Punir*, encontramos os objectivos que *Michel Foucault* se propõe atingir – a elaboração de uma «genealogia da alma moderna». Objectivos esses que, numa leitura mais fina, podem ser interpretados na óptica de uma análise algo sarcástica da condição cultural moderna que é a nossa[72]. Explicitando, o autor ao procurar encetar a construção de «[…] uma história correlativa da alma moderna e de um novo poder de julgar», visa, essencialmente, destacar os *efeitos de individualização* produzidos pelas *tácticas de poder* e pelos *mecanismos penais* (1975-a: 26), i.e., a alma foucaultiana – «psique, subjectividade, personalidade, consciência» – ao sofrer os efeitos contínuos de uma sujeição inescapável, encontra a sua génese nos «[…] procedimentos de punição, de vigilância, de castigo e de coacção» onde é continuamente fabricada «[…] em torno, na superfície, no interior do corpo pelo funcionamento de um poder que se exerce sobre os que são punidos – de uma maneira mais geral sobre os que são vigiados, treinados e corrigidos, sobre os loucos, as crianças, os estudantes, os colonizados, sobre os que são fixados a um aparelho de produção e controlados durante toda a existência» (1975-a: 31).

Interrogando-se sobre o papel adstrito ao corpo no processo de punição, *Michel Foucault* apresenta, então, uma concepção histórica dos investimentos sobre o corpo, desenvolvendo uma reflexão[73] conexa com as mediações facilitadoras da «passagem»[74] de uma intervenção sobre o corpo onde (i) predominava a dor, a arte do

[72] Sobre esta perspectiva, vide *Colin Gordon* (2000).

[73] Uma das primeiras referências a esta problemática surge no curso dado no *College de France* (1972/1973), sobre a temática «A Sociedade Punitiva».

[74] O vocábulo deve ser captado com alguma circunspecção, não enquanto substituição, mas, essencialmente, como confluência de distintas modalidades de poder, pois como nos alerta o autor

suplício que encenava, retardava a morte[75] e onde o carrasco desempenhava um papel fulcral – enfim, uma intervenção que promovia o apagamento, elisão do corpo, para uma outra (ii) que, visando *a priori*, essencialmente, uma intervenção sobre a «alma» tendo em vista uma utilidade social, se destaca através da táctica/tecnologia disciplinar[76] conduzida por uma bateria de técnicos (guardas, médicos, capelães, psiquiátricos, psicólogos, educadores…) e, onde os discursos se conectam com o poder, não só porque o exercem mas também porque pretendem melhorar esse exercício (*Francois Ewald*, 1993). Radicalmente, onde outros viam a ocorrência de um processo de humanização das penas, *Michel Foucault* vê estratégias de controlo, ou seja, o humanismo não é mais do que um mero véu que recobre uma dimensão bem mais obscura[77]. Deste modo, inserindo o corpo no campo político enquanto objecto de poder e de saber, advoga que «[…] pode haver um "saber" do corpo que não é exactamente a ciência do seu funcionamento, e um controlo das suas forças que é mais que a capacidade de vencê-las: esse saber e esse controle constituem o que se poderia chamar a *tecnologia política do corpo*. Essa tecnologia é difusa, claro, raramente formulada em discursos contínuos e sistemáticos» (1975-a: 28, sublinhado nosso). Logo, o saber[78] constituído sobre o corpo, passa a assumir importância na medida em que permite compreender os perigos que a acção desse corpo pode transportar e, em consequência, aperfeiçoar o exercício do poder sobre essa mesma acção. O saber, que para muitos emergia na condição moderna como uma via para a

---

«[…] é preciso compreender as coisas, não como substituição de uma sociedade de soberania por uma sociedade de disciplina, depois de uma sociedade de disciplina por uma sociedade, digamos, de governo. Tem-se, de facto, um triângulo: soberania-disciplina-gestão governamental cujo alvo principal é a população, e cujos mecanismos essenciais são os dispositivos de segurança» (1978-c: 302). O referido não impede a nossa concordância com a asserção de *Bragança de Miranda*, segundo a qual «[…] Foucault pactuou durante algum tempo, e nem é seguro que alguma vez lhe tenha escapado, com uma certa imagem evolucionista dos princípios de "poder"» (2003: 80).

[75] O significado da punição revela-se por intermédio da retribuição da dor, pois, a reparação da violência perpetrada no crime só era possível através de igual violência exercida sobre o corpo do criminoso (*Charles Taylor*, 1984).

[76] A dimensão da punição sustentada na tortura (corpo enquanto superfície de inscrição da tortura), anteriormente predominante, «dá lugar» à dimensão da vigilância – com a emergência das prisões, o castigo, até aí escorado nas execuções públicas e na tortura, passa a ser levado a cabo por intermédio do encarceramento.

[77] Na acepção de *Michel Foucault*, embora o desaparecimento do suplício «[…] tenha sido visto com muita superficialidade ou com exagerada ênfase como "humanização" que autorizava a não analisá-lo. […] Sob a suavidade ampliada dos castigos, podemos verificar um deslocamento do seu ponto de aplicação, todo um campo de objectos recentes, todo um novo regime de verdade e uma quantidade de papéis até então inéditos no exercício da justiça criminal. Um saber, técnicas, discursos "científicos" se formaram e se entrelaçaram com a prática do poder de punir» (1975-a: 13, 25-6).

[78] Devendo o mesmo ser capturado, segundo a perspectiva foucaultiana, como sendo constituído por todos os procedimentos, por um lado, e todos os efeitos de conhecimento, por outro, aceites num dado momento e domínios específicos (*Michel Foucault*, 1978-a).

emancipação do sujeito, é visto segundo a perspectiva foucaultiana como um meio facilitador do controlo – o «sujeito sujeitado». Por outras palavras, *Michel Foucault* encetando uma analítica das relações do poder, perpetra uma exegese sobre o modo como as tecnologias transformam, simultaneamente, o sujeito em objecto de conhecimento e de dominação e, em consequência, demonstra a forma como – na relação poder-subjectividade – as mesmas propugnam a emergência (na experiência vivenciada pelo autor) do «[…] "sujeito vazio", uma individualidade integralmente manipulada e destituída de capacidade de autodeterminação e de "realização de si"» (*Pissarra Esteves*, 1993: 166).

A crítica de *Pissarra Esteves*, a despeito da sua legitimidade, não invalida que tenhamos necessidade de salientar, mais uma vez, o facto de o próprio autor numa fase posterior do seu trabalho optar por rever profundamente o seu posicionamento, reconhecendo não só que as relações de poder só são possíveis na medida em que os sujeitos são livres e têm a possibilidade de resistir (*Michel Foucault*, 1979-a: 241; 1982-a: 242-249; 1984-b: 292), como também a radicalidade da sua leitura anterior: «quando estudava os manicómios, as prisões, etc., talvez tenha insistido demasiado nas técnicas de dominação. Aquilo a que podemos dar o nome de disciplina é algo realmente importante neste tipo de instituições. Porém, trata-se apenas de um aspecto da arte de governar pessoas nas nossas sociedades. Não devemos entender o exercício do poder como pura violência ou coerção estrita. O poder consiste em relações complexas. Essas relações implicam um conjunto de técnicas racionais e a eficiência delas deve-se à subtil integração de tecnologias de coerção e de tecnologias do eu» (*Michel Foucault*, 1980-c: 207; cf. 1982-b: 225). Mas, após este parêntesis, regressemos às exegeses de meados dos anos 70.

Das *tecnologias políticas* estudadas por Foucault interessam-nos agora, essencialmente, as *disciplinas*. Devendo as mesmas ser capturadas, não como sendo uma instituição ou um aparelho (1975-a: 189; cf. *Gilles Deleuze*, 1998)[79], mas, como

[79] *Michel Foucault* clarifica esta ideia quando, numa entrevista, procura diferenciar o seu trabalho do de *Erving Goffman* (convém assinalar, no entanto, que este distanciamento só surge posteriormente, visto, numa primeira referência às análises goffemanianas – cf. 1973-b: 76 – o mesmo não ser salientado) – «o problema ao qual Goffman se prende é o da instituição mesma. O meu é o da racionalização da gestão do indivíduo. Meu trabalho não tem como objectivo uma história das instituições ou uma história das ideias, mas a história da racionalidade, tal como ela opera nas instituições e nas condutas das pessoas» (1979-b: 319; cf. 1983-a). A importância atribuída à análise da história da racionalidade – enquanto via facilitadora para compreender o concreto – é referido pelo autor num outro registo – «a experiência ensinou-me que a história das diferentes formas de racionalidade é, às vezes, mais bem-sucedida em abalar nossas certezas e nosso dogmatismo do que uma crítica abstracta» (1981-a: 384).

um conjunto de tecnologias que, incidindo sobre o corpo, visam o controlo (pormenorizado das operações) e sujeição (permanentemente das forças) desse corpo, com o fim de tornar a sua docilidade directamente proporcional à sua utilidade. Nas palavras do autor, elas emergem – enquanto técnica de gestão dos homens – nos séculos XVII/XVIII (1975-a; 1979-a)[80], a partir do «[…] momento em que nasce uma arte do corpo humano, que visa não unicamente o aumento de suas habilidades, nem tão-pouco aprofundar a sua sujeição, mas a formação de uma relação que no mesmo mecanismo o torna tanto mais obediente quanto é mais útil, e inversamente» (1975-a: 127; cf. 1975-c: 244). Isto é, o discurso onde se procuram analisar tanto os efeitos repressivos como os efeitos positivos do exercício do poder[81], acaba por explanar, de um modo *sui generis*, uma «anatomia política do detalhe» e/ou «mecânica do poder» que, em simultâneo, diminui – negativamente – as forças do corpo tornando-o obediente e – positivamente – as aumenta tornando-o útil[82], acabando, em última análise, por «dissociar o poder do corpo». Isto é, «originalmente cabia-lhes principalmente neutralizar os perigos, fixar as populações inúteis ou agitadas, evitar os inconvenientes de reuniões muito numerosas [disciplina-bloqueio]; agora se lhes atribui (pois se tornaram capazes disso) o papel positivo de aumentar a utilidade possível dos indivíduos [disciplina-mecanismo]» (1975-a: 185)[83], o que, por consequência, impulsionará a sua concretização como mola impulsionadora do desenvolvimento do capitalismo, devendo-se, aqui, salientar que «[…] a nossa

[80] No entanto, os marcos balizares do estudo (onde se destaca, essencialmente o caso da França), situam-se entre 1760 e 1840, i.e., desde o período em que surgem os primeiros sinais que indiciam a passagem da punição à vigilância, até ao momento em que se inicia o «longo concubinato da polícia com a delinquência» (*Michel Foucault*, 1975-b; 1979-a).

[81] Em nosso entender, encontra-se aqui um dos traços mais interessante da perspectiva foucaultiana sobre o poder, porquanto, entrando em ruptura com o que pode ser considerado como uma concepção tradicional do poder, o autor critica as análises (por exemplo, marcuseanas, freudianas) que tomam somente em consideração ou valorizam em demasia a dimensão negativa – censura, exclusão, bloqueio, repressão – por comparação com a dimensão positiva dos efeitos do poder. As mesmas, valorizando principalmente a concepção jurídico-discursiva do poder, não conseguiam dar conta da verdadeira complexidade que o perpassa – «se o poder só tivesse a função de reprimir, se agisse apenas por meio da censura, da exclusão, do impedimento, do recalcamento, à maneira de um grande super-ego, se apenas se exercesse de um modo negativo, ele seria muito frágil. Se ele é forte, é porque produz efeitos positivos ao nível do desejo[/prazer] e também ao nível do saber» (1979-a: 148, 7-8, 236; cf. 1975-a: 172; 1976-a: 89-90; 1976-b: 25; *Francois Ewald*, 1993; *Colin Gordon*, 2000; *Pinheiro Neves*, 2005: 240). O enunciado de modo algum significa que essa dimensão seja ignorada por *Michel Foucault*, no entanto, comparativamente à dimensão positiva é-lhe atribuída uma importância menor: «Foucault nada ignora da repressão e da ideologia mas, como já Nietzsche havia visto, elas não constituem o combate entre as forças, elas são apenas a poeira levantada por esse combate» (*Gilles Deleuze*, 1998: 52).

[82] Salientando no mesmo processo um duplo objectivo, ou seja, económico e político, pois, aumenta a utilidade, satisfazendo o primeiro, mas também o segundo, visto diminuir a sua capacidade de resistência ao poder tornando-o dócil.

[83] A passagem da disciplina-bloqueio à disciplina-mecanismo é facilitada pelo normativo (*Francois Ewald*, 1993).

sociedade não é disciplinar porque é capitalista, mas pelo facto de ser disciplinar é que o capital sabe dela tirar proveito» (*Francois Ewald*, 1993: 38)[84]. Os meios para alcançar tais objectivos, vão evidenciar uma mecânica de poder que, ao incidir sobre o corpo – não mais para o destruir, mas para o corrigir –, se apropria do tempo e do trabalho; se fundamenta em sistemas contínuos e permanentes de vigilância codificada; permite calcular o poder com o mínimo de dispêndio e o máximo de eficácia (*Michel Foucault*, 1976-b: 43).

Sintetizando, segundo a perspectiva foucaultiana, com a modernidade assistimos ao nascimento de um poder que se caracteriza pela *eficácia*, eficácia essa, que aumenta à medida que – indiciando a passagem de um dispositivo arquitectónico do espectáculo para o da vigilância – o exercício público e faustoso do poder dá lugar a um funcionamento invisível direccionado para o corpo-mente individual (*Michel Foucault*, 1973-b; 1975-a)[85]. Por outras palavras, com a modernidade, ao poder é exigida maior eficácia e, para que a mesma fosse alcançada, o exercício do mesmo é modificado. Será a partir da descrição que é feita desse exercício, que irá surgir uma leitura de máxima radicalidade onde, valorizando essencialmente os modos de sujeição que perpassam a constituição do sujeito, o autor advoga a emergência – conseguinte ao exercício do poder – de uma individualidade que, pelas características que o autor lhe imputa, não é mais do que o produto de uma manipulação e, por consequência, incapaz de se auto-determinar, ou seja, encontramo-nos face a um «sujeito vazio»[86]. De modo que, a partir das incidências sobre os corpos (microfísica

[84] A conexão entre as duas esferas traduz-se, em última instância, numa *economia de poder* de que a esfera económica se vai socorrer para, ela própria, adquirir poder, i.e., na acepção de *Paul Rabinow et all* «estas tecnologias não foram a causa do seu aparecimento [capitalismo], mas pré-condições técnicas para o seu sucesso» (1982: 150; cf. *Michel Foucault* 1975-a: 194; 1976-a: 143; *Paul Rabinow*, 1984). Num texto anterior (escrito em 1974) é, igualmente, visível esta ideia onde o autor – evidenciando um afastamento relativamente às leituras marxistas – defende que o corpo, enquanto força produtiva (não da indústria, mas do Estado), foi um dos primeiros objectos de socialização do capitalismo – «minha hipótese é […] que o capitalismo, desenvolvendo-se em fins do século XVIII e inícios do século XIX, socializou um primeiro objecto que foi o corpo enquanto força de produção, força de trabalho. O controle da sociedade sobre os indivíduos não se opera simplesmente pela consciência ou pela ideologia, mas no corpo, com o corpo. Foi no biológico, no somático, no corporal que, antes de tudo, investiu a sociedade capitalista» (*Michel Foucault*, 1979-a: 80, cf. 84; cf. *Barry Smart*, 1983; *Colin Gordon*, 2000).

[85] Neste transcurso assiste-se, em última instância, a uma inversão da visibilidade, promovida por «um "processo duplo" de mudança: o desaparecimento do espectáculo [teatralização do poder], e a eliminação da dor em detrimento da privação da liberdade e da disciplina correccional. Este facto representou o desaparecimento de um tipo de ordem social, baseado no "modelo colectivo público, significante, cénico e representativo", e a emergência de outro, "o modelo punitivo do poder secreto, coercivo, corporal e solitário"» (*Anthony Giddens*, 1995: 233; cf. 1991: 144-5; *Jürgen Habermas*, 1985: 380; *Zygmunt Bauman*, 1998: 59).

[86] Para uma perspectiva crítica face ao posicionamento foucaultiano, cf. *Pissarra Esteves* (1993).

do poder)[87], as disciplinas, contrariamente ao que se poderia esperar, não vão destruir o indivíduo, vão, sim, produzir uma *individualidade*[88] com quatro características que podem ser visualizadas na tabela infra.

Tabela n.º 2 – *Individualidade Trabalhada e Produzida pelas Disciplinas*

1 – Celular: Jogo da Repartição Espacial	
Técnica	*Procedimentos – Análise do Espaço:*
Construção de Quadros	- Delimitação e fechamento do espaço; - Localização imediata/quadrilamento; - Localização funcional; - Elementos intermutáveis.
2 - Orgânica – Codificação das Actividades	
Técnica	*Procedimentos – Decomposição e Recomposição das Actividades:*
Prescrição de Manobras	Controlo: - Horário; - Elaboração temporal do acto; - Correlação Corpo/gestos; - Articulação Corpo/objecto; - Utilização exaustiva do tempo.
3 - Genética – Acumulação do Tempo	
Técnica	*Procedimentos – Adição e Capitalização do Tempo:*
Imposição de Exercícios	- Divisão da duração em segmentos, sucessivos ou paralelos; - Organização das sequências segundo um esquema analítico; - Finalização dos segmentos temporais; - Estabelecer séries de séries.
4 - Combinatória – Composição das Forças	
Técnica	*Procedimentos – Articulação das Forças:*
Organização das Tácticas	- Articulação do corpo; - Reajuste das séries cronológicas; - Sistema de comando sinaléctico.

Fonte: Adaptação de *Michel Foucault* (1975-a).

Sinopticamente, podemos então referir que a constituição desta individualidade quádrupla permite, em última instância, o disciplinamento do corpo em crescendo. Por outras palavras, a disciplina na: (i) *individualidade celular*, por intermédio da *construção de quadros*, vai *repartir os corpos*; (ii) *individualidade orgânica*, através da *prescrição de manobras*, procura *extrair tempo dos corpos*; (iii) *individualidade genética*, socorre-se dos *exercícios* com o intuito de *acumular o tempo dos corpos*; (iv) *individualidade combinatória*, por meio da *organização de*

[87] Podendo-se salientar a disciplina arquitectural, a pontualidade, a eficiência, a gestão do tempo, a maximização das potencialidades, entre outras.

[88] Na acepção de *Pissarra Esteves*, «o principal mérito da análise política de Foucault está, […] na forma sistemática como explora a relação poder-subjectividade: o modo como o poder, a par da sua dimensão geral económico-administrativa, estabelece uma relação directa e profunda com os indivíduos – a sua "dimensão positiva", com base na qual o poder produz os próprios indivíduos» (1993: 156).

tácticas, vai procurar *compor as forças* existentes. Verificando-se, por consequência, um aumento da complexidade à medida que se avança no processo, visto que, a *individualidade celular* evidencia a forma mais simples da intervenção disciplinar, intervenção essa, que vai aumentado de complexidade até chegar à *individualidade combinatória*. Esta última, exibe uma complexidade máxima, dado incluir as precedentes, nas palavras de *Michel Foucault* a *táctica* (técnica utilizada) é a «[…] arte de construir, com os *corpos localizados*, *actividades codificadas* e as *aptidões formadas*, aparelhos em que o produto das diferentes forças se encontra aumentado por sua combinação calculada, é sem dúvida a forma mais elevada da prática disciplinar» (1975-a: 150, sublinhado nosso).

No tocante aos *instrumentos disciplinares de educação do corpo*, o autor evidencia três dispositivos, designadamente *vigilância hierárquica* (ou panóptica), *sanção normalizadora* e *exame*.

Relativamente ao primeiro, sabendo que nos encontramos face a um tipo de poder que se exerce por intermédio de uma vigilância contínua, o *olhar hierárquico* é apreendido como um fluxo bidireccional, tornado possível pela existência de um determinado dispositivo arquitectónico. Noutros termos, a necessidade de uma «visibilidade geral» – levou ao incremento de arquitecturas espaciais[89] – «o *panóptico* de [Jeremy] Bentham é a figura arquitectural dessa composição» (1975-a: 177), a arquimetáfora do poder moderno – onde, por intermédio de um conjunto de técnicas inscritas nesse dispositivo, é possível por um lado, tornar visíveis os que nelas se encontram, privando-os da sua intimidade e, por outro lado, funcionar como «[...] operador para a transformação dos indivíduos: agir sobre aquele que abriga, dar domínio sobre seu comportamento, reconduzir até eles os efeitos do poder, oferecê-los a um conhecimento, modificá-los» (1975-a: 154-5)[90], i.e., visa o exercício de uma função tríplice – vigilância, controlo e correcção[91].

---

[89] A perspectiva foucaultiana é atravessada pelo perscrutar do interior das arquitecturas, que procura fazer eclodir mediatamente as tecnologias que produzem a individualidade. Para uma análise do modo como, no século XVIII, o dispositivo arquitectural escolar se encontrava organizado em função do sexo, do controlo da sexualidade, cf. *Michel Foucault* (1976-a: 31-2; 1979-a).

[90] Como exemplos, aponta o hospital-edifício (operador terapêutico), as fábricas (operador económico) ou a escola-edifício (operador de educação), a prisão-edifício (operador correctivo) Convém ressaltar que, contrariamente ao que alguns críticos afirmam (cf. *Anthony Giddens*, 1995), *Michel Foucault* não defendia a existência de uma analogia entre estes diferentes operadores, quando muito advogava que os mesmos eram atravessados por uma identidade similar de poder – «identidade de quê? Penso que seja, no fundo, a estrutura do poder própria a essas instituições que é exactamente a mesma. E, na verdade, não se pode dizer que há analogia, há identidade. É o mesmo tipo de poder, é o mesmo poder que se exerce. E está claro que esse poder que obedece à mesma estratégia não pretende, finalmente, o mesmo

A vigilância hierárquica tornou-se operacional através de uma organização piramidal (integrando os processos produtivos, educacionais, médicos, penais, entre outros, de forma contínua e funcional), permitindo uma visão bidireccional permanente e, ao funcionar como uma máquina – dadas as mecânicas de poder que transporta –, produz um poder que, assentando no princípio da visibilidade, é «[…] absolutamente indiscreto, pois está em toda a parte e sempre alerta, pois em princípio não deixa nenhuma parte às escuras e controla continuamente os mesmos que estão encarregados de controlar; e absolutamente "discreto", pois funciona permanentemente e em grande parte em silêncio. A disciplina faz "funcionar" um poder relacional que se auto-sustenta, por seus próprios mecanismos e substitui o brilho das manifestações pelo jogo ininterrupto dos olhares calculados. Graças às técnicas de vigilância, a "física" do poder, o domínio sobre o corpo se efectuam segundo as leis da óptica e da mecânica, segundo um jogo de espaços, de linhas, de telas, de feixes, de graus, e sem recurso, pelo menos em princípio, ao excesso, à força, à violência. Poder que é em aparência ainda menos "corporal" por ser mais sabiamente "físico"» (1975-a: 158-9). *Michel Foucault*, expõe de um modo clarividente esta ideia ao se referir aos efeitos induzidos pelo panóptico no detido[92].

---

objectivo. Ele não serve às mesmas finalidades económicas, quando se trata de fabricar alunos, quando se trata de "fazer" um delinquente, quer dizer, quando se trata de construir uma personagem definitivamente inassimilável na qual se torna o tipo a sair da prisão. Quando o senhor fala de analogia de natureza entre essas instituições, eu não assinaria por baixo disso inteiramente. Eu diria identidade morfológica do sistema de poder» (1973-a: 74-5; cf. *Paul Rabinow*, 1984).

[91] De acordo com a perspectiva de *Zygmunt Bauman*, descontando a radicalidade presente num primeiro momento, o interesse da análise foucaultiana ao nível das «técnicas panópticas» reside no facto de por via da mesma ser possível captar o papel desempenhado por essas técnicas «[…] na passagem dos mecanismos de base local, autovigilantes e auto-reguladores, feitos na medida das capacidades naturais dos olhos e ouvidos humanos, para a integração supralocal, administrada pelo Estado, de territórios muito mais vastos do que o alcance das faculdades naturais do homem» (1998: 56-57).

[92] Sendo capturado como um «agenciamento óptico ou luminoso», segundo a sua perspectiva, o panóptico visa «[…] induzir no detido um estado consciente e permanente de visibilidade que assegura o funcionamento automático do poder. Fazer com que a vigilância seja permanente em seus efeitos, mesmo se é descontínua em sua acção; que a perfeição do poder tenda a tornar útil a actualidade de seu exercício; que esse aparelho arquitectural seja uma máquina de criar e sustentar uma relação de poder independente daquele que exerce; enfim, que os detidos se encontrem presos numa situação de poder de que eles mesmos são os portadores. Para isso, é ao mesmo tempo excessivo e muito pouco que o prisioneiro seja observado sem cessar por um vigia: muito pouco, pois o essencial é que ele se saiba vigiado, excessivo, porque ele não tem necessidade de sê-lo efectivamente. Por isso Bentham colocou o princípio de que o poder devia ser visível e inverificável. Visível: sem cessar o detido terá diante dos olhos a alta silhueta da torre central de onde é espionado. Inverificável: o detido nunca deve saber se está sendo observado; mas deverá ter a certeza de que sempre pode sê-lo. […] O Panóptico é uma máquina de dissociar o par ver-ser visto: no anel periférico, se é totalmente visto, sem nunca ver; na torre central, vê-se tudo, sem nunca ser visto» (1975-a: 177-8). No fundo, a eficácia do poder residia no facto de o mesmo induzir no objecto observado uma sensação de perpétua vigilância levada a cabo por olhos invisíveis. Para uma análise aprofundada da importância assumida pelo panóptico no discurso foucaultiano, cf. *Paul Rabinow et all* (1982).

A radicalidade desta perspectiva deve ser criticada quando transposta (enquanto totalidade) para a experiência, visto que, para além de patentear uma visão unilateral e monolítica do poder na actualidade (*Pissarra Esteves*, 1993), segundo *Bragança de Miranda*, a tentativa de ressaltar, por intermédio do panoptismo, os procedimentos de fechamento presentes em regimes totalitários e nas sociedades democráticas «[….] é excessiva porque desvaloriza a fenomenologia do poder com a lógica (ficcional) do poder, ficando incapacitada para detectar a diferença, reduzindo tudo ao mesmo do "poder". Ora, no panoptismo temos quanto muito um *telos* possível do "fechamento" da experiência, mas isso não permite reduzir a lógica projectualista dos discursos da modernidade ao "disciplinar" (ao tecnologismo afinal)» (1994: 258). Embora concordando com estas críticas, pensamos que as mesmas devem ser direccionadas, essencialmente, para as exegeses desenvolvidas pelo autor durante o primeiro quinquénio da década de setenta.

Explicitando, a leitura da obra foucaultiana espelha posicionamentos distintos, variações significativas face à questão em análise, dado que se, por um lado, tanto no discurso referido supra, como, ainda de forma mais concludente, em várias passagens de um outro datado de 1973, *Michel Foucault* adopta um ponto de vista de máxima radicalidade, apresentando o panóptico «como o esquema geral de funcionamento do poder no mundo moderno» (*Pissarra Esteves*, 1993: 153), e que, por isso mesmo, deve ser criticável – «o panóptico é a utopia [capitalista] de uma sociedade e o tipo de poder que traduz, basicamente, a sociedade com a qual nos encontramos familiarizados no presente, uma utopia que actualmente se realizou» (1973-b: 58; cf. 70, 75). Por outro lado, numa fase posterior viria a adoptar – quiçá consciente da radicalidade da sua análise – um posicionamento que se distancia significativamente do perfilhado anteriormente.

Assim, procurando defender-se das críticas que o visavam, o autor passou a argumentar que a sua perspectiva sobre o panóptico não deveria ser interpretada como algo por ele trasladado linearmente para o corpo social. Isto é, não descurando o referido supra relativamente à existência de uma não-correspondência entre os programas e as práticas, o panóptico de *Jeremy Bentham* viria a ser definido pelo autor (numa fase posterior das suas análises) enquanto utopia (sitio sem lugar real, espaço fundamentalmente irreal, cf. *Michel Foucault*, 1967), que emergiu no século XVIII, utopia essa que, no entanto, não se viria a realizar, consubstanciando-se, o falhanço da prisão na reinserção dos indivíduos, como um dos sinais, entre outros,

dessa não realização. Segundo o discurso do próprio autor – «[…] se portanto eu fiz ver o nascimento, a formulação dessa utopia, sua razão de ser, é verdade também que mostrei, imediatamente, que se tratava, em termos precisos, de uma utopia que nunca funcionara tal como ela fora descrita, e que toda a história da prisão – sua realidade – consiste justamente em ter sempre passado ao largo desse modelo (1978-d: 273; cf. 1980-b; cf. *Barry Smart*, 1983: 128).

No tocante à *sanção normalizadora*, a mesma reflecte a *micropenalidade* (do tempo, da actividade, da maneira de ser, dos discursos, do corpo, da sexualidade) que perpassa os sistemas disciplinares. Micropenalidade essa que, quando infringida, provoca a *punição/sanção* por intermédio do castigo leve, privações ligeiras ou pequenas humilhações. Por conseguinte, é punível tudo o que seja inadequado à regra, que dela se afaste ou desvie, o não conforme[93], ou seja, tudo o que não cumpra ordens de natureza artificial ou definidas por processos naturais observados - «a individualização normativa é, […] diacrítica, lateral, relativa. É puramente comparativa. Só os desvios fazem sentido (e não os factos)» (*Francois Ewald*, 1993: 86; cf. 111-112). Assim sendo, os *castigos*, dado terem por função a redução dos *desvios*, devem ser correctivos privilegiando-se o exercício intenso e repetitivo, com o intuito de aumentar a força útil dos corpos. Paralelamente, e encontrando-nos face a processos de treinamento/correcção, este contínuo interactivo permite, por um lado, a qualificação e quantificação dos comportamentos e dos desempenhos que vão dos bons aos maus e, em última análise, o despontar do bom ou mau indivíduo e, por outro lado, marcar os desvios, hierarquizar as qualidades, as competências e as aptidões, bem como, castigar e compensar esses diferentes posicionamentos dos corpos. Por outras palavras, encontramo-nos face a uma «[…] penalidade perpétua que atravessa todos os pontos e controla todos os instantes das instituições disciplinares compara, diferencia, hierarquiza, homogeneíza, exclui. Em uma palavra, ela *normaliza*» (*Michel Foucault*, 1975-a: 163). Clarificando, ela normaliza na medida em que, no mesmo processo em que individualiza ela procede a comparações.

[93] Segundo a acepção de *Zygmunt Bauman*, «traçar claras linhas divisórias entre o normal e o anormal, o ordenado e o caótico, o sadio e o doentio, o racional e o louco é tarefa do poder. Traçar essas linhas é dominar» (1991: 185).

Quanto ao *exame*, no mesmo vamos encontrar a combinação dos instrumentos antecedentes, a condensação da disciplina, i.e., o primeiro vigiava, o segundo normalizava e, por sua vez, este vai exercer um controlo normalizante. Constituindo-se como uma tecnologia das «ciências sociais»[94], vai implementar relações de poder que facilitam a construção de saber. Deste modo poderemos salientar no seu exercício, a: (i) *inversão da economia da visibilidade*, na medida em que a força do poder disciplinar advém da sua invisibilidade; (ii) *entrada da individualidade num campo documentário*, i.e., em simultâneo faz-se o estudo aprofundado do corpo – uma cartografia do corpo – e o registo da informação recolhida, permitindo a emergência de uma *individualidade disciplinar* totalmente codificada, onde, por um lado, são visíveis e controláveis os traços singulares do corpo e, por outro, se cria o sistema comparativo que permite a medida de fenómenos globais; (iii) *transformação do indivíduo num caso analisado*, *analisável* e *comparável*, que pode ser descrito, mensurado, comparando-se a sua individualidade com a de outros[95].

Em síntese, pode-se referir que o «[…] exame está no centro dos processos que constituem o indivíduo como efeito e objecto de poder, como efeito e objecto de saber, é ele que, combinando vigilância hierárquica e sanção normalizadora, *realiza as grandes funções disciplinares* de repartição e classificação, de extracção máxima das forças e do tempo, de acumulação genética contínua, de composição óptima das aptidões[96]. Portanto, de *fabricação da individualidade* celular, orgânica, genética e combinatória. Com ele ritualizam-se aquelas disciplinas que se podem caracterizar

[94] Aqui é visível a crítica feita às ciências sociais, concebidas enquanto instrumentos veiculares das práticas disciplinares. Como refere *Jürgen Habermas*, as mesmas só lhe interessavam na medida em que eram vistas como «[...] *media* que na modernidade reforçam e impulsionam o processo temível dessa socialização, a saber, o alastramento de relações de poder sobre interacções concretas, mediadas pelo corpo. [...] Isso deve-se ao facto de que o olhar penetrante do pesquisador em ciências humanas pode ocupar aquele espaço central do panóptico, onde é possível ver sem ser visto» (1985: 340; 344).

[95] É possível vislumbrar aqui, uma conexão com as práticas do trabalho social, pois, na acepção de *Michel Foucault* «[...] o trabalho social está inscrito dentro de uma função social mais lata que tem sido tomada em novas dimensões ao longo dos séculos, a função de vigilância e correcção: para vigiar indivíduos e para os emendar, nos dois sentidos da palavra, [...] enquanto punição e enquanto pedagogia» (1972-a: 92). Num outro registo**,** *Anthony Giddens* (1990)**,** aponta a vigilância como sendo uma das dimensões institucionais da modernidade, referindo que a mesma comporta dois tipos de supervisão, designadamente directa (conexa com as leituras de *Foucault*) e indirecta. Assinalando a preponderância da última, é de opinião de que a mesma se baseia essencialmente no *controlo da informação*. Pessoalmente, pensamos que, sem a radicalidade da perspectiva foucaultiana, será este o tipo de supervisão que se encontra presente de um modo mais marcante nas práticas encetadas pelos trabalhadores sociais.

[96] Para uma análise dos investimentos que, a partir do século XVI, se fizeram, não sobre o corpo útil, sobre as suas aptidões, mas, no concernente ao desejo e à decência direccionado para uma «fisiologia moral da carne», vide *Michel Foucault* (1975-c).

através de uma palavra, dizendo que são uma modalidade de poder para o qual a diferença individual é pertinente» (1975-a: 171, sublinhado nosso).

3.2 – O Governo do Corpo Social pelos Biopoderes

> «O homem, durante milénios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de uma existência política; o homem moderno é um animal na política do qual a sua vida de ser vivo está em causa» (*Michel Foucault*, 1976-a).

Se até aqui a tónica da análise recaiu essencialmente sobre o modo como a analítica foucaultiana procurou trabalhar as interconexões existentes entre as práticas e os saberes especializados e o corpo individual, a partir deste momento gostaríamos de assinalar um outro viés com o intuito de destacar não só, mas também uma mudança de rumo na perspectiva de análise de *Michel Foucault*. Mudança, porquanto, por um lado, a preocupação prima deixa de ser a explorada supra, para passar a interconectar-se com a *genealogia do Estado* em interligação com o corpo social ou, mais precisamente, a análise das «técnicas, práticas que deram uma forma concreta a uma nova racionalidade política e a um novo tipo de relação estabelecida entre a entidade social e o indivíduo» (*Michel Foucault*, 1982-c: 410). Por outro lado, este novo viés apresenta-nos um modo de governação onde, mau grado a dimensão opressiva mediadora do mesmo (salientada pelo autor), inexiste uma identificação necessária a um mecanismo ao qual o indivíduo tivesse obrigatoriamente de se submeter, na medida em que, paralelamente/coextensivamente à arte de governar, *emerge uma possibilidade de resistência* que, reflectindo uma atitude crítica, na sua forma mínima pode ser traduzida pela capacidade de «dizer não», visando dar resposta à questão, mais complexa, de saber *como não ser governado*? Ou, mais rigorosamente, na «arte de não ser governado de um certo modo». Isto é, na acepção de *Michel Foucault* «se a governamentalidade é esse movimento que, na experiência, acaba por se traduzir numa prática social de sujeição dos indivíduos por intermédio de mecanismos de poder que reclamam para si uma verdade; pois bem, diria que a crítica é o movimento pelo qual o sujeito se arroga o direito de interrogar a verdade sobre os seus efeitos de poder e ao poder sobre os seus discursos de verdade. Noutros termos, será a arte de in-servidão voluntária, a arte da indocilidade reflexiva. A crítica teria, essencialmente, por função a des-sujeição no jogo do que poderíamos denominar "política de verdade"» (1978-a; cf. 1979-a: 241).

Consequentemente, como procuraremos mostrar, conquanto a tónica da perspectiva foucaultiana, valorizando a dimensão política, continuar a ser colocada no governo dos outros assente, agora, na população, este novo viés, pode ser considerado como um ponto de transição por intermédio do qual será facilitada a passagem para as análises posteriores conexas com a dimensão ética do governo de si.

Neste sentido, qualquer análise sobre a biopolítica[97] tem, necessariamente, de tomar em atenção as questões conexas com os modos de governação, incrustando-se no que o autor denominou de *governamentalidade*, i.e., o modo como a acção, a vida dos indivíduos foi sendo introduzida no «exercício do poder soberano» (*Michel Foucault*, 1978-b), acabando, em última instância, por se traduzir no «[…] conjunto constituído pelas instituições, procedimentos, análises e reflexões, cálculos e tácticas que permitem exercer essa forma bem específica, bem complexa, de poder, que tem como *alvo* principal a população, como *forma* mais importante *de saber*, a economia política, como *instrumento técnico* essencial, os dispositivos de segurança» (*Michel Foucault*, 1978-c: 303, sublinhado nosso). Antes de prosseguir convém, desde já, assinalar que, o entendimento da governamentalidade enquanto conjunto de práticas, procedimentos… tendo em vista o exercício de uma determinada forma de poder sobre a população viria, uns anos mais tarde, a ser reformulado pelo autor no sentido de uma leitura menos negativista. Noutros termos, a governamentalidade, surgindo num primeiro momento como um fenómeno indiciador do exercício do poder e do, consequente, predomínio das tecnologias de dominação, viria, posteriormente, a ser apreendida como o ponto que evidencia a intersecção entre esse tipo de tecnologias e as tecnologias do eu[98].

Mas tomemos, agora, em atenção os primeiros resquícios discursivos da racionalidade governamental moderna[99] ou da arte de bem governar[100]. Estes,

---

[97] A preocupação com o segundo pólo das *tecnologias de dominação*, começa a ser publicitada por *Michel Foucault*, de forma mais acurada, a partir de meados da década de 70, mais precisamente na última sessão do curso de 1975/1976 (*É Preciso Defender a Sociedade*) e no último capítulo do I Volume da História da Sexualidade (que surge em finais de 1976) – «*Direito de Morte e Poder Sobre a Vida*», constatando-se a existência de similitudes interessantes nas temáticas trabalhadas em ambos os textos. A temática torna-se, a partir daí, uma presença assídua nas suas sessões do *Collège de France* até ao ano de 1979. Convém, no entanto, notar que uma das primeiras referências ao vocábulo, foi feita na 2.ª conferência que o autor deu em 1974 na Universidade Estatal do Rio de Janeiro – «O Nascimento da Medicina Social», onde explicita o corpo como realidade biopolítica e a medicina como sua estratégia (cf. *Michel Foucault*, 1979-a: 80).

[98] Sobre este outro posicionamento, cf. *Michel Foucault* (1982-b: 225).

[99] Moderna, na medida em que a sua base de sustentação já não se encontra, como anteriormente, na dimensão transcendental, mas sim em algo que é imanente à própria racionalidade.

[100] Conceitos utilizados indistintamente pelo autor.

começam a despontar no século XVI, no preciso momento em que se testemunha a entrada em crise – séculos XV e XVI – do poder pastoral cristão até aí predominante[101], ou seja, segundo a perspectiva foucaultiana, assiste-se, por um lado, a uma laicização desta arte por intermédio da sua extensão para a sociedade civil e ao aparecimento de novos actores pastorais[102] e, por outro, à emergência da sua problematização em novos moldes e em novos domínios[103].

No entanto, a proliferação dos mesmos na sua dimensão factível – governo enquanto actividade –, foi dificultada, por um lado, por razões históricas estritas (convulsões ocorridas ao longo do século XVII) e, por outro, devido a estruturas institucionais e mentais – a soberania como problema e como instituição e a família como modelo de governo (*Michel Foucault*, 1978-c: 296). O referido não valida, no entanto, o menosprezo desses resquícios por parte do autor, visto que, procurando encetar uma analítica do «governo sob a sua forma política», é-nos apresentado um discurso (*O Príncipe* de Maquiavel) que, concretizando a protoforma da arte de bem governar (na sua dimensão política), se constitui como um ponto referencial – da racionalidade política – a partir do qual vão ser matizadas as mutações que começam a mediar essa mesma arte e, em última análise, propiciaram a sua consubstanciação em novos moldes[104]. Isto é, o campeamento da arte de bem governar neste discurso, remete, essencialmente, para uma relação singular, exterior e transcendente – do Príncipe em relação ao principado – e, que, por possuir essas características, se traduz numa relação frágil onde (independentemente de qual tivesse sido o meio por via do qual o território tivesse sido obtido) o objectivo primordial do exercício poder – sob a máxima: os fins justificam os meios – se interligava com os intentos de eliminação de toda e qualquer situação que ameaçasse a soberania, ou seja, era o de «[…] manter,

[101] Esta crise pode, em nossa acepção, ser associada a uma recusa da direcção espiritual característica do cristianismo.

[102] A preocupação com a salvação é trasladada para o mundo da vida, sendo trabalhada por intermédio da saúde, bem-estar e segurança dos indivíduos na sua experiência quotidiana.

[103] É a partir desta altura que a problemática da governação em suas diferentes dimensões sofre remodelações, ganhando um novo impulso, designadamente o governo de si (estoicismo), das almas e das condutas (pastoral), das crianças (pedagogia) e, por fim, o governo dos Estados pelos Príncipes, i.e., «o governo sob a sua forma política» (*Michel Foucault*, 1978-c; cf. 1978-a; 1978-b). Para uma análise sinóptica de como a questão da governação se colocou em diferentes momentos históricos, cf. *Michel Foucault* (1981-a).

[104] Será interessante notar que, de acordo com a perspectiva de *Anthony Giddens*, a obra de *Maquiavel* pode ser considerada como um marco a partir do qual a noção de risco foi ganhando, progressivamente, preponderância comparativamente à de acaso ao nível da prossecução dos fins políticos – «Maquiavel é celebrado como o fundador da estratégia política moderna, mas a sua obra dá voz a algumas inovações mais fundamentais. Ele antecipa um mundo no qual o risco, e o cálculo do risco, se colocam ao lado da *fortuna* em virtualmente todos os domínios da actividade humana» (1991: 99, sublinhado no original).

reforçar e proteger esse principado, entendido não como conjunto constituído pelos súbditos e território, o principado objectivo, mas como a relação do Príncipe com o que ele possui, ou seja, esse território que ele herdou ou adquiriu, os súbditos que lhe estão submetidos» (*Michel Foucault*, 1978-c: 285; 1981-a; 1982-c).

Por oposição a este discurso, surge uma outra leitura onde a arte de bem governar, concebida de forma bem mais complexa, vai mais além da habilidade em conservar/manter a segurança do Príncipe e do seu principado, porque, a racionalidade política ao ser traslada do Príncipe para o Estado, pressupõe multiplicidade, interioridade e imanência. Consequentemente, pleiteava-se que deveria ser no seio do quadro constituído por estas diferentes artes de governo que a dimensão política – acoplando a si a vertente económica anteriormente associada à esfera estrita da família –[105] se deveria desenvolver tomando por base a gestão do complexo de mediações transversais aos homens e às coisas[106], com o objectivo último de as conduzir a um «fim conveniente». Seria a proliferação deste tipo discursivo que, colocando a tónica no reforço, não mais do poder do Príncipe, mas, do poder do Estado[107] que iria permitir uma ancoragem da arte de governar à *razão de Estado*[108] e

[105] A importância atribuída por *Michel Foucault* à integração das esferas política e económica enquanto momento fulcral facilitador da emergência do biopoder e, por consequência, da «emergência da vida na história», verifica-se na sinopse que o mesmo efectua do segundo tipo discursivo enunciado: «a arte do governo […] deve responder essencialmente à seguinte questão: como introduzir a economia, quer dizer, a maneira de gerir como se deve os indivíduos, os bens, as riquezas, tal como se pode fazer no interior de uma família, tal como pode fazê-lo um bom pai de família que sabe dirigir sua mulher, seus filhos, seus empregados, que sabe fazer prosperar a fortuna de sua família, que sabe manejar para ela, as alianças que convêm, como introduzir essa atenção, essa meticulosidade, esse tipo de relação do pai de família para com sua família no interior da gestão de um Estado?» (1978-c: 288).

[106] Na acepção de *Michel Foucault*, o entendimento que era feito da arte de governar, remetia para o governo dos «[…] homens, mas em suas relações, seus laços, seus emanharamentos com essas coisas que são as riquezas, os recursos, as substâncias, o território, com certeza, em suas fronteiras, com suas qualidades, seu clima, sua aridez, sua fertilidade; são os homens em suas relações com essas outras coisas que são os costumes, os hábitos, as maneiras de fazer de pensar e, enfim, são os homens em suas relações com outras coisas ainda, que podem ser os acidentes ou as desgraças, como a fome, as epidemias, a morte» (1978-c: 290).

[107] Aqui o problema já não é mais, como na análise maquiaveliana, o de como manter ou reforçar a relação Príncipe/Principado, mas, o da própria existência e natureza do Estado. *Paul Rabinow et all*, exprimem a argumentação foucaultiana de um modo clarividente – «os estrategistas da *raison d'État* consideravam o Estado como um fim em si mesmo; o Estado liberta-se de uma ordem ética mais abrangente e do destino individual dos príncipes. Seu objecto, afirma Foucault, era o mais radical e moderno de todos. Para eles, a racionalidade política não tentava mais alcançar a felicidade nem apenas auxiliar o príncipe, mas aumentar o escopo do poder em proveito próprio, mantendo os corpos dos súbditos do Estado sob uma disciplina mais rígida» (1982: 151; *Michel Foucault*, 1981-a; 1982-c).

[108] Esta traduz a arte específica de governar o Estado, ou seja, deve ser vista «[…] não no sentido pejorativo e negativo que lhe dão hoje (destruir os princípios do direitos, da equidade ou da humanidade pelo único interesse do Estado), mas em um sentido positivo e pleno. O Estado governa-se segundo as leis racionais que lhe são próprias, que não se deduzem das únicas leis naturais ou divinas, nem dos únicos preceitos de sabedoria e prudência. O Estado, tal como a natureza, tem sua própria racionalidade, mesmo se ela é de um tipo diferente. Inversamente, a arte de governar, em vez de ir

a, consequente, cristalização prima da mesma. Concretizando, «passa-se de uma arte de governar cujos princípios foram tomados de empréstimo às virtudes tradicionais (sabedoria, justiça, liberdade, respeito às leis divinas e aos costumes humanos) ou às habilidades comuns (prudência, decisões reflectidas, cuidado para se cercar de melhores conselheiros), a uma arte de governar cuja racionalidade tem os seus princípios e seu domínio de aplicação específico no Estado» (*Michel Foucault*, 1978-b: 83).

Consequentemente, para o reforço do poder do Estado, foi imprescindível a fundação de um saber sobre si e sobre os Estados rivais ou, mais precisamente, a constituição de um *saber político*[109] detalhado sobre o Estado, sobre a sua potência (e as possibilidades de a aumentar) e a dos outros Estados (mensuração dos diferentes tipos de potência), i.e., «o governo, particularmente o aparelho administrativo, necessitava de um saber concreto, específico e mensurável a fim de operar eficientemente. Isto o capacitava a verificar com precisão o estado de suas forças, onde eram fracas e como podiam ser sustentadas» (*Paul Rabinow et all*, 1982: 152; cf. *Michel Foucault*, 1981-a; 1982-c). Para a consubstanciação do mesmo foi, então, necessário proceder a uma recolha exaustiva de informações conexas tanto com as dimensões positivas, como com os aspectos negativos que perpassavam o governo do Estado. Essa tarefa, viria a ser confiada à aritmética política – utilizada com propósitos instrumentais visando facilitar o controlo da população.

No quadro estrutural inerente à razão de Estado, a polícia irá, então, emergir como técnica política ou, mais precisamente, como tecnologia de governo de que a mesma se socorreu para governar as pessoas apreendidas enquanto elementos detentores de uma utilidade para o Estado[110]. Para analisar, então, o que o autor denomina de Estado Policial, vai tomar em consideração três dimensões,

---

buscar os seus fundamentos nas regras transcendentais em um modelo cosmológico ou em um ideal filosófico e moral, deverá encontrar os princípios de sua racionalidade no que constitui a realidade específica do Estado» (1978-c: 295; cf. 1981-a: 374; 1982-c).

[109] Este, na acepção de *Michel Foucault*, «não lida com os direitos das pessoas ou com as leis divinas, mas, com a natureza do Estado que tem de ser governado. A governação só é possível quando a força do estado é conhecida: é por intermédio deste saber que ele pode ser mantido» (1982-c: 408).

[110] Dado a sua acção permitir a clarificação dos objectos sobre os quais a actividade racional do Estado se efectivava, o exercício policial deve ser percepcionado, não no sentido negativo (manutenção da ordem e prevenir os perigos) que actualmente se lhe atribui e que, na acepção de *Pasquale Pasquino* (1991), só ocorre a partir dos anos 70 do século XVIII, mas, positivamente, visando a promoção da felicidade ou do bem público, ou seja, como «o conjunto dos mecanismos pelos quais são assegurados a ordem, o crescimento canalizado das riquezas e as condições de manutenção da saúde "em geral"» (*Michel Foucault*, 1979-a: 197).

designadamente a polícia enquanto: (i) programa, utopia do Estado; (ii) prática administrativa; (iii) disciplina académica.

A primeira dimensão – despontando em inícios do século XVII – espelha o que à época era considerado como uma governação adequada que apreendia os indivíduos, já não somente como possuindo um status jurídico específico, mas, enquanto seres vivos que trabalham e estabelecem relações comerciais (*Michel Foucault*, 1981-a). Significando isto, que os marcos balizares da intervenção policial abarcavam tudo o que dizia respeito às interconexões estabelecidas entre os homens e as coisas – «a coexistência dos homens sobre um território; suas relações de propriedade; o que produzem; o que se troca no mercado. Ela se interessa também pela maneira como eles vivem, pelas doenças e pelos acidentes aos quais estão expostos. É um homem vivo, activo e produtivo que a polícia vigia. […] O homem é o verdadeiro objecto da polícia» (*Michel Foucault*, 1981-a: 378-9; 1982-c: 412).

Com a aurora do século XVIII, começa a formar-se uma nova concepção de polícia – enquanto *prática administrativa* – passando a *vida social* a ser considerada o seu objecto primordial, mais concretamente quatro segmentos da vida: (i) qualidade moral (religião); (ii) preservação (saúde, provisões); (iii) comodidade (comércio, fábricas, operários, pobres, ordem pública); (iv) prazeres (teatro, literatura, espectáculos) (*Michel Foucault*, 1981-a; 1982-c). A novidade desta concepção, encontra-se no facto de os indivíduos enquanto seres sociais ou, mais adequadamente, a felicidade dos mesmos não se consubstanciar mais, somente, como uma das consequências da arte de bem governar, mas também como um dos seus instrumentos, porquanto, segundo a acepção foucaultiana a «[…] felicidade dos indivíduos passa a ser um requisito para a sobrevivência e desenvolvimento do Estado» (1982-c: 414).

Como já assinalámos supra, a consolidação da arte de governar ver-se-ia bloqueada até ao momento em que população surge como problema político[111]. Um dos factores técnicos primordiais conducente a este desbloqueio foi a estatística/aritmética política, na medida em que, ao demonstrar que a população: (i) possui regularidades próprias; (ii) transporta consigo, devido à sua agregação, efeitos próprios; (iii) pela sua acção produz efeitos económicos específicos; no mesmo processo em que permitiu a apreensão da população enquanto problema, permitiu a

[111] De acordo com *Michel Foucault*, «[…] foi graças à percepção dos problemas específicos da população, e graças ao isolamento desse nível de realidade que chamamos economia, que o problema do governo pôde, enfim, ser pensado, reflectido e calculado fora do quadro jurídico da soberania (*Michel Foucault*, 1978-c: 298).

deslocação do económico da família para o corpo social, fazendo com que, em última instância, a família – anteriormente modelo de gestão – se transformasse em instrumento para a gestão da população, i.e., a população ao eliminar o modelo da família incentiva, também ela, o desbloqueio da arte de governar acabando, em última instância, por aparecer «[…] então, mais do que como potência do soberano, como a finalidade e o instrumento do governo. A população aparecerá como sujeito das necessidades, de aspirações, mas também como objecto entre as mãos do governo» (*Michel Foucault*, 1978-c: 300)[112].

Esta referência é importante, na medida em que se interliga com o nascimento da polícia enquanto disciplina ou, como viria a ficar mais conhecida, a Polizeiwissenschaft[113]. Explicitando, a importância desta dimensão de análise manifesta-se, por um lado, pelo facto de se ter constituído como o pólo difusor de uma doutrina policial que viria a ser adoptada (entre o final do século XVIII e início do século XIX) num número significativo de administrações europeias. E, por outro lado, a partir do momento em que se constata que a mesma, apesar de apresentar algumas similitudes com a abordagem anterior (nomeadamente a aposta numa intervenção direccionada para a vida dos indivíduos percepcionados enquanto partes constituintes do corpo social), consegue exprimir de um modo clarividente qual o papel adstrito a esta tecnologia de governo. Isto é, com a Polizeiwissenschaft a polícia passa a ser concebida manifestamente como aquele instrumento do qual o Estado se vai servir para aumentar o seu poder e exercer a sua potência[114], instrumento esse, que deve direccionar a sua acção – encontrando aqui uma inovação clarividente – para a população. Destarte, «[…] desde o final do século XVI até ao final do século XVIII, nós podemos, pelo menos, pressupor o desenvolvimento simultâneo e conexo de uma racionalidade política e de uma tecnologia política. A partir da ideia de que o Estado possui a sua própria natureza e finalidade até à ideia do homem enquanto ser vivo ou o homem como fazendo parte de uma população que se inter-relaciona com um ambiente, nós podemos ver uma intervenção em crescendo do Estado na vida dos

[112] Com esta asserção, o autor afasta-se de um modo concludente das leituras marxistas, na medida em que, contrariamente a estas, não apresenta como principal *objecto* do governo a manutenção da exploração e como sua problemática a luta de classes, mas sim o governo da população.

[113] Na acepção de *Colin Gordon*, deve ser entendida como a «razão de estado trasladada para um programa de saber exaustivo, detalhado e de regulação da população de sujeitos individuais» (2000: xxvii).

[114] Positivamente, o objectivo da polícia passa a ser o de «[...] aumentar permanentemente a produção de algo novo que, supostamente, contribua para promover a vida dos cidadãos e o vigor do Estado» (*Michel Foucault*, 1982-c: 415; 1981-a).

indivíduos, o aumento da importância dos problemas conexos com a vida para o poder político» (*Michel Foucault*, 1982-c: 416).

Seguindo esta linha argumentativa, *Michel Foucault* defende, então, que, em paralelo com a tecnologia de polícia e dada a complexidade inerente à população, o Estado sentiu necessidade de implementar um conjunto de medidas que, direccionando-se para a saúde e o bem-estar da população, se enquadrariam no que o autor denomina de *Biopolítica*, i.e., para que o governo do corpo social fosse possível foi necessário conceber e implementar uma política de saúde capaz de «[…] de diminuir a mortalidade infantil, prevenir as epidemias e fazer baixar as taxas de endemia, intervir nas condições de vida, para modificá-las e impor-lhes normas (quer se trate da alimentação, do habitat ou da organização das cidades) e assegurar os equipamentos médicos suficientes» (*Michel Foucault*, 1978-b: 86; 1979-a).

Será, então, neste âmbito que o *biopoder* ou poder sobre a vida, enquanto tecnologia do poder (apesar de distinta da tecnologia disciplinar serve-se dela para se desenvolver)[115], vai surgir a partir da segunda metade do século XVIII. Ela não se direcciona para o «homem-corpo» mas para o «homem-espécie», para a população que – transformando-se na finalidade das técnicas de governo – se torna objecto de atenção política dado poder contribuir para o aumento da força do Estado, ou seja, enquanto a «[…] disciplina tenta reger a multiplicidade dos homens na medida em que essa multiplicidade pode e deve redundar em corpos individuais que devem ser vigiados, treinados, utilizados, eventualmente punidos. [… A nova tecnologia direcciona-se para a] multiplicidade dos homens, não na medida em que eles se resumem a corpos, mas na medida em que ela forma, ao contrário, uma massa global, afectada por processos de conjunto que são próprios da vida, que são processos como o nascimento, a morte, a produção, a doença, etc.» (*Michel Foucault*, 1976-b: 289).

Consequentemente, a «descoberta da população» na sua dimensão positiva enquanto «potência do soberano», pode ser captada como sendo o momento a partir do qual se começou a perceber que o exercício do poder não poderia operar somente sobre o corpo individual, sendo, igualmente, necessário estender o exercício do

[115] Contrariamente ao pretendido por algumas leituras, os dois vieses não são mutuamente exclusivos mas, antes, complementares, podendo-se, até certo ponto, asseverar que o «sucesso» do funcionamento da biopolítica se encontra na estrita dependência dos avanços, resultados anteriormente obtidos pelas disciplinas: «[…] nunca, tampouco, a disciplina foi mais importante e mais valorizada do que a partir do momento em que se tentava gerir a população. Gerir a população não quer dizer simplesmente a massa colectiva dos fenómenos ou geri-los simplesmente no nível de seus resultados globais. Gerir a população quer dizer geri-la igualmente em profundidade, em fineza, e no detalhe» (*Michel Foucault*, 1978-c: 302); sobre esta questão, cf. *Alessandro Fontana et all* (1999).

mesmo ao corpo dos indivíduos, enquanto parte constitutiva de uma espécie biológica**.** Deste modo, é a partir do momento em que os traços biológicos da população se consolidam como a dimensão primordial para o exercício do poder que este, transmutando-se, emerge como biopoder direccionando as suas forças para três campos de intervenção, i.e., enquanto «objectos de saber» e/ou «alvos de controlo» plasmam-se as questões conexas com a (i) natalidade, (ii) morbidade ou incapacidades biológicas várias e os (iii) efeitos do meio.

Tabela n.º 3 – ***Campos de Intervenção do Biopoder***

I
- Proporção dos nascimentos e dos óbitos; - Taxa de reprodução; - Fecundidade da população.
II
- Velhice; - Acidentes; - Doenças; - Anomalias.
III
- Relação entre a espécie humana e o seu meio de existência.

Fonte: *Michel Foucault* (1976-b).

Dos três campos sinalizados na tabela n.º 3, o segundo ganha para nós um interesse acrescido por três ordens de razão. Em primeiro lugar, é no mesmo que vão ser salientados os efeitos negativos que todo um conjunto de fenómenos, enquanto fenómenos colectivos de série, poderiam produzir em termos de rentabilidade económica, visto excluírem os indivíduos do circuito produtivo, ou seja, tomando em atenção a *morbidade* na sua dimensão endémica, preocupavam-se com os seus efeitos ao nível de «[…] subtracção das forças, diminuição do tempo de trabalho, baixa de energias, custos económicos, tanto por causa da produção não realizada quanto dos tratamentos que podem custar. Em suma, a doença como fenómeno de população: não mais como a morte que se abate brutalmente sobre a vida – é a epidemia – mas como a morte permanente, que se introduz sorrateiramente na vida, a corrói perpetuamente, a diminui e a enfraquece» (1976-b: 290-291)[116]. Consequentemente, socorrendo-se de

[116] As primeiras preocupações nesta esfera surgem, a partir de meados do século XVIII, por intermédio da organização do que viria a ficar conhecido como *Medizinichepolizei*, *Hygiène publique*, *social medicine*. A acção da polícia médica direccionando-se, por um lado, para o levantamento e registo de

mecanismos reguladores, os investimentos do poder passam a direccionar-se para o «homem-espécie» visando a diminuição da morbidade, o aumento da duração da vida, o estímulo da natalidade, de modo a alcançar uma média, estados globais de equilíbrio.

Em segundo lugar, a nossa atenção prende-se com facto de o segundo campo, tomando em consideração as anomalias, salientar as interconexões que se vão estabelecer entre a importância crescente atribuída à norma (apreendida enquanto «arte de julgar») e o biopoder. Isto é, partindo do pressuposto da existência de uma contemporaneidade entre a categorização das anomalias (onde a distinção entre o normal e o patológico ganha cada vez mais importância, dando lugar à emergência de uma sociedade binária) e a sua supervisão pelo biopoder[117], *Michel Foucault* (1976-a) advoga que esta tecnologia centrada na vida ao se socorrer do normal como conceito organizador, quer dizer, ao qualificar, medir, apreciar, hierarquizar, acaba por construir uma disposição circundante à norma e, em última instância, por consubstanciar uma sociedade normalizadora, porquanto, desempenha um papel fundamental na «[…] contínua criação, classificação e controlo de "anomalias" no corpo social» (*Paul Rabinow*, 1984: 21)[118]. Isto é, segundo a acepção foucaultiana, assiste-se à emergência de uma organização societal (assente num estilo de vida burguês) onde se prescreve – daí o título irónico do curso de 1975/1976 –, é *preciso defender a sociedade*, de quem? Dos seus perigos internos, dos anormais, daqueles que se comportam em desacordo com as normas, em suma, das «classes perigosas». Dever-se-á acrescentar, que a norma não é um elemento próprio do biopoder, pelo contrário, representa, isso sim, o traço continuum entre o poder disciplinar e o biopoder, visto a mesma poder aplicar-se tanto «[…] a um corpo que se quer disciplinado quanto a uma população que se quer regulamentar». Daí a asserção, de que «a sociedade de normalização é uma sociedade em que se cruzam, conforme uma

---

dados conexos com a morbidade e, por outro, para a normalização da prática e saber médicos e posterior controlo administrativo centralizado dos mesmos, propugnou a emergência de uma medicina de Estado. «Em primeiro lugar o Estado [Alemanha], em seguida a cidade [França] e finalmente os pobres e trabalhadores [Inglaterra] foram objecto de medicalização». (*Michel Foucault*, 1979-a: 83-4; 93; 198-204).

[117] De acordo com *Paul Rabinow et all* «ao identificar cientificamente as anomalias, as tecnologias do biopoder estão na posição perfeita para supervisioná-las e administrá-las» (1982: 214).

[118] Será no âmbito deste quadro discursivo que pode ser entendida a expressão baumaniana, bem como todo o discurso (como iremos ver) subjacente à mesma – «a sociedade moderna tem uma sede insaciável de legislação, de normas, de fixação de critérios e parâmetros relativamente à beleza, à bondade, à verdade, à propriedade, à utilidade e à felicidade» (*Zygmunt Bauman*, 2001: 102; cf. 185).

articulação ortogonal, a norma da disciplina e a norma da regulamentação» (*Michel Foucault*, 1976-b: 302).

Por último, a importância deste campo revela-se, igualmente, pelo facto de tomar em consideração um conjunto de fenómenos universais ou acidentais – que incapacitam o indivíduo –, sobre os quais a biopolítica «[…] vai introduzir não somente instituições de assistência […], mas mecanismos muito mais subtis, economicamente muito mais racionais do que a grande assistência, a um só tempo maciça e lacunar, que era essencialmente vinculada à Igreja. Vamos ter mecanismos mais subtis, mais racionais, de seguros, de poupança individual e colectiva, de segurança, etc.» (1976-b: 291). Por outras palavras, a substituição gradativa do «direito de fazer morrer ou de deixar viver» (característica do poder soberano) pelo poder de «fazer viver ou, circunstancialmente[119], deixar morrer» (inerente ao biopoder) ou, se preferirmos, a transmutação de um «poder sobre a morte» num «poder sobre a vida», propugnou a concepção e, posterior, adopção de todo um conjunto de políticas (cujos traços da sua génese procuraremos trabalhar nos capítulos IV e V) que acabariam por desembocar num modelo estatal matizado pela providência face aos riscos que quotidianamente cruzam a experiência. Podendo-se, portanto, aventar que a concepção da noção de Estado-Providência e a sua posterior implementação só se tornou possível sob a égide do biopoder.

Quanto aos dispositivos de segurança, constata-se que *Michel Foucault* lhes atribui uma importância gradativamente maior nas análises encetadas a partir da segunda metade da década de 70, argumentando que a partir do século XVIII as questões conexas com a segurança começam a ganhar uma preponderância maior no seio da racionalidade governamental, ao ponto de arguir que, tomando por base as interconexões estabelecidas entre o par liberdade / segurança, em vez de Estado de direito ou sociedade disciplinar, se deveria falar de uma sociedade de segurança – «a implementação de mecanismos de segurança …mecanismos ou formas de intervenção

[119] Ou talvez não, pois, como alerta *Michel Foucault* ao referir-se ao racismo, a questão de deixar morrer pode ser matizada por mediações bastante mais complexas do que à partida poderíamos imaginar: «o racismo vai permitir estabelecer, entre a minha vida e a morte do outro, uma relação que não é uma relação militar e guerreira de enfrentamento, mas uma relação de tipo biológico: "quanto mais as espécies inferiores tenderem a desaparecer, quanto mais os indivíduos anormais forem eliminados, menos degenerados haverá em relação à espécie, mais eu – não enquanto indivíduo mas enquanto espécie – viverei, mais forte serei, mais vigoroso serei, mais poderei proliferar". A morte do outro não é simplesmente a minha vida, na medida em que seria a minha segurança pessoal; a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal), é o que vai deixar a vida em geral mais sadia; mais sadia e mais pura» (1976-b: 305); para uma interpretação deste tipo, cf. infra (capítulo V) as exegeses conexas com o darwinismo social.

estatal cuja função é a de assegurar a segurança daqueles fenómenos naturais, processos económicos e processos intrínsecos à população: isto foi o que se tornou o objectivo básico da racionalidade governamental» (*Michel Foucault*, 1978, *apud Colin Gordon*, 1991: 19-20).

3.3 – As Possibilidades do Sujeito ante as Tecnologias do Eu

> «Quanto àqueles para quem esforçar-se, começar e recomeçar, experimentar, enganar-se, retomar tudo de uma ponta à outra, e mesmo assim ainda ser capaz de hesitar a cada momento, quanto àqueles para quem, em resumo, trabalhar mantendo a reserva e a inquietação, equivale a uma demissão, pois bem, não estamos, como é evidente, no mesmo planeta»
>
> (*Michel Foucault*, *L'usage des Plaisirs*, 1984).

Sem pretendermos «integrar» o autor francês, pensamos ser importante assinalar outras matizes evidenciadas pelas exegeses por ele perpetradas no respeitante à subjectividade. Cronologicamente, as mesmas começam a ganhar maior visibilidade no curso de 1980/1981 do Collège de France subordinado à temática «Subjectividade e Verdade», onde o autor expressa de um modo concludente quais eram os objectivos da sua pesquisa a partir daquele momento.

Após ter encetado uma genealogia do Estado, ir-se-á direccionar para a construção de uma «genealogia do sujeito moderno» (1980-c)[120]. Esta só seria possível se, após ter estudado as tecnologias de dominação, tomasse em consideração «[...] os modos instituídos de *conhecimento de si* e sobre a sua história: como um sujeito foi estabelecido, em diferentes momentos e em diferentes contextos institucionais, como objecto de conhecimento possível, desejável ou até mesmo indispensável? Como a experiência que se pode fazer de si mesmo e o saber que se pode fazer de si mesmo, e o saber que deles formamos, foram organizados através de alguns esquemas? Como esses esquemas foram definidos, valorizados, recomendados, impostos? (1981-b: 109; cf. 1982-a, sublinhado nosso). Para empreender tal tarefa, adopta como domínio privilegiado de análise as *tecnologias do eu*, i.e., «[...] os procedimentos, que, [...] existem em toda civilização, pressupostos ou prescritos aos indivíduos para fixar sua identidade, mantê-la ou transformá-la em função de

[120] Apesar de *Michel Foucault* defender, em 1982, que o objecto do seu trabalho desde a década de 60 até aos anos 80 «não foi analisar o fenómeno do poder, nem elaborar os fundamentos de tal análise. Meu objectivo, ao contrário, foi criar uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos se tornam sujeitos» (1982-a: 231). Pensamos ser correcta a asserção de que a inflexão no estudo do sujeito, passando de uma análise dos jogos de verdade onde predominavam as tecnologias de dominação para outra onde passam a ser valorizadas essencialmente as tecnologias do eu, só emerge de um modo mais clarividente nas exegeses foucaultianas a partir de 1976 no seguimento da publicação do I volume da História da Sexualidade.

determinados fins [conhecimento], e isso graças a relações de domínio de si sobre si ou de conhecimento de si por si» (1981-b: 109)[121]. Isto é, a partir do momento em que inicia a análise das mediações que subjazem ao modo como o eu se edifica e se modifica a si mesmo, a preocupação primeira de *Michel Foucault* passa a ser a de evidenciar/isolar as técnicas de autogoverno por intermédio das quais o indivíduo, inicia uma auto-formação activa transmutando-se – através do seu agir, «do cuidado de si» – num sujeito (*Paul Rabinow*, 1984; *Augusto Mourão*, 1993).

A mudança de matizes evidencia, assim, uma mutação no pensamento foucaultiano, porquanto, ao assinalar a complementaridade/interacção existente entre as tecnologias de *dominação* e do *eu* acaba por fazer *mea culpa* em relação à reflexão «unilinear» encetada anteriormente[122] onde, não só reconsidera a predominância absoluta das primeiras sobre a subjectividade – tecnologias de dominação como única matriz das subjectividades da condição moderna, como, no mesmo processo, descerra algumas possibilidades do sujeito (*Michel Foucault*, 1980-c; 1982-b). Nas suas próprias palavras, o governo do sujeito «[…] é sempre um difícil e versátil equilíbrio de complementaridade e conflito entre técnicas que asseguram a coerção e processos por meio dos quais o eu é construído e modificado por si próprio» (1980-c: 207). No fundo, a «deslocação» das exegeses – tanto temática como temporal – evidenciam uma complexificação da «arte de governar», visto a mesma não mais ser captada somente como uma estratégia do poder, mas também como uma acção exercida pelos sujeitos sobre si próprios e sobre os outros.

Tomemos, então, em atenção o modo como o autor estudou as mutações que foram tendo lugar na forma como os sujeitos se relacionaram consigo mesmos, i.e., as *tecnologias* que o sujeito utilizou e utiliza para conhecer não só, mas também a verdade sobre si próprio[123].

---

[121] Segundo *Michel Foucault*, as mesmas «[…] permitem aos indivíduos efectuarem [por si sós ou com a ajuda de outrem] um certo número de operações sobre os seus corpos, sobre as suas almas, sobre o seu próprio pensamento, sobre a sua própria conduta, e isso de tal maneira a transformarem-se a eles próprios, a modificarem-se, ou a agirem num certo estado de perfeição, de felicidade, de pureza, de poder sobrenatural […]» (1980-c: 207; cf. 1982-b: 225).

[122] Entre outros autores, esta crítica é-lhe endereçada por *Charles Taylor*, porquanto, na acepção deste autor, *Michel Foucault* ao valorizar em demasia as tecnologias de dominação, não tomava em devida consideração a ambivalência que perpassava as disciplinas, i.e., as mesmas «não serviram somente para sustentar um sistema de controlo. Também emergiram enquanto formas genuínas de auto-disciplinas, que tornaram possíveis novos tipos de acção colectiva, caracterizados por formas de participação mais igualitárias» (1984: 263).

[123] A sua partida prematura legou-nos um projecto inacabado, permitindo somente o estudo aprofundado das mesmas na Antiguidade Clássica. Quanto à sua importância na condição moderna, o discurso foucaultiano lega-nos unicamente algumas referências esparsas.

3.3.1 – O Cuidado de Si Tendo em Vista a Estética da Existência

De entre as várias tecnologias enunciadas, valoriza essencialmente as conexas com a «análise interpretativa do sujeito», ou seja, aquelas que, tomando em consideração os traços mediatos do sujeito, permitem uma «hermenêutica do eu». Abandonando as «durações curtas» segundo a expressão de *Gilles Deleuze* (1998), as suas pesquisas dão-nos conta da emergência das mesmas no cristianismo primitivo (séculos IV e V), no entanto, a sua explanação recua um pouco mais no tempo, procurando desvelar outras técnicas do eu presentes na cultura greco-romana (dos séculos IV a.C. aos séculos I e II da era cristã). Estas, como iremos ver, distinguem-se das técnicas cristãs não só, mas também por não visarem fundamentalmente essa hermenêutica do eu, ou seja, segundo a tese foucaultiana, no espaço que medeia entre a patrística greco-romana e o despontar do cristianismo primitivo, assiste-se a uma transmutação onde o predomínio primo de uma «arte da existência» mediada pelo «cuidado de si» vai, progressivamente, dando lugar a uma «tecnologia do eu» assente no «conhecimento de si».

O campeamento das técnicas greco-romanas, reflecte uma exegese aprofundada do «cuidado de si»/«*epimeleïa heautou*»[124] enquanto mediação que percorre toda a cultura clássica[125], primeiramente como meio facilitador para o exercício do poder político sobre os outros, o governo dos outros (da casa, cidade…)[126] e, posteriormente, por razões pessoais (*Michel Foucault*, 1983-b; 1984-a). A importância assumida pelo mesmo, vai surgir como justificação para o facto de a

[124] Ao falarmos em «cuidado de si» (tendo subjacente a ocupação, preocupação consigo próprio), devemos assinalar que o mesmo foi passando por vários estágios, sendo apreendido de modo distinto pelos autores clássicos. Assim, se em Sócrates – um mestre nesta arte, porquanto, não se ocupando consigo mesmo, cuidava do cuidado dos outros – surgia, essencialmente, como um *meio de preparação para a vida* sendo recomendado aos jovens enquanto complemento formativo da pedagogia, já nos epicuristas e nos estóicos, ao defenderem a sua presença constante desde a juventude até à velhice, o mesmo emergia (com uma função tríplice, de crítica, luta e terapêutica) como uma *forma de vida*. Sobre estes aspectos, vide *Michel Foucault* (1982-b; 1982-d; 1984-a).

[125] Deve-se referir que, pelo facto de se consubstanciar como uma mediação que perpassou a cultura, isso não significa que as práticas conexas com o cuidado de si fossem uma prática comunitária corrente, pelo contrário, fruto de uma escolha pessoal (com o fim último de alcançar uma existência bela, uma boa reputação…), as mesmas restringiam-se, essencialmente, a uma elite aristocrática (*Michel Foucault*, 1982-b; 1982-d: 121; 1983-b: 254, 266; 1984-a: 51-5).

[126] O bom governo dos outros encontrava-se na estrita dependência do cuidado consigo mesmo, podendo-se portanto afirmar que, de acordo com o discurso foucaultiano, a cultura de si emergia, no decurso do período em análise, como um elemento regulador da actividade política.

hermenêutica do sujeito não se concretizar como objectivo último das tecnologias de que os indivíduos se socorriam, i.e., dada a existência de uma associação estrita entre os preceitos do «conhecimento de si» e do «cuidado de si», onde o primeiro emergia como uma consequência do segundo, a «arte de interpretação» sobpor-se-ia às «artes mnemónica e de retórica» conexas com uma estilização da conduta assente numa *thechnē tou biou*[127] cujo fim último era a preparação para uma «estética da existência» (*Michel Foucault*, 1983-b; 1984-a). Dito de outro modo, a preocupação primeira era com a «arte da existência» e não com o «conhecimento de si», este só viria a impor-se posteriormente, mais precisamente a partir do momento em que, como já referimos, emerge a preocupação com vida para além da morte, preocupação essa não premente na cultura grega – «[…] na ética grega as pessoas estavam preocupadas com a sua conduta moral, sua ética, suas relações consigo mesmas e com os outros muito mais do que com os problemas religiosos. […] Não havia uma preocupação com o pós-vida, com o que acontecia depois da morte, ou se Deus existia ou não. Este não representava, de facto, um problema para eles; o problema constituía-se em qual técnica devo utilizar para viver da melhor maneira possível» (*Michel Foucault*, 1983-b: 255, 259). No fundo, a preocupação subjacente à acção quotidiana interligava-se, não com a vida eterna, mas com o modo como uma existência construída pelo próprio sujeito poderia ser recordada – pelo seu brilhantismo, heroicidade – após a sua morte.

Logo, nas tecnologias estóicas do eu a *obrigação de verdade* (diferentemente da perspectiva platónica e, posteriormente, cristã) não se direccionava para o que somos, não visava «[…] decifrar uma verdade oculta nas profundezas do indivíduo. O objectivo delas, [suprindo o sujeito com uma verdade externa e que ele desconhecia], é dar força à verdade no indivíduo […], é constituir o eu como unidade ideal da vontade de verdade» (1980-c: 213; cf. 1982-d: 127, 130; 1984-a: 75-6).

De entre um conjunto significativo de práticas implicadas pelo «cuidado de si»[128], salienta como tecnologias do eu estóicas: (i) o *exame de consciência* – «espécie

[127] Sendo apreendida como a «arte de viver», dizia respeito a todo o conjunto de «[…] práticas reflectidas e voluntárias através das quais os homens, não apenas se fixam regras de conduta, mas também procuram transformar-se eles próprios, modificar-se no seu ser singular e fazer da sua vida uma obra que integra certos valores estéticos e responde a certos critérios de estilo» (*Michel Foucault*, 1984-c: 17).

[128] O tempo dedicado ao cuidado de si, sendo mediado pela presença do outro (logo, uma prática social), implicava todo um conjunto de exercícios, actividades, dos quais se podem destacar: (i) meditações, leituras e apontamentos sobre as mesmas; (ii) conversações mantidas com amigos, confidente, mestre…; (iii) correspondência onde se expunha a alma; constatando-se desta forma que o mesmo acabaria por impulsionar o desenvolvimento de «[…] toda uma actividade de palavra e de escrita, em que estão ligados o trabalho de si para consigo e a comunicação com o outro» (1984-a: 63).

de confissão a si próprio»: tomando por base os deveres do indivíduo, os exames matutino e vesperal facilitavam a realização de uma contabilidade, inspecção diárias sobre o bem e o mal executados, inspecção essa, cujo intuito era, não a busca da culpabilidade no próprio sujeito, mas sim, em paralelo com a purificação do pensamento, a memorização dos fins e das regras necessárias a uma conduta sábia face às circunstancias com que se deparava quotidianamente, ou seja, o exame emergia, essencialmente, como exercício mnemotécnico (cf. *Michel Foucault*, 1981-a: 368-369; 1984-a: 73-76; 1984-e: 303; 1982-b)[129]; (ii) a *confissão a outrem* – «exposição detalhada da alma que cada um faz a outrem»[130] –, que poderia adoptar tanto a forma verbal (ao mestre), como a escrita (cartas); (iii) a *askēsis*[131]. As mesmas, como já referimos, tinham como principal intuito a dádiva de força à verdade, i.e., podendo ser consideradas como jogos de verdade[132], no entanto «[…] o objectivo deste jogo de verdade não era descobrir uma realidade secreta no interior do indivíduo. O objectivo […] era abrir no indivíduo um espaço onde a verdade pudesse surgir e actuar como uma força real através da presença da memória e da eficiência do discurso» (*Michel Foucault*, 1980-c: 212).

Vejamos, então, como é que estas questões se colocavam no caso concreto da *askēsis*[133] – considerada a mais complexa das técnicas enunciadas. A sua abrangência comprova-se pelo abarcar de um conjunto significativo de práticas por intermédio das quais o indivíduo buscava a verdade com o fim último de, a mesma, lhe servir de guia para a sua experiência quotidiana. Noutros termos, contrariamente ao que irá suceder

[129] Daí a asserção de *Gilles Deleuze*, para quem a «existência estética dos Gregos solicitava essencialmente a memória do futuro, e muito rapidamente os processos de subjectivação se fizeram acompanhar de escritas que constituíam autênticas memórias, 'hypomnemata'. Memória, eis o verdadeiro nome do relacionamento a si, ou do afecto de si por si» (1998: 144); para uma análise da hypomnemata, cf. *Michel Foucault* (1983-b: 271-273).

[130] O referido não invalida que, na cultura grega, a *confissão* (apreendida como um ritual discursivo onde o sujeito falante coincide com o sujeito do enunciado, vide *Michel Foucault*, 1976-a) detivesse pouca importância, porquanto, por um lado, a verbalização privilegiada era a que se direccionava do mestre para o discípulo visando intentar a autonomia deste último em direcção a «uma vida integra ou a saúde total» (*Michel Foucault*, 1980-c; 1982-b; 1984-e; *Augusto Mourão*, 1993), i.e., «para os estóicos a verdade não está para ser descoberta no indivíduo, mas nos *logoi*, os preceitos dos mestres [conectando-se, por conseguinte, o discurso verdadeiro com o estatuto de quem o prenunciava]. O discípulo memoriza o que escutou, convertendo as palavras de seus mestres em regras de conduta» (*Michel Foucault*, 1982-b: 238). Por outro lado, a ligação que existia entre este e o discípulo era instrumental, circunstancial dado não existir uma relação de obediência.

[131] Conquanto faça referência (1982-b), a uma quarta técnica – a interpretação dos sonhos, a mesma não é aqui analisada. Para um estudo desta temática em interconexão com os desejos e a sexualidade, cf. *Michel Foucault* (1984-a).

[132] Jogo, no sentido em que têm subjacente um conjunto de regras, procedimentos, por intermédio dos quais se produz a verdade (*Michel Foucault*, 1984-b).

[133] Quando não referidas outras fontes, as exegeses subsequentes tomam por base *Michel Foucault* (1982-b; 1982-d).

com as tecnologias cristãs, com a *askēsis* não se assistia a uma renúncia do eu por intermédio da tentativa de «escapar» deste mundo (renúncia ao prazer), mas a uma consideração progressiva do mesmo, i.e., a constituição de uma relação «completa de si para consigo», na medida em que toda a acção visava, em última análise, o acesso e a preparação («*paraskeué*»*/preparar-se/equipar-se*) para a «realidade deste mundo».

Podendo ser considerada uma preparação activa do eu, levada a cabo pelo próprio sujeito, a *askēsis/ascese*, implicando o domínio de si, podia consubstanciar-se, essencialmente, por duas vias, nomeadamente por intermédio de uma experiência: (i) imaginária traduzida no exercício da *meletē*; (ii) real (induzida) realçada pelo *gymnasia*. No primeiro caso, com a meditação o indivíduo visava a exercitação dos pensamentos que, por norma, era levada a cabo por intermédio da *praemeditatio malorum*, i.e., através de uma ponderação sobre os piores males que, possivelmente, poderiam ocorrer no futuro, buscava-se antecipar os mesmos como se já fossem presente com o intuito de simultaneamente anular o mal e o futuro. No segundo caso, o *gymnasia* tinha como propensão, essencialmente, a exercitação do corpo. Conquanto esta fosse uma prática remota na cultura grega, com o intuito de purificação ou de demonstração de força, ao ser conectada com o «cuidado de si» adquire uma nova qualificação, porquanto, o indivíduo exercita-se com intuito de, ao superar os testes, as provas que o real lhe coloca, se tornar mestre de si mesmo, pois só aquele que atinge este estágio deixa de ser escravo de si mesmo, dos seus próprios desejos (*Michel Foucault*, 1983-b; 1984-a; 1984-b). Deste modo, por exemplo, a abstinência, a renúncia aos alimentos, os pequenos períodos de «pobreza fictícia» ou a mortificação da carne consubstanciavam-se como testes[134] que, distinguindo-se da renúncia cristã, procuravam, não um distanciamento (tendo em vista a projecção do sujeito no além), mas, essencialmente, aferir as capacidades e a autonomia do sujeito em relação ao mundo[135].

[134] Para uma análise mais profunda dos «procedimentos de provação», vide *Michel Foucault* (1984-a: 71-3).
[135] *Michel Foucault* faz, ainda, referência a outras práticas que se situam entre estas duas extremidades da *askēsis*, designadamente o controlo das representações e a meditação sobre a morte/*melete thanatou*, cf. (1982-b; 1982-d; 1984-a).

3.3.2 – O Conhecimento de Si e a Obrigação de Enunciação da Verdade

Com o advento do cristianismo, a par de traços de continuidade, surgem mutações significativas/profundas que, em última instância, acabarão por incentivar a concretização de um novo modo de o sujeito se relacionar com a verdade. Assiste-se à reelaboração da *thechnē* referida supra, visto que, o *telos* já não passa mais, por uma existência bela, mas, sim pela imortalidade, constatando-se que o «cuidado de si» começa a ser trabalhado de forma a permitir a emergência do poder pastoral, i.e., «[…] a *epimeleïa heautou* transformou-se essencialmente em *epimeleïa tonallon* – o cuidado dos outros» (*Michel Foucault*, 1983-b: 276; cf. *Paul Rabinow et all*, 1982). Portanto, não descurando que o exercício do poder pastoral pressupõe um «vinculo de verdade», em primeiro lugar, a busca e explicitação – a si mesmo e aos outros – da «verdade oculta nas profundezas» do eu, a verdade «sobre si mesmo»[136], passa a ser um imperativo fundamental para todos os cristãos[137]. Em segundo lugar, sabendo, igualmente, que essa verdade só aparece por intermédio da consciencialização do indivíduo enquanto ser que peca[138], constata-se, por um lado, o aumento da importância da *confissão*[139] correlata com o assomar de um mecanismo de enunciação e, por outro, a emergência e desenvolvimento de uma «hermenêutica do eu», pois só por intermédio desta seria possível minorar as incertezas que perpassavam a alma (*Michel Foucault*, 1983-b: 269), incertezas essas que, em última análise, vão exigir a

[136] Apesar de não ser desenvolvida uma análise do mesmo, é mencionado um outro sistema de obrigação de verdade do cristianismo – a obrigação de verdade da fé. Num outro texto, o autor desenvolve, no entanto, uma reflexão sobre o modo como o desejo de não ser governado colocava em causa esta obrigação, vide *Michel Foucault* (1978-a).

[137] A sujeição a um estilo de vida austero sofre uma mutação, na medida em que não emerge mais como opção, escolha do próprio indivíduo, mas como um imperativo dos preceitos religiosos. Aqui evidencia-se uma das principais teses da perspectiva foucaultiana, ou seja, contrariamente a uma leitura comum (que também o autor defendeu em determinada altura), *Michel Foucault* advoga que a austeridade de comportamentos não surge primeiramente com o cristianismo, mas na cultura greco-romana vindo, isso sim, posteriormente a ser adoptadas, com reformulações de conteúdo e objectivos, pelo cristianismo (cf. 1981-b; 1983-b; 1984-a). Seguindo esta argumentação, pode-se, então, falar em dois «estilos de austeridade» distintos, designadamente um greco-romano direccionado para estética da existência, outro cristão tendo subjacente a renuncia a si, tendo em vista perscrutação da verdade existente em si.

[138] Como afirma São João, o Evangelista – «se dissermos que não temos pecados, enganamo-nos a nós mesmos e não há verdade em nós», cf. 1 Jo 1: 8.

[139] A confissão passa a constituir, na condição moderna, o instrumento pelo qual se produz a verdade, nas várias esferas da experiência (médica, educativa, justiça), i.e., «ao lado dos rituais da prova, ao lado das cauções dadas pela autoridade da tradição, ao lado dos testemunhos, mas também dos processos requintados de observação e de demonstração, a confissão tornou-se, no Ocidente, uma das técnicas mais altamente valorizadas para produzir o verdadeiro» (*Michel Foucault*, 1976-a: 63).

utilização de técnicas várias tendo em vista a dissipação das ilusões e a recusa das tentações (interiores) e/ou seduções (exteriores).

Decorrente do referido, como traço distintivo do novo quadro é, então, assinalado um deslocamento ao nível da *obrigação de verdade*[140], que *Michel Foucault* procura explorar através da análise, do que ele considera como sendo as protoformas da auto-regulação do sujeito moderno, nomeadamente o *sacramento da penitência*[141] e a *confissão monástica*[142] que, nos primórdios do cristianismo, foram

[140] Esta difere da obrigação grega, porque, a partir daqui o indivíduo passa a ser obrigado a manifestar as suas verdades profundas, ou seja, «cada pessoa tem o dever de saber quem é, de saber o que acontece no interior de si própria, de saber as faltas que pode ter cometido, de saber as tentações a que está exposta e, mais ainda, cada um é obrigado a manifestar estas coisas a outras pessoas e assim dar público testemunho contra si próprio» (*Michel Foucault*, 1980-c: 214; cf. 1982-b: 242; *Augusto Mourão*, 1993). Assiste-se, então, a um fortalecimento das relações existentes entre a obrigação de verdade e o eu, ou seja, a salvação da alma passa a estar dependente da verdade que desponta por intermédio do conhecimento de si.

[141] *Augusto Mourão* identifica duas dimensões da penitência – «como se sabe, penitência é tradução latina do termo metanóia que quer dizer movimento através do qual a alma se volta sobre si mesma ou antes se desvia daquilo a que antes se prendia. […] Só que em Tertuliano esta penitência toma um outro sentido também […]. Antes de receber o baptismo é necessária uma penitência, uma preparação evangélica. O tempo de ascese é separado do tempo da iluminação. Os exercícios eram de preparação, de ginástica física, espiritual, de luta contra o mal» (1993: 40). A doutrina decorrente do Concílio de Trento (cf. sessão XIV, de 1551), para além de evidenciar as duas dimensões referidas, indicia claramente um reforço da importância do sacramento da penitência e algumas peculiaridades do mesmo que gostaríamos de assinalar. Sabendo que o sacramento é um sinal (sagrado e eficaz) e um instrumento por intermédio do qual o Espírito Santo difunde a graça de Cristo, encontramos, então, dois tipos de sacramento, nomeadamente um sacramento de iniciação – baptismo, e um sacramento de cura – penitência. Neste sentido, é feita referência à recomendação da necessidade da penitência num momento prévio ao baptismo, emergindo portanto como preparação. Falamos de penitência e não de sacramento da penitência, visto, a sua emersão enquanto preparação não ser considerada sacramento. Esta distinção, à partida de somenos importância, ganha valor a partir do momento em que no texto tridentino é realçada a esfera jurisdicional, i.e., a Igreja só pode exercer o seu poder sobre aqueles que já fazem parte da comunidade. Destarte, a primeira graça é dada ao indivíduo com o baptismo, é com ela que são remidos os pecados daqueles que, por ignorância, pecaram e, em consequência, lhes é permitida a entrada na comunidade cristã; quando após a mesma os indivíduos caem em pecado, é-lhes dada uma outra oportunidade, na medida em que, *voluntariamente*, podem socorre-se do sacramento da penitência visando a purificação. Este é constituído por três actos, designadamente contrição, confissão e satisfação. O primeiro, encarado como uma preparação para a purificação, encerrava um compromisso que o indivíduo assumia consigo mesmo de não voltar a pecar e o renegar dessa vida, compromisso esse que, segundo *Michel Foucault* (1975-c), deveria ser examinado pelo confessor. O segundo, consubstanciava-se como uma condição *sine qua non* para a purificação, pois só a partir do momento em que, após um exame de consciência (no qual deveria ser coadjuvado pelo confessor), os fiéis declarassem específica e detalhadamente os seus pecados é que os sacerdotes poderiam exercer correctamente o seu poder de ligar ou desligar. Enfim, a satisfação, revelando a força da palavra do mediador, funcionava como um meio preventivo (medicinal ou correctivo, segundo a perspectiva foucaultiana) face a novas tentações, i.e., devendo ser impostas de acordo com a gravidade dos pecados (mas, quem decidia essa adequação era o sacerdote, encontramo-nos aqui portanto já distantes da confissão tarifada), as mesmas, deveriam relembrar ao sujeito que não se remia por remir, mas, que a satisfação era necessária, útil à remissão e que caso fossem cometidas novas culpas determinadas satisfações lhe estariam adstritas.

[142] A confissão entre os leigos – sem a presença obrigatória de um sacerdote – começa a disseminar-se entre os séculos IX e XI, mas, a partir do século XIII (Concílio de Latrão IV – 1215), o poder eclesiástico procura recuperar o poder anteriormente detido sobre a revelação, a veridicção por intermédio da imposição da confissão anual (individual) aos fiéis (normalmente no decorrer da Quaresma) e mensal ou semanal aos clérigos (*Michel Foucault*, 1975-c; *Augusto Mourão*, 1993). Deve-

precedidas por outras formas de revelação da verdade do eu, que seguidamente procuraremos explicitar.

No primeiro caso (associado a um quadro de exclusão parcial – de certas esferas[143], mas não da comunidade cristã – e concebido como condição de possibilidade da reintegração), a revelação da verdade sobre si é sinalizada em dois momentos, nomeadamente por intermédio da: (i) *exomologēsis dos pecados*[144], ou seja, a obrigação que o sujeito tem de mostrar, dramatizando publicamente, por um lado, o seu estatuto[145] de pecador e, por outro, as acções que desenvolve visando romper com esse eu pecador de modo a «[…] obter a sua reconciliação no espaço de tempo em que conserva o estado de penitente […, i.e.,] um modo de vida prosseguido em todas as ocasiões, segundo uma obrigação de cada um se mostrar a si próprio» (1980-c: 215-6). Em consequência do referido, dever-se-á assinalar, em primeiro lugar, que na *exomologēsis* a verdade era essencialmente «expressiva, teatral, espectral, mais do que medical ou judicial, e o melhor modelo desta **publicatio sui** é o martírio» (*Augusto Mourão*, 1993: 40, sublinhado no original). Em segundo lugar, constata-se, também, que a mesma possuía duas funções, a remissão, elisão do pecado e revelação da natureza do pecador – «primeiramente, esta publicitação, era uma via para apagar o pecado e devolver ao indivíduo a pureza que lhe havia conferido seu baptismo. Em seguida era, também, um meio de revelar o pecador como tal. Este era o paradoxo que se encontrava no cerne da *exomologēsis*: apaga o pecado e, simultaneamente, revela o pecador» (*Michel Foucault*, 1982-b: 244). Não obstante a essencialidade da *exomologēsis*, esta era, no entanto, considerada insuficiente para o abandono do estado de penitência, sendo, então, necessário para a sua

---

se, no entanto, referir que, segundo a interpretação do Concílio de Trento, a confissão foi instituída por direito divino, devendo o texto lateranense ser apreendido como uma ordenação para a satisfação desse preceito, cf. sessão XIV, Cap. 5.º, n.º 901.

[143] Com o intuito de mortificação, o penitente era obrigado a cobrir-se com uma túnica ou cinto largo de crina ou lã áspera, por vezes provido de puas; eram-lhe interditos hábitos de limpeza, bem como relações sexuais; encontrava-se obrigado à prática de jejuns rigorosos e ao enterramento dos mortos; era excluído da Igreja e do sacramento da comunhão (*Michel Foucault*, 1975-c: 216).

[144] Num outro texto, *Michel Foucault* assinala que a *exomologēsis* ao ser apreendida enquanto «reconhecimento de um facto» evidencia um outro significado, i.e., enquanto acto de crença, de fé. Posterior no tempo, ela é considerada indispensável para os cristãos, na medida em que, constituindo-se como uma obrigação de verdade, «[...] designa um acto destinado a manifestar, ao mesmo tempo, uma verdade e a adesão do sujeito a essa verdade; fazer a *exomologēsis* da sua crença não é simplesmente afirmar o que se acredita, mas afirmar o facto dessa crença; é fazer do acto de afirmação um objecto de afirmação, e logo legitimá-lo, seja por si mesmo, seja diante dos outros» (1980-d: 102; cf. 1982-b: 243).

[145] Concedido pelo bispo a pedido do próprio, era um estatuto voluntário que poderia durar meses, anos ou toda uma vida. No entanto, com o surgimento, por volta do século VI, da penitência tarifada a opção dá lugar a uma obrigação (*Michel Foucault*, 1975-c; 1980-c; 1980-d; 1982-b; *Augusto Mourão*, 1993).

consubstanciação a ocorrência da (ii) *exomolotásis* – o momento em que, no estado de penitência, o indivíduo é reintegrado em cerimónias das quais tinha sido excluído e adquire, novamente, direitos que tinham estado suspensos enquanto esse estado durou.

No segundo caso, assistimos à emergência de novas interconexões entre a verdade e subjectividade. Apesar de nesta técnica cristã se encontrarem resquícios das técnicas gregas, por um lado, a ligação circunstancial característica das primeiras, dá lugar aos princípios da *obediência* incondicional ad eternum[146] e da *contemplação* que passam a mediar as tecnologias do eu. Por outro lado, a importância colocada anteriormente nas acções, desloca-se para os pensamentos[147], para as *cogitationes*, passando estas a ser alvo de um auto-exame permanente, de uma análise e interpretação profundas, pois, só assim, seria possível intentar dirimir as ilusões que lhe eram próprias e, em consequência, avaliar as origens (divina, pessoal ou diabólica), os perigos, e o potencial de tensão que perpassavam os mesmos, ou seja, «a questão da verdade diz respeito à natureza, à qualidade e à substância do seu pensamento» (*Michel Foucault*, 1980-c: 218; 1980-d: 104; *Augusto Mourão*, 1993). Encontramo-nos, então, perante um tipo de exame que, perscrutando a «[…] relação entre um pensamento escondido e a impureza da alma, [assinala o inicio da] hermenêutica do eu cristã com a sua descodificação dos pensamentos íntimos» (*Michel Foucault*, 1982-b: 247).

Convém, no entanto, referir que a hermenêutica do eu não se limita à interpretação dos pensamentos mais profundos, esta só se completa a partir do momento em que se dá uma *verbalização*[148], em que se faz uma *confissão a*

---

[146] Aquando da análise comparativa entre o pensamento grego e o pastorado cristão, o autor expressa de um modo claro as mutações ocorridas quanto ao modo como a obediência era captada: «se um grego devia obedecer, ele o fazia porque era a lei, ou a vontade da cidade. Se lhe acontecia seguir a vontade de alguém em particular (médico, orador ou pedagogo), é porque essa pessoa o persuadira racionalmente a fazê-lo. E isso devia estar em um desígnio estritamente determinado: curar-se, adquirir uma competência, fazer a melhor escolha. No cristianismo, o laço com o pastor é um laço individual, um laço de submissão pessoal. Sua vontade é realizada não porque ela é conforme à lei, mas, principalmente, porque tal é sua *vontade*. Nas *Instituições cenobíticas* de Cassiano encontramos varias historietas edificantes, nas quais o monge encontra sua salvação executando as ordens mais absurdas de seu superior. A obediência é uma virtude. O que quer dizer que ela não é, como para os gregos, um meio provisório para alcançar um fim, mas antes um fim em si. É um estado permanente» (*Michel Foucault*, 1981-a: 367-368; cf. 1982-b). Em suma, não descurando o referido, poder-se-á afirmar que com o cristianismo o mérito absoluto do indivíduo assentava no facto de ele ser obediente.

[147] Esta inflexão é assinalada, por exemplo, aquando da análise da missiva endereçada por *Marco Aurélio* ao seu mestre *Fronton* - «ela [carta] é a recordação do que o indivíduo fez, e não daquilo que ele pensou. É nisso que a prática dos períodos helenístico e imperial difere da prática monástica mais tardia. Em Séneca também são exclusivamente os actos, e não os pensamentos, que são transcritos» (*Michel Foucault*, 1982-b: 234; 247).

[148] A importância assumida por esta, pensamos, pode ser clarificada por via da seguinte afirmação: «a nossa religião tradicional é essencialmente uma religião revelada e que afirma, em consonância com a

outrem[149], ou seja, o momento fulcral é «o acto verbal da confissão que vem por último e que faz com que certas máculas se tornem visíveis». Explicitando, numa relação de dependência estrita, a confissão – consubstanciando-se como uma prova de verdade – clarifica a razão de ser do exame de consciência, percebendo-se, então, que o propósito deste não era, como entre os gregos, o de cultivar a «consciência de si», mas, antes, o de revelar ao director[150] a «profundeza da alma» (*Michel Foucault*, 1980-c: 220; 1981-a: 369; 1982-b: 248). O referido, exige, então, o assinalar de uma outra diferença de peso relativamente às tecnologias do eu greco-romanas, porquanto, neste contexto a verbalização da verdade não tem – como naquelas – «[…] a finalidade de estabelecer o domínio soberano de si sobre si; o que se espera dela, ao contrário, é a humildade e a mortificação, o distanciamento em relação a si e a constituição de uma relação de si que tende à destruição da forma de si» (*Michel Foucault*, 1980-d: 105).

Não descurando, igualmente, a importância assumida pelo princípio da contemplação tendo em vista o bem supremo que é Deus (a actividade espiritual só encontrava justificação num fim superior), e apreendendo a *verbalização* como meio que permite essa aproximação a Deus (uma «realidade» diferente da vivência terrena que se renega), verifica-se que a mesma provoca a dissociação, «ruptura do eu», uma «renúncia em relação ao mundo e a si próprio», que o autor procura mostrar por intermédio da *exagoreusis*. Plasmando um outro modo de veridicção, esta pode ser captada como uma «direcção espiritual» assente numa tríplice característica – pressupunha: (i) uma obediência estrita a um superior determinado, (ii) um exame de consciência permanente, e a (iii) obrigação de expor oralmente as conclusões advindas desse exame aos pensamentos mais íntimos. Em suma, a *exagoreusis* implicava uma «[…] analítica e contínua verbalização dos pensamentos, levada a cabo numa relação de obediência à vontade de outrem […], [que, em última análise, revela] uma maneira de renunciar ao eu e de deixar de desejar ser o sujeito da vontade» (1980-c: 221; 1982-b: 249).

---

filosofia antiga, que a verdade consiste naquilo que se revela, que a verdade *é* revelação» (*Hannah Arendt*, 1968: 45).

[149] Para uma análise da importância crescente que, a partir do século XVI, a confissão adquire (especialmente junto das camadas mais altas da população, nos seminários e conventos) enquanto tecnologia de revelação de que a Igreja se socorreu, bem como das qualificações necessárias e poder do confessor, vide *Michel Foucault* (1975-c).

[150] Pensamos ser correcta a dedução de que, segundo a perspectiva foucaultiana, este acto de revelação para além de indiciar ser a verbalização da verdade mediada por um outro (superior), sinaliza, igualmente, de um modo concludente a obediência estrita daquele que fala em relação ao que escuta.

Assim sendo, para *Michel Foucault*, tanto na *exomologēsis* (revelação pública das próprias faltas – expressão dramática), como na *exagoreusis* (verbalização analítica dos pensamentos) o conhecimento de si implica por parte do sujeito uma renúncia do eu, da carne e da realidade[151] o que, em última análise, o leva a concluir que «[…] não há verdade acerca do eu sem o sacrifício do eu» (1980-c: 222; cf. 1982-b: 228; 1984-b). Paradoxalmente, constata-se, então, que com o cristianismo no mesmo processo em que se exige o cuidado de si – pois, não só, mas também por esta via será possível intentar a salvação – exige-se, igualmente, uma renúncia do eu, visto a salvação só ser possível para aqueles que renunciarem a si. Consequentemente, encontrámo-nos face a uma hermenêutica do eu que se funda negativamente por intermédio de uma «tecnologia sacrificial do eu»[152]. Todavia, *Michel Foucault* aponta, igualmente, uma fundação positiva moderna, i.e., a partir do séc. XVIII, as tecnologias do eu (especialmente as conexas com a verbalização) são apropriadas num outro marco onde, por intermédio das ciências humanas, em vez da ruptura do eu assistimos a uma tentativa de constituição de um novo eu, tentativa essa levada a cabo, por um corpo em crescendo de experts que, para isso, se socorrem de uma «tecnologia da identidade» (*Michel Foucault*, 1980-c; 1982-b: 249).

Atendo à argumentação explanada, pode concluir-se que, a partir do momento em que defende que o preceito délfico – conhece-te a ti mesmo/*gnōthi seauton* – ao se sobrepor ao «cuidado de si» (*Michel* Foucault, 1982-b: 226), indicia um viés sacrificial, não só apresenta argumentos em favor da renúncia do eu, como, no mesmo processo, propugna a oclusão (na modernidade) das possibilidades que as suas análises da pratística greco-romana anteviam para o eu. Relativamente à renúncia, verifica-se, então, que o conhecimento de si em conexão com o domínio de si, conduz

[151] Convém referir que, para o autor, esta renúncia não se encontrava presente na cultura greco-romana, porquanto, os jogos de verdade tinham como intuito essencial a aquisição, assimilação de verdade, de modo a que esta se torne um preceito regulador permanente da acção na esfera pública (*Michel Foucault*, 1980-c; 1982-b).

[152] Ainda que sintética (em face da complexidade da problemática), gostaríamos de referir uma nota, no concernente às interconexões existentes entre a obrigação de verdade, o sujeito de desejo e a renúncia do eu. A análise destas questões encontra-se presente aquando do estudo da sexualidade. No mesmo, o autor procura mostrar como a obrigação de verbalização da verdade se encontra conectada com as interdições mediadoras da esfera sexual, ou seja, até que ponto o sujeito foi coagido para o conhecimento de si, de modo a não descurar as proibições inerentes à esfera sexual (*Michel Foucault*, 1975-c; 1976-a). Seguindo este raciocínio, procura explorar a forma como as interdições implicam o conhecimento de si, pois, só a partir do momento que possuirmos esse conhecimento é que poderemos desejar (ou não) o que é proibido. Apreendendo o indivíduo enquanto sujeito de desejos propunha-se, então, «[...] analisar as práticas pelas quais os indivíduos foram levados a conceder atenção a eles próprios, a *interpretar*-se, a *reconhecer*-se e a *confessar-se* como sujeitos de desejo, estabelecendo de si para consigo uma certa relação que lhes permite descobrir, no desejo, a verdade do seu ser, quer seja natural ou corrompido» (*Michel Foucault*, 1984-c: 11, sublinhado nosso).

(no caso da contemplação, por exemplo), à renúncia da carne tendo em vista o alcance do bem supremo que é Deus, renúncia essa que, segundo as cogitações de *Michel Foucault*, transcorre de um modo assaz toda a moral cristã da qual o sujeito moderno é herdeiro.

Apesar do pessimismo, e conquanto conscientes de que identidade do sujeito moderno não se reveja estritamente nos prazeres da cultura grega, da confissão cristã ou do disciplinar foucaultiano, pensamos que o autor acaba por deixar uma porta entreaberta para o sujeito, visto que, o descortino de elementos de uma subjectividade produzida, na esfera dos prazeres (apesar de não explorados na modernidade), é uma via encontrada para recuperar o sujeito, libertando-o da visão radicalmente unilateral da supremacia das tecnologias de dominação. Embora céptico em relação a um sujeito soberano, não podendo, igualmente, ser considerado um humanista, no entanto, não concordamos com o ponto de vista onde se advoga que em *Michel Foucault*, o sujeito se encontrava ausente, morto ou que não era mais do que uma simples ficção ideológica. Pensamos, isso sim, como sublinha *Alessandro dal Lago*, que «sem ser livre [...] o sujeito para Foucault é contudo capaz de imaginação e de projecção [...]. [Destarte, graças à subjectividade que nos lega,] podemo-nos pensar no presente um pouco menos fortes e um pouco menos submetidos» (1993: 125-6; 128).

4 – Das Disciplinas como Registo às Sociedades de «Controlo»: Alomorfia da Toupeira em Serpente

> «As sociedades disciplinares eram já o que nós já não éramos, o que nós estávamos a deixar de ser»
> (*Gilles Deleuze*, 1990).

Os olhares foucaultianos sobre o concreto não têm deixado de ser alvo de análises contínuas. De entre as mesmas gostaríamos seguidamente de fazer uma breve incursão sobre a leitura encetada por *Gilles Deleuze* relativamente às «sociedades disciplinares». Reinterpretando, ampliando alguns aspectos do trabalho de *Michel Foucault* e sugerindo o que pode ser considerado como uma nova linha de pesquisa, em dois pequenos textos de finais da década de 90[153], permeados por uma linguagem abstracta, encontrámos algumas reflexões onde é desenvolvido o argumento da entrada em crise dos espaços onde as disciplinas proliferavam (das instituições totais segundo a acepção gofmaniana). Esta, sinalizando não só, mas também a erosão dos muros que as circunscreviam e a sua gradual substituição por arquitecturas virtuais (o que, em última instância, pode ser traduzido por uma crise das instituições sociais)[154], estava a conduzir a que as anteriores formas de dominação características das sociedades disciplinares fossem superadas por novos dispositivos de poder assentes, não mais na técnica do encerramento e nas «máquinas termodinâmicas», mas no

[153] Não obstante *Gilles Deleuze* (1987) avançar algumas ideias desta perspectiva, as mesmas encontram-se mais desenvolvidas em outros dois textos, nomeadamente «Controlo e Devir» e «Post-Scriptum Sobre as Sociedades de Controlo», ínsitos em *Gilles Deleuze* (1990).

[154] Crises essas tornadas visíveis por via de novos traços mediadores dessas mesmas instituições, nomeadamente a família captada pelo autor como um «interior» permanentemente em crise; o hospital com as novas modalidades de hospitais de dia e serviços de apoio domiciliário; a escola transmutada em formação contínua – o eterno estudante ávido, não de conhecimentos, mas de informação rapidamente tornada obsoleta; a esfera laboral com novas formas de trabalho temporário, domiciliário/teletrabalho, imaterial, e onde o emprego seguro é substituído pela empregabilidade (sobre esta dimensão, cf. também *Manuel Castells*, 2000); a prisão com a adopção crescente de penas substitutivas, designadamente a pulseira electrónica/implementação de chips de localização, a detenção domiciliária e/ou a prestação de serviços comunitários para delitos de menor importância (sobre esta última dimensão, cf. igualmente *Richard Jones*, 2000). No nosso caso concreto, o uso da pulseira somente é utilizado em substituição da pena de prisão preventiva, estando-se actualmente a estudar a possibilidade de vir a ser alargada a sua aplicação aos casos de prisão efectiva. Desde a sua introdução em Portugal em Janeiro de 2002, este sistema de vigilância electrónica já foi aplicado a mais de 1000 arguidos. De notar que os indivíduos não abandonam o seu estatuto de aprisionado, somente o espaço de implementação do mesmo é que se modifica (o «panóptico» desloca-se), passando a ser prisioneiros electrónicos no seu próprio espaço habitacional o que, de qualquer modo, introduz mutações profundas.

«controlo contínuo e comunicação instantânea», sob a predominância das «máquinas cibernéticas e dos computadores»[155]. Como ícone deste modelo societário estaria a surgir a rede em substituição do panóptico: o investimento com o «controle de tipo panóptico é hoje considerado um gasto desnecessário e injustificável, irracional mesmo, a ser descartado ou, melhor ainda, completamente eliminado. […] Os remanescentes do velho panóptico ainda actuantes não visam o treino corpóreo nem a conversão espiritual das massas, mas manter no seu lugar aqueles sectores das massas que não devem seguir a elite no seu novo gosto pela mobilidade» (*Zygmunt Bauman*, 1999: 128; cf. 2000: 17).

Enfatizando o papel desempenhado pelo capitalismo e sugerindo ter sido *Michel Foucault* um dos primeiros autores a dar conta desta mutação[156], *Gilles Deleuze* advoga, então, que, tal como anteriormente o filósofo francês contou uma história do presente ao mostrar como as «sociedades de soberania» "deram lugar" às «sociedades disciplinares», também, na centúria de novecentos (de um modo lento a partir da Segunda Grande Guerra e com maior acuidade em finais do século) o problema a ser enfrentado e ao qual teríamos necessariamente de responder era, não tanto o das «sociedades disciplinares» foucaultianas características do capitalismo industrial, mas, essencial e fundamentalmente, o das «sociedades de controlo» associadas a um sistema capitalista matizado pela metaprodução, serviços financeiros

[155] *David Lyon* (2003) aponta a «extensão da vigilância computacional» como a mutação mais profunda de finais do século XX.

[156] Contrariamente à interpretação de *Michael Hardt* (2000), com esta asserção *Gilles Deleuze* não pretende afirmar que as sociedades de controlo se consubstanciaram como um objecto de estudo de *Michel Foucault*, mas, tão-somente, que o mesmo sinalizou o carácter transitório das sociedades disciplinares. Neste sentido, não obstante a dificuldade em se encontrar uma análise clara desta transição no discurso foucaultiano, poder-se-ão aventar algumas referências indiciadoras da mesma. Numa conferência realizada em 1978, no Instituto Franco-Japonês de Quioto, *Michel Foucault* dá abertura a esta perspectiva, reconhecendo que as suas análises sobre as tecnologias do poder não o impediam de constatar a gradual perda de eficácia das disciplinas, acabando mesmo por afirmar que «nos países industrializados, as disciplinas entram em crise» (*Michel Foucault*, 1978-e). Esta ideia já não era nova, pois, logo aquando do estudo concreto destas questões, ao referir-se à «ramificação dos mecanismos disciplinares», esta hipótese era avançada: «enquanto por um lado os estabelecimentos de disciplina se multiplicam, seus mecanismos têm uma certa tendência a se desinstitucionalizar, a sair das fortalezas fechadas onde funcionavam e a circular em estado "livre"; as disciplinas maciças e compactas decompõe-se em processos flexíveis de controlo, que se pode transferir e adaptar. Às vezes, são os aparelhos fechados que acrescentam à sua função interna e específica um papel de vigilância externa desenvolvendo uma margem de controlos laterais. […] Vemos também difundirem-se os procedimentos disciplinares, não a partir de instituições fechadas, mas de focos de controlo disseminados na sociedade» (1975-a: 186).

e marketing[157]. Por outras palavras, a tónica da análise deveria ser deslocada da disciplina para a informação e a rede dos controlos virtuais.

Interessa assinalar, por um lado, que não obstante a aceitação da perspectiva de *Michel Foucault*, se defende a necessidade de a mesma ser actualizada, pois só dessa forma seria possível percepcionar as mutações em curso, ou seja, para *Gilles Deleuze* as análises foucaultianas centradas no panóptico enquanto ícone da dominação revelavam-se, no instante analisado, insuficientes para dar conta da nova paisagem observada, indiciadora de uma deslocação das fronteiras dado as mesmas se encontrarem agora no interior das cidades ou, de modo mais radical (como teremos oportunidade de assinalar infra), no interior dos corpos (*Paul Virilio*, 1993; 1984).

Por outro lado, a preocupação do autor não era a de fazer uma análise comparativa entre os dois modelos, no sentido de aferir se um tipo de sociedade poderia ser melhor ou pior do que o outro, mas, tão-somente, por intermédio da captação das «libertações e sujeições» mediadoras das mesmas, procurar problematizar o presente de modo a encontrar possíveis vias de resistência ao poder. Pois, como afirma *Michael Hardt*, «o interesse da análise das novas técnicas de controlo social reside, essencialmente, no facto de nos permitir, também, captar as novas potencialidades de contestação e libertação que emergem no seio deste novo paradigma» (1998: 36). Apesar de cônscio das possibilidades de libertação abertas pela entrada em crise dos espaços de confinamento, no discurso deleuzeano vislumbra-se a necessidade de chamar à atenção para o surgimento de novas vias de repressão[158]. Buscando, então, sinalizar a formação de um novo diagrama de poder,

---

[157] Associando ao processo não só as mutações tecnológicas, mas também as transformações de fundo no capitalismo contemporâneo, assinala o facto de nos encontrarmos, não mais face a um capitalismo direccionado para a produção e para o qual a compra de matéria-prima e a venda de produtos acabados e, por consequência, os «corpos dóceis» assumiam um papel essencial, mas, antes, perante um capitalismo assente na sobreprodução, no consumo e cujos interesses residem na venda de serviços e na compra de acções. Neste cenário, um novo tipo de controlo vai emergir: «o *marketing* é agora o instrumento do controlo social, e forma a raça imprudente dos nossos senhores»; a par da valorização em crescendo das informações conexas com os padrões e os gostos pessoais, transmuta-se num instrumento de controlo por via do qual as necessidades intrínsecas ao funcionamento do sistema são apresentadas como necessidades individuais a serem obrigatoriamente satisfeitas no mais curto período de tempo, ao ponto de o homem já não ser «o homem encerrado, mas o homem endividado» (*Gilles Deleuze*, 1990: 244); sobre estes aspectos, cf. *Kevin Robins et all*, (1999); *Michael Hardt*, (2000); *Manuel Castells* (2000); *Maurizio Lazzarato* (2004); para uma análise profunda das mudanças ocorridas no regime de acumulação e no modo de regulamentação social e político na passagem do fordismo para a acumulação flexível/toyotismo, cf. *David Harvey* (1989).

[158] Esta perspectiva é visível numa asserção onde o autor advoga que a libertação dos espaços de confinamento não significa uma diminuição do controlo, pelo contrário, embora em novos moldes, o mesmo é aprofundado: «vejam no que um controlo não é uma disciplina. Direi, por exemplo, de uma auto-estrada, que lá não se fecham as pessoas, mas fazendo auto-estradas, multiplicam-se os meios de controlo. Não digo que isso seja o objectivo único da auto-estrada, mas as pessoas podem circular até

plasma diferenças significativas entre os dois modelos societários, diferenças essas que, de um modo esquemático, procuramos explicitar na tabela infra.

Tabela n.º 4 – *Mediações do Disciplinar e do Controlo*

Sociedades Disciplinares	***Sociedades de Controlo***
Espaço Fechado	Espaço Aberto
Encerramento	Controlo contínuo / Comunicação instantânea
Recomeços ininterruptos	Inacababilidade
Fábrica-corpo	Empresa-alma
Escola	Formação permanente
Exame	Monitorização contínua
Máquinas termodinâmicas	Máquinas cibernéticas / Computadores
Moldes	Modulação
Assinatura / Matrícula	Código / Senha

Fonte: Adaptação de *Gilles Deleuze* (1990).

Nas sociedades disciplinares, os indivíduos ao longo da sua vida moviam-se ou, segundo a lógica que lhe era inerente, iam sendo trasladados de espaços fechados (quer eles fossem materiais, culturais, psíquicos…) para novos espaços fechados onde iam desempenhando novos papeis adstritos à instituição de enquadramento, sendo o processo reiniciado de um modo ininterrupto em novos ciclos (o Pai/filho da família dava, por exemplo, lugar ao Professor/aluno da escola e este, por sua vez, daria lugar ao militar e, posteriormente, ao operário da fábrica e/ou, circunstancialmente, ao doente do hospital ou ao detido da prisão). Em contrapartida, «[…] nas sociedades de controlo nunca nada acaba, a empresa, a formação, sendo o serviço os estados metaestáveis e coexistentes de uma mesma modulação, como de um deformador universal» (*Gilles Deleuze*, 1990: 241-242). Mutações, portanto, quanto ao modo como os espaços, por um lado, se encontravam organizados[159] e, por outro, os

ao infinito e, sem estarem minimamente fechadas, são continuamente controladas. É este o nosso futuro» (*Gilles Deleuze*, 1987).

[159] Ao nível da esfera laboral, por exemplo, as novas tecnologias de informação e comunicação permitem a modulação e, consequente, expansão, do espaço de trabalho, a par da fábrica/empresa/escritório, emergem como espaços potenciais de trabalho o lar, o comboio, os espaços comerciais e, com o UMTS (Universal Mobile Telecommunications Service) e o GPRS (General Packet Radio Service), tendencialmente qualquer ponto do globo.

indivíduos neles eram trabalhados[160]. Não mais espaço fechado e rigidamente centrado, mas um espaço de controlo aberto e acentrado (*Bragança de Miranda*, 1998) o que, de acordo com *Michael Hardt*, conduz a que o controlo possa ser captado como «[…] uma intensificação e uma generalização da disciplina, em que as fronteiras das instituições foram ultrapassadas, tornadas permeáveis» (2000: 369; 1998: 30; *Antonio Negri et all*, 2000). Lógicas anteriormente confinadas aos espaços disciplinares (ramificados socialmente como os túneis subterrâneos de uma toupeira), no mesmo processo em que se reestruturam alastram-se de modo virótico a todo o espaço social dando lugar ao que o autor denomina radicalmente de «sociedade mundial de controlo», o que, em última instância, acaba por conduzir a que grupos anteriormente não abrangidos pelo «olhar vigilante» da instituição passem agora a ser monitorizados (*Richard Ericson et all*, 2000)[161]. Se anteriormente a vigilância incidia, essencialmente, sob o espaço confinado, com a supressão da dialéctica dentro/fora, com o colapso da oposição intramuros/extramuros (*Paul Virilio*, 1984) essa limitação eclipsou-se.

Dito de outro modo, metamorfose do espaço e, consequente, diluição do «espaço estriado» (i.e., dividido pelos espaços disciplinares fechados), que dá lugar ao «espaço liso e aberto» mediado pela ondulação infinita da serpente (ou, num outro escrito, captado por via da metáfora do mar com a sua ondulação permanente): se nas primeiras, como tivemos oportunidade de ver, encontrávamos o esquadrinhamento e o espaço classificatório, tendentes a «criar» indivíduos de acordo com um molde pré-concebido, nas segundas predomina – a par com uma interpenetração dos espaços – uma lógica ininterrupta de «*modulação*» flexível, descrita pelo autor como a imagem de um «[…] molde autodeformante que mudasse continuamente, de um instante para

[160] Sustentando que a empresa não cria os seus sujeitos (trabalhador, consumidor), mas, antes, o mundo no qual o sujeito existe, *Maurizio Lazzarato* fornece alguns contributos para o que pode ser considerado uma nova imagem do corpo, advogando que o «corpo paradigmático das sociedades de controlo ocidentais, não é mais o corpo confinado do trabalhador da fábrica, o louco, o doente, mas o corpo obeso (saturado com os mundos das empresas de comércio) ou o corpo anoréctico (recusa desses mesmos mundos) que observam na televisão os corpos da maioria da população mundial dilacerados pela fome, violência, sede. O corpo paradigmático da nossa sociedade não é mais um corpo mudo moldado pelas disciplinas, mas um corpo e uma alma onde são gravados signos, palavras, imagens (marcas das empresas)» (2004: 191).

[161] Dever-se-á, no entanto, salientar que estes autores apresentam alguns estudos onde é realçada a dimensão discriminatória da vigilância, i.e., segundo os mesmos não obstante se assistir a uma penetração em crescendo da vigilância nas actuais sociedades, essa penetração alastra-se de modo diferencial consoante, por exemplo, as raças. Seguindo esta lógica, talvez não seja errado acrescentar que todos somos vigiados em crescendo, mas, com objectivos distintos de acordo com o perfil associado aos indivíduos, uns com o intuito de evitar possíveis comportamentos de risco, outros com o objectivo de formatar um perfil por intermédio do qual seja possível captar os hábitos de consumo a ser respondidos instantaneamente.

outro, ou como uma peneira cujas malhas mudassem de um ponto para outro» (*Gilles Deleuze*, 1990: 241)[162]. Malha, modulação, mais do que molde, porquanto o investimento do controlo passa a visar não, primordialmente, o corpo, mas, antes, o espaço de deslocação dos corpos[163].

Não necessitando das mediações institucionais[164] e dos sistemas de vigilância associados às mesmas, neste modelo societário reticular a fisicalidade da disciplina começou gradualmente a dar lugar a sistemas de controlo muito menos conspícuos, mais gasosos[165] que flúem de uma forma dispersa (sem pontos referenciais) por intermédio de redes rizomáticas[166] onde «o olhar do capataz é suplantado pelo rastro do cartão de crédito» e/ou pelas «cinco mil câmaras de *Truman Show*», que passam a desempenhar a tarefa em tempos remotos incumbida aos «cem olhos de *Argos*». Com a «crescente digitalização de toda a experiência» (*Bragança de Miranda*, 1997; 2002-b) os muros físicos dão lugar às barreiras electrónicas[167], a jaula de ferro weberiana dá

---

[162] De acordo com *Michael Hardt* «o espaço metafórico das sociedades de controlo pode, talvez, ser melhor caracterizado por via da imagem das inconstantes areias do deserto onde as posições são continuamente movidas ou, melhor, por intermédio das superfícies lisas do ciberespaço com os seus fluxos de códigos e informação infinitamente programáveis» (1998: 32).

[163] Esta situação é exemplificada pelo autor por via das alterações ocorridas, por exemplo, na passagem da «fábrica» para a «empresa» ou, mais adequadamente, para as actuais empresas sem fábricas. Enquanto na primeira havia um salário base e prémios claramente codificados, na segunda busca-se a implementação de uma modulação contínua de cada salário inscrita num cenário de instabilidade perpétua; sobre estes aspectos, cf. *Maurizio Lazzarato* (2004).

[164] O referido não remete para o seu desaparecimento, mas, tão-somente, como já referimos, para as modificações ocorridas nas fronteiras existentes entre as instituições. Estas, outrora nítidas, vêem aumentar a sua flexibilidade, tornando-se ténues, voláteis. É neste sentido que deve ser captada a asserção de *Michael Hardt* (2000), segundo a qual as interconexões estabelecidas entre o poder e o espaço alteram-se profundamente, enquanto anteriormente predominavam limites claramente definidos entre o «dentro» e o «fora» dos espaços disciplinares, na actualidade os mesmos tendem a ser substituídos «por um jogo de graus de intensidades, de hibridismos e artificialidade (2000: 359).

[165] O referido pode ser melhor captado por via da acepção de *Paul Virilio* segundo a qual devido à natureza imaterial das ondas electromagnéticas da televigilância e do telecomando instantâneo, o controlo à distancia tem vindo a promover em crescendo a supressão das infra-estruturas materiais que, até aqui, equipavam o território (1995: 38); sobre o modo como a «proximidade mediática» contribuiu para a diminuição do valor anteriormente atribuído à «aproximação imediata», cf. *Paul Virilio* (1993).

[166] Seguindo de perto a perspectiva deleuzeana, para *Pál Pelbart* «num rizoma entra-se por qualquer lado, cada ponto se conecta com qualquer outro, ele é feito de direcções móveis, sem início ou fim, mas apenas um meio, por onde ele cresce e transborda, sem remeter a uma unidade ou dela derivar – em suma, o rizoma é uma multiplicidade» (2003: 215-216). Por sua vez, remetendo para a geografia imaterial da net, segundo a acepção de *Manuel Castells* «a rede dissolve os centros, desorganiza a hierarquia e torna materialmente impossível o exercício do poder hierárquico enquanto, de acordo com as regras morfológicas que lhe são próprias, não existirem instruções na rede que caminhem nesse sentido» (2000: 19).

[167] Ao reflectir sobre o modo como as intersecções existentes entre a arquitectura e as novas tecnologias de informação e comunicação têm vindo a alterar a paisagem citadina, *Paul Virilio* dá conta desta situação salientando o modo como a recrudescência dessas tecnologias tem vindo a modificar a experiência milenar de entrar na cidade: «enquanto em tempos entrávamos na cidade necessariamente por uma porta física, agora passamos por um protocolo audiovisual no qual os métodos de recepção e vigilância chegaram ao ponto de transformar os modos de saudação pública e de interacção quotidiana» (1984: 383).

lugar à jaula electrónica (*David Lyon*, 2003) i.e., «em termos práticos, o poder tornou-se verdadeiramente *extraterritorial*, não mais limitado, nem mesmo desacelerado, pela resistência do espaço» (*Zygmunt Bauman*, 2000: 18; cf. *Paul Virilio*, 1995).

Num contexto de experiência acelerada, deparamo-nos, em primeiro lugar, com uma temporalidade diferenciada quanto ao modo como o poder se exerce, ou seja, enquanto no disciplinar era exercido de modo descontínuo tendo por base regimes de longa duração, actualmente o controlo é de tal modo rápido, contínuo e ilimitado ao ponto de se poder falar numa monitorização meticulosa, perpétua e, cada vez mais, global da acção dos indivíduos[168] conducente à dissolução crescente das diferenças anteriormente existentes entre as esferas pública e privada[169]. Em segundo lugar, consequência do anteriormente referido, será mais correcto falar em controlo cibernético do que em controlo social ou, segundo a acepção de *Richard Jones* (2000), um controlo assente na «*digital rule*» / «monitoramento electrónico à distância», porquanto, a linguagem digital subjacente a este tipo de controlo evidencia de um modo clarividente as mutações ocorridas ao nível da identidade social. Da identidade fixada socialmente passamos a identidades múltiplas construídas artificialmente ou, radicalmente, a um sujeito sem identidade fixa. Isto é, consubstanciando-se como um mediador fundamental da recusa/acesso à informação, a mesma passa a funcionar preferencialmente (i) mais por códigos digitais constantemente activos do que pela análise de «assinaturas» ou do «número / matrícula» que identificavam o indivíduo e definiam o seu posicionamento na massa, (ii) mais por passwords do que por palavras

[168] Um exemplo, entre muitos, do que pode ser denominado uma «vigilância electrónica planetária» é o do sistema Echelon. Em funcionamento desde 1947, cobre na actualidade a totalidade do globo interceptando mais de dois milhões de mensagens (telefónicas, fax, mail…) por minuto.

[169] Na análise que faz sobre estas questões, *Zygmunt Bauman* salienta os cuidados – nem sempre presentes – com que as mesmas devem ser captadas: «muitos pensadores influentes (sendo Jürgen Habermas o mais importante deles) advertem sobre a possibilidade de que a "esfera privada" seja invadida, conquistada e colonizada pela "pública". Voltando à memória recente da era que inspirou as distopias com as de Huxley ou de Orwell, pode-se compreender tal temor. As premonições parecem, no entanto, surgir da leitura do que acontece diante dos nossos olhos com as lentes erradas. De facto, a tendência oposta à advertência é a que parece estar-se operando – a colonização da esfera pública por questões anteriormente classificadas como privadas e inadequadas à exposição pública. O que está ocorrendo não é simplesmente outra renegociação da fronteira notoriamente móvel entre privado e o público. O que parece estar em jogo é uma redefinição da esfera pública como um palco em que dramas privados são encenados, publicamente expostos e publicamente assistidos. A definição corrente de "interesse público", promovida pelos media e amplamente aceite por quase todos os sectores da sociedade, é o dever de encenar tais dramas em público e o direito do público assistir à encenação» (2000: 82-83, 46, 49; cf. 1999: 76-77). No fundo, a par do aumento da vigilância ocorre um outro fenómeno matizado por um desejo crescente – impúdico – de exibição à visão dos outros sem qualquer espécie de constrangimento. A televisão já não se limita mais somente a informar ou a distrair o telespectador, passa, também, a invadir e, por conseguinte, a expor o espaço privado; sendo tal fenómeno, igualmente, uma realidade crescente no que à Internet diz respeito.

de ordem[170]. Onde predominava a dicotomia entre o indivíduo e a massa, existem agora indivíduos digitais divisíveis, por um lado, e dados, por outro, ou seja, «já não estamos perante o par massa-indivíduo. Os indivíduos tornam-se "*dividuais*"[171], e as massas, amostras, dados, mercados ou "*bancos*"» (*Gilles Deleuze*, 1990: 242). E, embora não referido por *Gilles Deleuze*, num futuro não muito distante assistir-se-á à diminuição da importância ou, mesmo, à substituição desses elementos pela leitura de impressões digitais e/ou da íris por via de sensores laser – «sistemas de acesso biológicos» (*Richard Jones*, 2000)[172] que, em última instância, indiciarão uma mutação significativa na relação até agora mantida com o nosso corpo e deste com a técnica, pois, com a gradual imersão da última no primeiro, começa a ser posta em causa a fronteira anteriormente existente entre o *bios* e a *techné* o que, de per si, conduz a uma situação limite (*Bragança de Miranda*, 2002-b)[173]. Em suma, os alvores da nova centúria plasmam uma «vigilância que, potencializada por novas tecnologias, emerge em rede, é policêntrica e multidimensional, uma vigilância que, a par de

[170] Ao se debruçar sobre o modo como as relações face a face têm visto diminuir a sua importância comparativamente a outras formas de interacção caracterizadas pelo «desvanecimento da face», o «desaparecimento do corpo», *David Lyon* expressa essas mutações de um modo mais claro: «em tempos remotos, entre as compensações satisfatórias [para a ausência] incluíam-se a assinatura ou um selo numa carta como forma de autenticar a origem pessoal da mesma. Mas em contextos sociais modernos cada vez mais complexos, tem-se procurado encontrar novos símbolos de confiança para fazer face à ausência do visual, das extremidades ou pistas do corpo tais como o aperto de mão ou o contacto visual, entre outras» (2002: 244).

[171] Os indivíduos, anteriormente indivisíveis, são transmutados, em função dos códigos, da password, em seres dividuais visto num determinado momento poderem aceder ao sistema enquanto que, no instante imediatamente seguinte, essa possibilidade pode-lhes ser recusada. Devendo acrescentar-se que a situação agrava-se e complexifica-se exponencialmente quando, por exemplo, devido a um erro do sistema ou de quem com ele opera deixamos de ser pessoas credíveis ou de confiança para a base de dados sem que, no concreto, tenhamos feito algo para tal. A nossa hipotética inocência deixa de interessar, assumindo o sistema a nossa culpa até que a informação que o permeia elimine do nosso perfil o risco virtual anteriormente associado ao mesmo. *David Lyon* salienta este aspecto ao referir que o «enorme e, tendencialmente, crescente conjunto de meios de identificação e classificação que circulam nas bases de dados têm vindo a levantar questões relativas às semelhanças ou diferenças ou, mais adequadamente, à correspondência existente entre a pessoa digital e a pessoa do "mundo real"» (2003: 175).

[172] Deve-se assinalar a intensificação da produção legislativa no sentido de implementação de dispositivos biométricos de segurança, intensificação essa, visível com maior acuidade no pós 11 de Setembro de 2001. Apesar de não conter dispositivos biométricos (inclusos já no novo passaporte electrónico), o Cartão do Cidadão, apresentado em cerimónia oficial a 8 de Março de 2006, poderá no futuro vir a socorrer-se dos mesmos. Presentemente, com a sua implementação «visa-se» uma simplificação administrativa, designadamente por via da integração num único cartão de identificações relativas a múltiplas esferas, i.e., para além de conter uma assinatura digital, o cartão do cidadão emerge como substituto dos cartões da segurança social, serviço nacional de saúde, contribuinte, eleitor e bilhete de identidade.

[173] Para uma análise mais desenvolvida sobre este aspecto da técnica, vide último capítulo.

métodos convencionais de análise de dados, utiliza técnicas de vídeo e biométricas» (*David Lyon*, 2003: 172)[174].

Não obstante *Gilles Deleuze* não o mencionar explicitamente (o que não invalida a presença mediata desses traços ao longo do seu discurso), no quadro das suas reflexões surgem algumas leituras que, pela sua radicalidade, pessimismo podem, até certo ponto, ser consideradas excessivas. De entre as mesmas, podemos salientar a perspectiva de *Kevin Robins et all* (1999). Segundo estes autores a «máquina panóptica» emerge como uma figura central para a compreensão das modalidades de poder mediadoras da actual sociedade de informação, uma sociedade mais transparente e, por isso mesmo, considerada potencialmente mais disciplinada. Seguindo esta lógica, defendem, então, que a «revolução informacional» ao permitir um aumento das capacidades do controlo sustentadas na visão, acabou por propugnar uma extensão massiva dos princípios inerentes ao panóptico de *Jeremy Bentham*. As novas tecnologias de informação e comunicação acabaram, no fundo, por facilitar a realização do sonho benthaminiano: essas tecnologias socorrem-se do «mesmo mecanismo de poder e controlo, mas, agora libertas dos constrangimentos arquitecturais do protótipo benthaminiano de pedra e tijolo. Devido à revolução informacional não só a prisão e a fábrica, mas a totalidade social passará a funcionar como uma máquina hierárquica e disciplinar» (*Kevin Robins et all*, 1999: 120; 122).

Esta perspectiva entronca nas análises desenvolvidas, desde os inícios dos anos 90, por um dos pioneiros desta linha, estamos a referir-nos nomeadamente a *Mark Poster* (*apud Zygmunt Bauman*, 1998; *David Lyon*, 1994)[175] e ao que este autor, remetendo para as bases de dados, denomina de «superpanóptico» ubíquo (ou, segundo outras leituras, «panóptico electrónico») que, em última instância, evidenciando uma desinstitucionalização e disseminação societal do panóptico foucaultiano, plasmaria «um sistema de vigilância sem paredes, janelas, torres ou guardas». A argumentação posteriana, sustenta-se no facto de toda e qualquer acção por nós realizada tendo por base a utilização da televisão por cabo, do telemóvel, do cartão electrónico e/ou os indistintos percursos na Web, deixar para traz «pegadas

[174] Deve ser sinalizada uma diferença entre ambas as técnicas. Enquanto a primeira pressupõe a existência de alguém que, posteriormente, poderá (ou não) visionar o que foi filmado, a segunda, por sua vez, dispensa essa ulterior presença e, devido a essa pequena grande nuance, transmuta-se em algo de muito mais assustador. Explicitando, de acordo com a interpretação de *Paul Virilio* (2001), a mesma plasma o que o autor denomina de «a *máquina de visão*», um objecto inanimado com capacidades para ver por si próprio, possibilitando, em última análise, uma «visão sem um olhar».

[175] Para uma análise sinóptica de alguns autores próximos desta perspectiva, cf. *David Lyon* (1994).

digitais», um rastro tal-qualmente o do caracol[176], rastro esse que, ao ser compilado, armazenado e processado em maciças bases de dados (dando, por consequência, lugar à construção de um perfil dos nossos movimentos)[177], conduz, não a um controlo coercivo, mas, antes a uma sujeição – ainda que não intencional – *voluntária*[178] à vigilância informática. Vigilância essa que, em última instância, se exerce, não tanto sobre os corpos em si (como anteriormente), mas, sobre uma «representação digital dos corpos» ou, se assim o preferirmos, sobre «corpos descorporificados» (*Richard Ericson et all*, 2000), sob o «corpo pós-orgânico», i.e., o «corpo digitalizado, virtualizado, imaterializado, reduzido a uma combinatória de elementos finitos e recombináveis segundo uma plasticidade ilimitada, e o que outros chamaram da conquista de um corpo-sem-orgãos» (*Pál Pelbart*, 2003: 46).

Vários são os autores (*Zygmunt Bauman*, 1998, 2000; *Richard Ericson et all*, 2000; *Richard Jones*, 2000; *David Lyon*, 1994, 2002, 2003) que, a despeito de concordarem com alguns traços do diagnóstico, se distanciam da ideia de nos

[176] No caso da Internet tornado possível por intermédio das *cookies* (etiquetas de software) enquanto mecanismo de rastreamento dos nossos percursos, surfs na rede, cujo objectivo último reside na tentativa de modular surfs futuros. O simples clicar de um link dá azo ao registro dos nossos gostos e, por consequência, à construção do nosso perfil. É neste sentido que o ciberespaço, dado implicar o rastreamento de todo e qualquer movimento nele efectuado permitindo, por consequência, a localização, o cartografar contínuo desses movimentos indistintos, deve ser captado como «espaço de controlo». Para dar um exemplo, entre muitos outros, no nosso caso concreto deparamo-nos frequentemente com sugestões de que outros internautas que compraram o livro que nós pretendemos comprar, compraram, também, um determinado título ou, ainda, quando a temática/autor da nossa pesquisa se altera periodicamente, também, «misteriosamente» as sugestões são actualizadas no sentido de acompanhar os novos interesses; mais concretamente, em Março de 2006, por exemplo, recebemos um mail da Amazon inglesa, onde era feita referência a um livro por nós adquirido dois anos antes, sem que desde a data de tal aquisição tivéssemos efectuado qualquer compra nessa livraria virtual: «we've noticed that customers who have purchased *Diagnosis in Social Work: New Imperatives* by Francis J. Turner have also ordered *Foundations of Evidence-Based Social Work Practice* by Albert R. Roberts. For this reason, you might like to know that this book is now available»; logicamente, isto não acontece por acaso, visto existirem empresas que se dedicam em específico a este tipo de acção, podendo-se referir o caso da *Engage*, uma empresa que possui uma base de dados sobre o perfil detalhado dos surfs de mais de 30 milhões de internautas (*David Lyon*, 2003). Um outro exemplo chega-nos dos EUA onde, em 2005, *Robert Petrick* foi acusado de assassinar a sua esposa em 2003, acusação essa sustentada em grande parte no histórico de pesquisas ínsito nos 12 computadores que possuía em casa. O corpo da sua esposa foi encontrado a boiar num lago da cidade de Raleigh, capital do estado da Carolina do Norte e, neste sentido, como provas a acusação apresentou as pesquisas efectuadas por *Robert Petrick* alguns dias antes do desaparecimento da sua esposa, designadamente (i) sobre níveis de água do lago, correntes e lugares com tráfego de barcos e (ii) no motor de busca Google as palavras «pescoço», «quebrar» e «segurar» (vide URL: http://www.wral.com/news/5287261/detail.html).

[177] Segundo a acepção de *Kevin Robins et all* «o trabalhador, consumidor, comunicador electrónico é constantemente scaneado e as suas necessidades/preferências/actividades são entregues como informação às agências, instituições situadas no coração da rede» (1999: 122).

[178] *Antonio Negri et all* fala em mecanismos de dominação cada vez mais «democráticos» levados a cabo por máquinas num duplo investimento do cérebro e do corpo (sistemas de comunicação, redes de informação, sistemas de protecção e segurança social, actividades de enquadramento), conduzindo a que: «os comportamentos de integração e de exclusão social próprios do poder são assim cada vez mais interiorizados pelos próprios sujeitos» produzindo, em última análise, o que os autores denominam de «alienação autónoma» (2000: 40).

encontrarmos perante uma radicalização, reforço ou, quiçá, um refinamento (i) tanto dos temores adstritos ao Grande irmão de *George Orwell* (preocupado primordialmente com a manutenção de um controlo social hierarquizado), (ii) como do panóptico foucaultiano, sendo este ponto de vista justificado com base nas dissimilitudes existentes entre os distintos modelos de vigilância. Embora salientando o facto de ambos os modelos conterem pistas importantes para as análises actuais, consideram que os mesmos ao serem capturados como totalidades se consubstanciam como imagens inapropriadas da experiência actual[179], pois, não nos poderemos esquecer que «a crise do disciplinar é justamente a culminação de algo que, em profundidade, determinava o panóptico» (*Bragança de Miranda*, 2003: 81). Não descurando, igualmente, as novas estratégias, cada vez mais em voga na experiência actual, onde o controlo surge mascarado de sedução (a vigilância passa a abranger, também, a esfera do consumo)[180], a auto-monitorização do corpo e da acção do mesmo, intervenções preventivas e/ou de antecipação com o intuito de gestão dos riscos[181], entre outras, para *Zygmunt Bauman* (1998, 2000), por exemplo, as diferenças são visíveis a vários níveis: (i) para além de não ser mais exigida a co-presença espacial do vigilante e do vigiado[182], (ii) contrariamente aos intentos

[179] Referindo-se não só, mas também ao modelo orwelliano, *David Lyon* (1994) dá conta desta situação – «as coisas mudaram desde os tempos de Orwell, e o consumo para as massas emergiu como nova realidade inclusora. […] Qualquer um que deseje capturar a natureza da vigilância contemporânea terá de tomar isso em consideração. Enquanto, para Orwell, a maior ameaça provinha do Estado, na actualidade a vigilância dos consumidores levanta uma série de novas questões para as quais ainda é necessário encontrar as respostas analíticas e políticas adequadas. Um ponto de vista perfeitamente plausível seria o de que nas condições contemporâneas, o consumo age como um meio significativo de manutenção da ordem social, deixando às velhas formas de controlo e vigilância a tarefa de lidar com os resíduos não consumidores».

[180] Será no âmbito desta dimensão que, de acordo com *David Lyon* (1994), talvez possamos encontrar um dos traços distintivos mais importantes entre o controlo punitivo/coercivo característico do passado e as formas de controlo mais subtis predominantes na actualidade, ou seja, contrariamente aos primeiros a imperceptibilidade das últimas advir-lhe-ia em grande parte do facto de funcionarem por via da «criação de condutas comportamentais desejadas». Evidenciando um ponto de vista similar, *Maurizio Lazzarato* advoga que a obra do cineasta italiano *Pier Paolo Pasolini* consubstancia um bom exemplo de como a televisão encetou uma transformação antropológica dos jovens italianos, transformação essa, onde são visíveis os novos moldes do exercício do poder: «[…] a televisão actua à distância: opera mais pelo exemplo, do que por via da disciplina, imitação ou constrangimento. É uma condutora de comportamentos, uma acção sobre uma possível acção» (2004: 191).

[181] Uma ideia a ser desenvolvida posteriormente, mas que, desde já, gostaríamos de assinalar é-nos fornecida por *Richard Ericson et all* – «a junção (face a face ou por intermédio de mediação electrónica) de trabalhadores sociais, profissionais de saúde, polícia e educadores, para analisarem o estado de um indivíduo "em risco", combina o conhecimento cumulativo deduzido dos sistemas de vigilância de perfis de risco específicos de cada uma dessas instituições» (2000: 611; *David Lyon*, 2003).

[182] Sobre este aspecto, cf. também *Bragança de Miranda* (2003). Referindo-se em específico à esfera do trabalho, de acordo com a acepção de *Antonio Negri et all* «[…] as redes computorizadas e as tecnologias de comunicação internas aos sistemas de produção permitem o controlo alargado dos trabalhadores a partir de pontos geograficamente distantes» (2000: 330). Igual opinião é advogada por

subjacentes ao panóptico (máquina de disciplina, uniformização, repartição, imobilização, fixação a um lugar), os dispositivos actuais (matizando relações de poder pós-panópticas ou, socorrendo-se da terminologia de *Thomas Mathiesen*, sinópticas)[183] visam seleccionar, separar, mobilizar, credibilizar[184]. O problema não é mais o de evitar a fuga, mas o de impedir a entrada (a espaços, informação) dos indesejados – «exclusão electrónica»[185], pois o recurso aos «bancos de dados» tem como intuito último «[…] garantir a confirmação pelos arquivos da "credibilidade" das pessoas listadas, sua confiabilidade como clientes e *eleitores*, e que os incapazes de escolha sejam peneirados antes que causem danos ou se desperdicem recursos; com efeito, *ser incluído* no banco de dados é a condição primordial da "credibilidade" e este é o meio de acesso à "melhor oportunidade local"» (1998: 58). Em suma, tendo presente que a «vigilância tem vindo a contribuir em crescendo para o reforço e a reprodução das divisões sociais» (*David Lyon*, 2002: 242; 2003: 166), o que passa a ser verdadeiramente relevante para o indivíduo virtual são as possibilidades de acesso/restrição permitidas/impostas, entre outras modalidades, pelo *Personal Identification Number* / P.I.N. (*Richard Jones*, 2000), podendo-se, portanto, afirmar que «em termos de acesso a telemática substitui a porta de entrada. O som das portas dá lugar ao ruído dos bancos de informação e aos ritos de passagem de uma cultura técnica cujo progresso é mascarado pela imaterialidade das suas partes e das suas redes» (*Paul Virilio*, 1984: 383).

A partir do exposto, *Zygmunt Bauman* identifica uma terceira dissimilitude para com o panóptico, pois, para todos aqueles «incluídos», considerados «credíveis» (logicamente, uma minoria), o banco de dados ao ser instaurado como «veiculo de mobilidade» confere um novo tipo de liberdade, na medida em que, «quanto mais informação sobre você contenha o banco de dados, mais livremente você poderá se

---

David Lyon, para quem «um sistema centralizado de vigilância – o arquétipo do medo moderno – torna-se desnecessário quando as bases de dados se encontram ligadas em rede» (2003: 168).

[183] Caracterizando-se pela vigilância dos muitos em relação aos poucos, é um dispositivo que funciona, sem necessitar de recorrer à coerção, por via da sedução, aculturação, comunicação, distracção.

[184] Para uma leitura similar, cf. *Michael Hardt* (1998).

[185] Embora num primeiro momento o «retirar de privilégios de acesso» como meio de punição possa, na actualidade, ainda ser associado a uma sanção menor, este tipo de estratégias têm vindo a aumentar gradualmente não só, mas também na esfera da educação e à medida que se assiste «a um aumento da distribuição electrónica de materiais didácticos, catálogos de bibliotecas, das bases de referências de jornais, dos fóruns de discussão estudantis, a restrição de acesso aos mesmos pode ser considerada uma medida punitiva mais grave» (*Richard Jones*, 2000: 17).

movimentar» (1998: 59)[186]. Falamos em minoria porque, de facto, muitos são aqueles que não são aceites, que não passam nos «checkpoints» que pululam o espaço[187], que, perante a mobilidade generalizada, são condenados ao sedentarismo (podendo-se, quiçá, falar num apartheid técnico). Daí o autor, num texto escrito alguns anos antes, falar numa liberdade, simultaneamente, truncada, desqualificada (e, acrescentamos nós, contingente porque circunstancial), visto reduzir-se «[…] à opção de consumo. Para desfrutá-la, é preciso antes de mais nada ser um consumidor. Essa condição preliminar deixa milhões de fora. Como em toda a era moderna, no mundo pós-moderno a pobreza desqualifica. A liberdade, na sua nova interpretação de mercado, é um privilégio como nas versões antigas» (*Zygmunt Bauman*, 1991: 289-290; *Kevin Robins et all*, 1999: 125-126).

Na sequência do quadro traçado, ao regressarmos novamente a *Gilles Deleuze*, constatamos que o seu discurso é permeado por algum pessimismo quanto ao futuro, pessimismo esse, vislumbrável designadamente por via do advogar de uma agudização das possibilidades de resistência. No fundo, a questão a ser respondida era a de saber como resistir sem cair nas malhas de um controlo, de per si, quase imperceptível?[188] Por outras palavras, em sua opinião, apesar de as tecnologias disciplinares separem os corpos tendo em vista a maximização da sua docilidade e utilidade, simultaneamente, propugnavam a acumulação dos corpos num mesmo espaço, acumulação essa que ao traduzir-se em coexistência física favorecia, em última instância, a emergência de acções de contracorrente; a coexistência física era o que, no fundo, fortalecia os movimentos anti-disciplinares. Na actualidade, no

[186] Tomando por base as dimensões de fixação e de mobilidade que, até certo ponto, servem para estabelecer uma distinção, por mínima que seja, entre o disciplinar e as novas modalidades de vigilância, será interessante notar que *Michel Foucault*, no curso ministrado em 1977/1978 – «*Sécurité, Territoire, Populacion*», se socorreu das mesmas com o intuito de assinalar algumas diferenças quanto ao modo de funcionamento das tecnologias disciplinares e os mecanismos de segurança subjacentes a uma tendência em direcção à constituição de uma «sociedade securitária». Isto é, enquanto a disciplina operaria, essencialmente, por via do confinamento, encerramento, estabelecendo claramente os limites e as fronteiras, a segurança preocupava-se, preferencialmente, com a organização da circulação, com a separação entre a boa e a má circulação. Buscando maximizar a primeira e minorar a segunda, pretendia, no fundo, a eliminação de toda a circulação considerada perigosa (para uma análise mais aprofundada destas questões, cf. capítulos IV e V).

[187] Segundo a acepção de *Paul Virilio*, não obstante o desaparecimento das portas enquanto obstáculo à entrada, face à infinidade de rupturas nas muralhas, a cidade vê-se obrigada a encontrar novas barreiras «ainda que menos evidentes do que as da antiguidade, elas são igualmente efectivas, repressivas e segregacionistas» (1984: 384). O que é controlado, não é tanto o indivíduo, mas o seu «direito de passagem» por limiares de pontos-chave disseminados pelo espaço.

[188] Num pequeno ensaio escrito em 1975 – «*The Limits of Control*» –, *William Burroughs* salienta a importância (dado residir aí uma das razões de ser da sua potência) das interconexões existentes entre o controlo e o disfarce, afirmando que «um dos traços principais do controlo, é o de ocultar aos controlados as verdadeiras intenções dos controladores».

entanto, assiste-se à implementação de estratégias visando o esboroar de causas comuns e a sua substituição por interesses egoísticos, competição, estratégias essas visíveis nomeadamente na esfera do trabalho onde as empresas não param de «[…] introduzir uma rivalidade inexpiável como sã emulação, excelente motivação que opõe os indivíduos entre si e atravessa cada um deles, dividindo-o em si próprio» (*Gilles Deleuze*, 1990: 241).

Face a este diagnóstico, opõe-se à ideia – genericamente aceite – da comunicação enquanto possibilidade de resistência, i.e., vaticinando o apodrecimento da palavra e/ou da comunicação, de acordo com a perspectiva deleuzeana, a via possível para enfrentar esta situação não passaria pelo acesso à palavra daqueles que dela eram excluídos, mas, antes, por uma operação no sentido de um *acto de resistência* como contra-informação criativa, ou seja, pela criação de «vacúolos de não-comunicação, interruptores, a fim de escapar ao controlo» (*Gilles Deleuze*, 1990: 235; 1987)[189]. Este ponto de vista podendo, em princípio, ser considerado paradoxal, ganha alguma coerência a partir do momento em que o conectamos com o modo como *Gilles Deleuze* (1987) captava o conceito de comunicação, ou seja, como sendo a transmissão e/ou propagação de uma informação, não sendo esta, por sua vez, nada mais do que um conjunto de palavras de ordem[190]. Isto é, a livre circulação da informação – captada enquanto sistema de controlo – conduziria, necessariamente, à circulação de palavras de ordem ou, o que vai dar ao mesmo, ao nos informarem faziam-no com o intuito de nos dizerem o que «julgam que devemos crer». O referido não invalida, no entanto, a esperança do autor, esperança essa tornada possível por via da activação do acontecimento a ser levada a cabo por cada um de nós ou, mais precisamente, pela nossa crença, i.e. segundo as suas próprias palavras, «*acreditar no mundo*, é isso o que mais nos falta; perdemos completamente o mundo, desapossaram-nos dele. Acreditar no mundo é também suscitar acontecimentos, ainda que pequenos, que escapem ao controlo, ou fazer nascer novos espaços-tempos, ainda que de superfície ou volume reduzidos» (1990: 236-237, sublinhado nosso).

Mau grado a importância das análises deleuzeanas, pensamos, no entanto, ser necessário capturar as mesmas com alguma prudência. Desde logo, tal como *Michel*

[189] De acordo com *Bragança de Miranda* (1997), a problematicidade desta proposta reside no facto de as possibilidades de resistência por ela permitidas serem exteriores à política o que, de per si, complexifica grandemente o alcance dos seus objectivos, ou seja, a luta contra o controlo.

[190] Pensamos ser possível estabelecer uma certa similitude entre esta leitura e as reflexões desenvolvidas por *William Burroughs* (1975) onde «as palavras» emergem como sendo os «principais instrumentos de controlo».

Foucault pedia cautelas relativamente às suas análises, salientando que ao referir-se às «sociedades disciplinares» não pretendia com isso significar a existência estrita de «sociedades disciplinadas», também as análises deleuzianas relativamente às «sociedades de controle» devem ser, essencialmente, captadas (abstraindo a sua radicalidade) como uma tentativa de sinalização de algumas das mutações complexas actualmente em curso. Esta não parece ser, no entanto, a perspectiva do próprio autor o que, de per si, justifica desde logo uma certa crítica a alguns dos pressupostas sustentadores dessas mesmas análises.

Em nossa opinião, um aspecto a salientar é o de as questões em análise serem mediadas por processos ambíguos, não se devendo, portanto, cair no erro, não só, mas também deleuzeano, de salientar única e exclusivamente as dimensões negativas do processo, pois, muito do nosso bem-estar e segurança quotidianos dependem das tecnologias de vigilância existentes. Tal qual face de Janus, os fluxos negativos (medo da perca da privacidade) são acompanhados a par por fluxos positivos (aumento da sensação de segurança), ou seja, o processo, simultaneamente, cria desvantagens palpáveis, mas, também propugna benefícios genuínos e aumenta as oportunidades. Dito de outro modo, as interacções mediadas pela técnica[191] ao exigirem novas credenciais, propugnam a emergência dessa dupla face, visto «os meios para a manutenção da confiança entre estranhos serem, simultaneamente, os meios por via dos quais os detalhes da vida quotidiana são rastreados. A privacidade produz vigilância que, segundo se diz, ameaça essa mesma privacidade» (*David Lyon*, 2002: 245)[192].

Tomando por base o supra referido, buscar-se-á, então, seguidamente campear – de um modo necessariamente sinóptico – alguns aspectos da leitura deleuzeana eivados, até certo ponto, de alguma problematicidade. Seguindo de perto *Bragança de Miranda*, um aspecto a ser questionado prende-se com a afirmação taxativa de na actualidade o controlo emergir enquanto forma de dominação predominante que teria

[191] Devendo-se assinalar que as tecnologias de informação/comunicação e de um modo genérico toda a tecnologia apesar de «não ser a causa da transformação é, no entanto, o meio indispensável. E, de facto, é o que consubstancia a novidade histórica desta transformação multidimensional» (*Manuel Castells*, 2000: 14; *David Lyon*, 2002).

[192] Será neste sentido cada vez mais fluido que deverá, então, ser captada a asserção segundo a qual «a privacidade na actualidade é menos uma linha traçada na areia por de traz da qual a transgressão não é permitida, do que um espaço inconstante de negociação onde a privacidade é trocada por produtos, melhores serviços ou transacções especiais» (*Richard Ericson et all*, 2000: 616). Resta acrescentar que, infelizmente, nem sempre a diminuição da privacidade é acompanhada de um aumento de segurança, pelo contrário, por vezes, em troca de uma privacidade menor oferecem-nos maior insegurança.

substituído, superado a vigilância, «[…] como se "tecnologias sociais" se fossem sucedendo na história, abolindo-se sucessivamente» (*Bragança de Miranda*, 2003: 83). Destarte, ao separar claramente dois modelos societários que, praticamente, possuem pontos de intersecção entre si, *Gilles Deleuze* simplifica algo que é complexo visto as «sociedades de controlo» não serem facilmente distinguíveis de formas anteriores de dominação (*Bragança de Miranda*, 1998).

Como pensamos ser admissível concluir a partir das exegeses por nós desenvolvidas, talvez seja mais adequado asseverar que a experiência actual mescla as duas formas de dominação, visto ser possível identificar traços que indiciam tanto estratégias de vigilância reestruturadas, como novos fluxos de controlo. Será neste sentido que deve ser captada a advertência de *Maurizio Lazzarato*, segundo a qual «seria demasiado generoso pensar que, nas nossas sociedades capitalistas, tudo o que ocorre se deve […] à modulação dos cérebros e à captação da memória e da atenção. A sociedade de controlo também integra os "velhos" *dispositivos* disciplinares» (2004: 191)[193]. Mais ainda, partindo do pressuposto que «nenhuma tecnologia social se perde» (*Bragança de Miranda*, 2003), o que se constata é que ultimamente se tem vindo a assistir a uma difusão em crescendo de estratégias de vigilância reestruturadas, difusão essa propugnada, potencializada pelas capacidades libertadas pelas «infra-estruturas de informação» (*David Lyon*, 2002); em última análise, este processo conduz a que, «mais do que vigiar-se um local ou um grupo estaria a desenvolver-se uma "vigilância geral", que coincide inteiramente com uma certa potência da técnica[194]. Essa vigilância absoluta dispensaria o seu esquema clássico, nem vigilantes, nem vigiados, nem espaço de vigilância. Mas uma vigilância instantânea, que se realiza em cada ponto, em cada momento» (*Bragança de Miranda*, 2003: 84). Seguindo este raciocínio, poder-se-á, então, afirmar, que a não captação clara das mutações ocorridas no «esquema da vigilância» em paralelo com a radicalidade subjacente às teses foucaultianas é que se encontrariam na base de um

[193] Comungando deste ponto de vista, também para *Antonio Negri et all* «a transição para a sociedade de controlo de maneira nenhuma significa o fim da disciplina, de facto o exercício imanente da disciplina – quer dizer, a autodisciplina dos sujeitos, a infiltração incessante da lógica disciplinar no interior das subjectividades – alcança uma extensão mais generalizada ainda na sociedade de controlo» (2000: 365).

[194] Num outro texto, esta potência é explicitada por via das transmutações ocorridas ao nível do papel adstrito à técnica, visto ter deixado «de ser um simples instrumento racional, um "meio", para afectar crescentemente a própria constituição da experiência contemporânea. Praticamente não existe nenhum sector que não esteja a ser mobilizado, ou requisitado, tecnicamente» (*Bragança de Miranda*, 2002-b: 8).

discurso onde o controlo (sendo confundido com a vigilância) emerge com uma «intensidade dramática», quando, de facto, o que a experiência permite vislumbrar é a preponderância crescente de uma vigilância agora liberta dos poderes que a enquadravam, ou seja, «tudo indica que a experiência contemporânea está a sofrer os efeitos de uma crescente independência dos processos de controlo e, em geral, da "técnica", relativamente à política, obscurecendo esta» (*Bragança de Miranda*, 2003: 80).

Assim sendo, se concordarmos em nos distanciar de uma visão onde o controlo, por tão disseminado, emerge como algo a que é impossível escapar, mais facilmente compreenderemos que o exigido pela urgência da situação actual – é aí que tudo se joga – é uma acção política que tenha por substrato a «luta contra o controlo, contra o imaginário do controlo», sem que daí resulte concomitantemente um reforço desse mesmo controlo (*Bragança de Miranda* 1997: 177). Pois, como nos adverte *William Burroughs* (1975), o controlo tem de ter resistência. Se a eliminação desta ocorresse, o controlo perderia todo o seu sentido, visto terem sido eliminados os objectos sobre os quais ele teria possibilidades de ser exercido, ou seja, «sem a existência de oposição, o controlo converter-se-ia numa proposição sem sentido», dado que se os intentos do controlo fossem realizados na sua plenitude nada mais restaria para ser controlado porque essa mesma realização teria implicado necessariamente o desaparecimento do humano.

4.1 – As Potencialidades Biopolíticas face aos Biopoderes do Império

> «The globalisation that we are currently living is not only extensive (delocalisation, global market) but also intensive: it involves cognitive, cultural, affective and communicative resources (the life of individuals) as much as territories, genetic heritage (plants, animals, and humans), the resources necessary to the survival of the species and the planet (water, air, etc). It is about putting life to work»
>
> (*Maurizio Lazzarato*, 2004).

Na esteira das análises de *Michel Foucault* e *Gilles Deleuze*, gostaríamos seguidamente, para terminar este capítulo, de fazer uma breve menção aos olhares endereçados por *Antonio Negri* e *Michael Hardt* sobre a actualidade. Tomando como ponto de referência os trabalhos dos autores franceses, é possível de assinalar pontos de intersecção significativos com (i) as cogitações desenvolvidas por *Michel Foucault* relativamente aos biopoderes e (ii) as exegeses deleuzeanas conexas com as mediações presentes na «transição» das sociedades disciplinares para as sociedades de controlo. Bebendo nestes autores referem, então, serem as suas análises de extrema importância para a compreensão das tendências[195] – sobrevalorizadas em nossa opinião – actualmente existentes em direcção à formação, estruturação de um novo quadro político onde, em consequência de um desvanecimento em crescendo da soberania nacional, estão a surgir novos mecanismos de poder denominados pelos autores de «poder imperial».

Comungando parcialmente[196] das exegeses deleuzeanas por nós desenvolvidas anteriormente, também, para estes autores, a sociedade disciplinar – característica da «primeira fase de acumulação capitalista no seu conjunto» – foi dando lugar (no entremeio do processo decorrente entre ocaso da modernidade e o surgimento do pós-moderno) a um novo *modus operandi* do poder típico das sociedades de controlo, quer dizer, a um modelo societário onde os «[…] mecanismos do domínio exercido se

[195] Com o intuito de refutar as críticas de falta apresentação de dados empíricos em abono das teses defendidas, *Antonio Negri* e *Michael Hardt* argumentam que ao falarem em tendências, a sua preocupação prima não é a de mostrar a predominância das mesmas em termos quantitativos (*Antonio Negri et all*, 2004).

[196] Como teremos oportunidade de verificar, as afinidades entre ambos os discursos, não invalidam a presença de um distanciamento quanto às possibilidades de resistência e ao modo de operacionalização das mesmas.

tornam cada vez mais "democráticos", cada vez mais imanentes ao campo social, difundindo-se no cérebro e no corpo dos cidadãos» (*Antonio Negri et all*, 2000: 40)[197]. Destarte, não se encontrando mais localizado no aparato estatal, os efeitos do biopoder, anteriormente parciais (e aos quais se encontrava associada uma resistência individual), vão-se totalizar na sociedade de controlo[198] e criar novas subjectividades. O poder ao «tomar de assalto a vida», acaba por penetrar completamente as «consciências e os corpos dos indivíduos, ao ponto de se ocupar deles e de os organizar na totalidade das suas actividades» (*Antonio Negri et all*, 2000: 41). Isto é, segundo a acepção dos autores, neste modelo societário, a totalização do controlo exercido pelo poder sobre os corpos e as mentes conduz à elisão das mediações anteriormente existentes entre o poder e as subjectividades e, por consequência, a que o «poder sobre a vida» atinja dimensões nunca antes experienciadas: «o biopoder é um outro nome da subsunção real da sociedade sob o capital, e, como ela, sinónimo de ordem produtiva globalizada» (*Antonio Negri et all*, 2000: 399)[199]. Com isto não pretendem, no entanto, afirmar que nos encontramos em face de um processo unidimensional potencialmente totalitário. Consequentemente, a despeito de assinalarem a importância das análises foucaultianas para a percepção do modo de funcionamento dos mecanismos de poder imperiais, elas vão ser retomadas criticamente por *Antonio Negri* e *Michael Hardt*. Criticamente, porque, para além de demonstrarem algumas reticências relativamente ao pessimismo mediador das mesmas, concluem serem essas análises insuficientes para dar conta da realidade actual, dada a sua incapacidade para apreender «a dinâmica real da produção na

---

[197] Do enunciado não deve, no entanto, deduzir-se a existência de uma similitude de leituras, pois, como já anteriormente assinalado, *Antonio Negri*, contrariamente a *Gilles Deleuze*, não advoga uma transição pura, mas, antes, a existência de uma mescla de distintas formas de dominação na experiência actual. Por conseguinte, socorrendo-se das mutações ocorridas na esfera do trabalho, assinala a coexistência de ambas na actualidade: «a disciplina é o que, na época contemporânea, cobre todo o tecido social por intermédio da taylorização do trabalho, dos modos fordistas de estímulo ao consumo e controlo salarial do consumo, até se organizar nas modalidades macroeconómicas das políticas keynesianas. O controlo, por sua vez, remete para o governo das populações por meio de dispositivos que abarcam colectivamente o trabalho, o imaginário e a vida. Actualizando o discurso, podemos afirmar que a passagem da disciplina ao controlo é visível na actualidade por via da passagem do *fordismo ao pós-fordismo*» (2003-b: 84-85).

[198] Não obstante o «carácter construtivo» consubstanciar a dimensão essencial do biopoder, o seu «carácter destrutivo» não deve ser menosprezado, porquanto, no seu sentido mais negativo, «o biopoder detém não só o poder da destruição em massa da vida, […] mas também o da violência individualizada. Na sua forma extrema de individualização, o biopoder transforma-se em tortura» (*Antonio Negri et all*, 2004: 32).

[199] Funcionando em estreita proximidade com o capital, à medida que este se estende a todos os lugares, também a lógica do biopoder se propaga promovendo a elisão do seu exterior (*Antonio Negri et all*, 2004).

sociedade biopolítica» (*Antonio Negri et all*, 2000: 45). Noutros termos, para estes autores, *Michel Foucault* mostra-se insuficiente, porque, ao valorizar, essencialmente, a totalização dos efeitos do biopoder, não dá conta das fragilidades inerentes a esse processo[200], fragilidades essas, que permitem a abertura de novas possibilidades de insurreição.

Destarte, o superar destas lacunas só será viável por intermédio de uma análise que busque captar «[…] os meios e as forças de produção da realidade social, bem como as subjectividades que a animam» (*Antonio Negriet all*, 2000: 39). Uma análise onde, em consequência, contrariamente a *Michel Foucault* (que, de um modo genérico, utilizou indiferenciadamente ambos os conceitos)[201], a biopolítica seja dissociada do conceito de biopoder[202], porque, o uso indiferenciado dos conceitos condiciona a apreensão das possibilidades de resistência que vão surgindo ao longo do processo de totalização dos efeitos do biopoder[203]. Por outras palavras, a captação dessas possibilidades, a apreensão da vida enquanto espaço de contrapoder, só será viável a partir do momento em que se proceder a uma politização do conceito de biopolítica, politização essa, realizada por via da transmutação e, conseqüente, apreensão da biopolítica como agente subversivo do biopoder. Como dizendo respeito à «potencia da vida» que se rebela contra «o poder sobre a vida», «[…] como a capacidade inerente à vida de resistir ao biopoder, capacidade essa que, no fundo, explicita a potência da vida (capacidade de criação, invenção, produção, subjectivação) face aos investimentos poder» (*Antonio Negri*, 2002: 63)[204].

---

[200] Pessoalmente, pensamos que, não obstante a sua mediaticidade, esses traços se encontram presentes no discurso foucaultiano, só que, infelizmente, *Michel Foucault* não teve tempo para os desenvolver tanto quanto, muito provavelmente, desejaria. No mesmo sentido caminha a interpretação de *Pál Pelbart* ao afirmar que, desde muito cedo, *Michel Foucault* «intuiu que aquilo mesmo que o poder investia prioritariamente – a vida – era precisamente o que doravante ancoraria a resistência a ele, numa reviravolta inevitável» (2003: 13; 82-83).

[201] Para se fazer justiça, dever-se-á afirmar que o termo biopolítica emerge de um modo esparso no discurso foucaultiano, pois, o seu objectivo primo era a análise do modo como os biopoderes se foram plasmando pelo corpo social. Neste sentido, não descurando a assimilação estabelecida pelo discurso foucaultiano entre as noções de biopolítica e biopoder, a primeira pode ser melhor captada como o conjunto que engloba os diversos biopoderes.

[202] Neste sentido, «fala-se biopoder quando o Estado exerce o seu domínio sobre a vida por via das suas tecnologias e dispositivos; pelo contrário, fala-se de biopolítica quando a análise crítica da dominação se faz a partir do ponto de vista das experiências de subjectivação e de liberdade […, i.e., quando se toma em consideração] os espaços onde se desenvolvem as relações, lutas e produções de poder» (*Antonio Negri*, 2003-b: 86-87).

[203] Segundo a acepção de *Antonio Negri* a fragilidade mediadora de todo o processo reside no facto de «quando o capital investe a vida inteira, a vida revela-se como resistência» (2004: 235).

[204] Com este passo, a vida, sendo reequacionada em novos moldes, «deixa de ser definida apenas a partir de processos biológicos que afectam a população, e passa significar uma virtualidade molecular da multidão, energia a-orgânica, desejo, poder de ser afectar e ser afectado. Ou seja, inclui a sinergia

Em suma, ao defenderem a necessidade de uma biopolítica afirmativa que, produzindo subjectividade, potencie o sujeito, dão conta não só da realização total do poder enquanto biopoder no Império, mas também da potência contida nos corpos e nas mentes, ou seja, o facto de estes se consubstanciarem como um locus de opressão, não invalida o extravasar da potência por eles contida e, por conseguinte, a sua emergência enquanto propulsores de emancipação e libertação. Em epítome, a par do poder *sobre* a vida (biopoder), há que valorizar, positivamente, o poder *da* vida (biopotência). Descontando o extremo optimismo mediador de todo o discurso, pensamos ser este um dos pontos mais positivos da perspectiva negrihardtiana, visto, não obstante sinalizarem a totalização do biopoder sobre a vida, nos legarem uma réstia de esperança por intermédio das potencialidades biopolíticas, quer dizer, independentemente de o Império plasmar uma sociedade mundial de controlo, advogam a possibilidade de lutar e, por consequência, escapar a esse mesmo controlo. A definição do Império como regime biopolítico implica, no fundo, um duplo sentido: «significa reconhecer que nele o poder sobre a vida atinge uma dimensão nunca vista, mas por isso mesmo nele a potência da vida se revela de maneira inédita» (*Pál Pelbart*, 2003: 83).

A perspectiva negrihardtiana, instigante e, até certo ponto, polémica[205], é desenvolvida de um modo mais aprofundado nas obras «*Império*» e «*Multidão*» surgidas na esfera pública em 2000 e 2004 respectivamente. Mau grado a sua história milenar, segundo os autores, somente na actualidade (coincidindo historicamente com a sociedade de controlo deleuzeana, cuja configuração contemporânea os autores buscam descrever)[206] é que se assiste, pela primeira vez, à materialização de um «processo constituinte» tendente à realização integral do conceito de Império; realização essa que, pressupondo o domínio do capital sobre a totalidade e, por conseguinte, a interiorização do exterior, conduz à elisão da cisão anteriormente existente entre o «interior» e o «exterior» do Império. Deste modo, tendo como pano de fundo o processo de globalização em que nos encontramos, o Império[207],

---

colectiva, a cooperação social e subjectiva no contexto de produção material e imaterial contemporânea, o intelecto geral» (*Pál Pelbart*, 2003: 134).

[205] Para uma análise crítica de algumas das teses presentes em *Império*, entre muitos outros, cf. *Charles Tilly* (2003); *Giovanni Arrighi* (2003).

[206] Segundo o próprio discurso de *Antonio Negri*: «a sociedade de controlo é o horizonte no qual se desenvolve a potência imperial» (2003-a: 22).

[207] Não deve ser confundido com o imperialismo pois, contrariamente a este (captado como uma especificação da soberania) que pressupunha uma expansão da soberania do Estado-nação e, por consequência, do seu poder absoluto para além das suas fronteiras territoriais, o Império – sinalizando

concentrando os poderes anteriormente detidos pelos Estados-nação[208], surge, então, como uma forma política sem confins – sem lugar, nem centro ou periferia –[209] ou, mais precisamente, como a forma política subjacente ao actual mercado global. Caracterizando-se pela ausência de fronteiras espácio-temporais, por um paradigma de poder capilar que investe a «totalidade da vida social»[210] e sendo constituído por identidades híbridas e flexíveis, o Império ou, o que vai dar ao mesmo, a nova «forma global de soberania» emerge como «um aparelho *descentralizado* e *desterritorializante* de governo, que integra progressivamente o espaço do mundo

---

uma ruptura radical do vinculo até agora existente entre a «ordem politica e social» e o «espaço» – assenta grandemente no enfraquecimento/reestruturação dos poderes anteriormente adstritos ao Estado-nação (*Antonio Negri et all*, 2000; *Antonio Negri*, 2003-a). Seguindo este raciocínio, opõem-se às teses daqueles que indicam os EUA, positivamente como a «superpotência única» ou, negativamente, como o «opressor imperialista», pois, embora não menosprezando a importância detida pelos EUA na actualidade e apesar de reconhecerem que se constitui como um «território privilegiado para o desenvolvimento do império» (sobre este aspecto, cf. a análise desenvolvida pelos autores relativamente à «pirâmide da constituição global», 2000: 342-348), advogam radicalmente que «*os Estados Unidos não constituem o centro de um projecto imperialista; e, na realidade, nenhum Estado-nação pode hoje fazê-lo*. O imperialismo acabou. Nação alguma será doravante uma potência mundial nos termos em que foram as nações da Europa moderna» (*Antonio Negri et all*, 2000: 14; 418-419; *Antonio Negri*, 2003-b; sublinhado no original). Resta acrescentar que, pessoalmente, temos algumas reticências em aceitar taxativamente esta perspectiva, bastando para tal as recentes intervenções norte-americanas no Afeganistão e no Iraque (decididas unilateralmente) que, de per si, sinalizam o tipo de interesses em jogo, i.e., os dos EUA e das multinacionais americanas e não tanto, como os autores defendem, a protecção – por via de um policiamento global – dos interesses gerais tendo em vista o bem comum: «a importância da Guerra do Golfo deriva antes do facto de ter apresentado os Estado Unidos como a única potência capaz de administrar a justiça internacional, *não em função dos seus motivos nacionais, mas antes em nome do direito global*» (*Antonio Negri et all*, 2000: 205, sublinhado no original); para uma leitura similar, cf. *Michael Rustin* (2002). Foi este, aliás, o argumento utilizado para justificar a invasão do Iraque, mas todos sabemos qual foi o resultado final, devendo, por isso, ser assinalada a falsidade da ideia de que o Império não tem centro; para uma análise de como as características imperiais dos EUA são visíveis por via do que o autor denomina de «cyberwar», cf. *Paul Virilio* (2001).

[208] Estes, como teremos oportunidade de assinalar, não são encarados com muita simpatia, no entanto, no âmbito da «pirâmide da constituição global», ainda lhe são consignadas «algumas funções», designadamente: «[…] a *mediação política* no que se refere aos poderes hegemónicos globais, a *negociação* no que se refere às firmas transnacionais e a *redistribuição de rendimentos* de acordo com as necessidades biopolíticas no interior dos seus territórios limitados. Os Estados-nação são *filtros do fluxo* da circulação global e *reguladores* da articulação do comando global; por outras palavras, captam e distribuem fluxos de riqueza a partir do poder global e para ele, ao mesmo tempo que, tanto quanto é ainda possível, disciplinam as populações» (*Antonio Negri et all*, 2000: 344, sublinhado nosso; cf. *Antonio Negri* 2003-b: 93 e ss.). Essas funções, por mínimas que sejam, revelam em nosso entender que os Estados-nação ainda detêm no «quadro do Império» uma importância maior do que aquela que o discurso lhe pretende atribuir.

[209] De acordo com os autores, no «espaço liso do Império não há *lugar* de poder: este está ao mesmo tempo em toda a parte e em nenhuma. O Império é uma *utopia*, ou seja, um *não lugar*» (*Antonio Negri et all*, 2000: 215, sublinhado no original).

[210] O biopoder, enquanto capacidade detida pelo poder de se estender a todos os aspectos da vida, emerge como «uma forma de poder que rege e regulamenta do interior a vida social, seguindo-a, interpretando-a, assimilando-a e reformulando-a» (*Antonio Negri et all*, 2000: 41)

inteiro[211] no interior das suas fronteiras abertas e em expansão permanente» (*Antonio Negri et all*, 2000: 12, sublinhado no original).

Não obstante considerarem o colapso da União Soviética e a queda do muro de Berlim como contributos importantes para o desenvolvimento do Império, não ponderam terem sido estes acontecimentos os principais promotores do novo paradigma. O «fundamento determinante» de tal processo encontra-se, não nas contradições internas do capitalismo, mas, curiosamente[212], num acentuar, acumular de lutas várias ocorridas algumas décadas antes, nomeadamente as desencadeadas na Europa (principalmente, mas também em outros espaços do globo) a partir dos anos 60, quer dizer, nas lutas estudantis, feministas, operárias que, de um modo genérico, se opuseram aos regimes disciplinar e imperialista então predominantes. Dito de outro modo, absolutizando a importância das lutas, segundo a argumentação encetada no discurso, o desenvolvimento do Império tal como os autores o descrevem,

---

[211] Seguindo de um modo clarividente as leituras deleuzeanas no concernente à estruturação do espaço nas sociedades de controlo, uma ideia central a todo o discurso é a de o espaço imperial emergir como um espaço que se tem vindo progressivamente a alisar. Assim sendo, indiciando a erosão das fronteiras estatais, a supressão das diferenças, o «espaço continuo e uniforme» do Império – em grande parte resultado da realização do capital no mercado mundial – por um lado, consubstanciar-se-ia como um espaço facilitador do deslizamento das subjectividades e, por outro, teria conduzido, em consequência da «descentralização da produção e da consolidação do mercado mundial», (i) à diminuição da importância anteriormente adstrita às diferenças existentes entre países centrais, periféricos e semi-periféricos e/ou entre Norte e Sul, visto a tendência manifesta no sentido de aproximação de uns em relação aos outros e (ii) à perca da pertinência anteriormente detida pelo «Terceiro Mundo», porquanto, «as divisões espaciais entre os três "mundos" (o primeiro, o segundo e o terceiro) esbateram-se a tal ponto que descobrimos a todo o momento o primeiro no terceiro, o terceiro no primeiro e o segundo quase em parte nenhuma já» (*Antonio Negri et all*, 2000: 13; 164, 215, 224, 283, 366-371). Como é lógico, este tipo de conclusões encontram-se eivadas de significativa controvérsia. No respeitante ao deslizamento das subjectividades, apesar de o posicionamento defendido não poder ser considerado desconcertante, pensamos serem os conflitos e/ou as resistências práticas mediadoras desses fluxos mais profundos do que os autores pretendem dar a entender. Quanto à pretensa erosão do fosso anteriormente existente entre a pobreza (do terceiro mundo, países do sul e/ou periféricos) e a riqueza (do primeiro mundo, países do norte e/ou centrais), a questão complexifica-se muito, visto a análise de alguns dados empíricos ser suficiente para desmentir categoricamente o argumento apresentado. Em abono do referido, é suficiente sinalizar, de um modo muito sinóptico, as diferenças existentes entre alguns países europeus quanto à representatividade dos seus cidadãos em risco de e/ou em situação de pobreza em 1997, i.e., enquanto em Portugal, Grécia e Espanha (países do sul) a taxa de pobreza era de 24%, 23% e 20% respectivamente, em países nórdicos tais como a Suécia, Finlândia e Dinamarca, essa mesma taxa não ultrapassava os 9%, 8% e 8% respectivamente (*European Commmunities*, 2002). Um outro exemplo é-nos fornecido por *Peter Townsend et all*, para quem a «polarização social» é o maior problema estrutural que o mundo enfrenta na actualidade: «o ratio entre os 20% mais pobres e os 20% mais ricos da população mundial situava-se, em 1960, em 30:1. Segundo os cálculos mais recentes do PNUD, ele cresceu para 73:1» (1999: 5); para uma argumentação similar à exposta, cf. *Giovanni Arrighi* (2003).

[212] Ou talvez não, se não descurarmos ter sido *Antonio Negri* um dos mentores do «operarismo» italiano. De acordo com essa corrente teórica marxista italiana, a explicação prima para a evolução tecnológica do capitalismo deveria ser buscada na luta de classes. Assim sendo, subordinando a dinâmica do capital à acção do sujeito, as mutações ocorridas no transcurso do fordismo/taylorimo para o pós-fordismo/pós-taylorismo deveriam ser explicadas por intermédio da análise das lutas levadas a cabo pela classe operária.

dificilmente teria ocorrido caso essas lutas tivessem inexistido, visto terem sido as mesmas a obrigar – em consequência das crises por elas propugnadas – o capital a reagir no sentido de rever o ordenamento de poder então existente, reacção essa que, em ultima instância, acabaria por facilitar a mudança de paradigma: «o longo ciclo das lutas contra os regimes disciplinares alcançava a maturidade [nos anos 70] e forçava o capital a modificar as suas próprias estruturas e a sofrer uma mudança de paradigma» (*Antonio Negri et all*, 2000: 290; 62, 235-236, 267; *Antonio Negri*, 2003-b: 25-26; 2004: 233-234; *Giovanni Arrighi*, 2003: 39)[213].

Seria, então, no quadro das reestruturações que tiveram lugar (a partir da década de 70) no modo capitalista de produção que, segundo a acepção de *Negri* e *Hardt*, viria a ser gradualmente gerado um dos traços fundamentais que medeiam a «soberania imperial», i.e., a «hegemonia do trabalho imaterial»[214] – um trabalho que, não se limitando à produção de bens concretos, «[…] produz produtos imateriais, como são a informação, os conhecimentos, as ideias, as imagens, as relações e os afectos» (*Antonio Negri et all*, 2004: 77; 2000: 323). Sinalizando uma inversão da «estrutura da comunicação entre a produção e o consumo», o trabalho imaterial passa a situar-se, então, na encruzilhada/cruzamento ou, de modo mais adequado, constitui a interface da nova relação entre a produção e o consumo, ralação essa que é activada e organizada por ele por intermédio da comunicação (*Maurizio Lazzarato*, 1996: 138)[215]. O acto de consumir passa a ser, em si mesmo, produtivo visto, como já sinalizado anteriormente, a satisfação de necessidades, a opção por determinados serviços e/ou produtos propugnar a produção de informações, dados, que virão a

[213] Pensamos ser correcta a interpretação de que, para os autores em análise, foram essas lutas as propulsoras primas da abertura das primeiras brechas na estrutura do Estado de bem-estar, brechas essas, de que o capital se teria aproveitado para levar a cabo os seus intentos neoliberais de desmantelamento desse modelo de Estado. Pessoalmente temos sérias reticências em aceitar este ponto de vista.

[214] Visando defender-se das críticas que lhes foram endereçadas no sentido da pouca representatividade deste tipo de trabalho na actualidade, argumentam, mais uma vez, que pretendem essencialmente sinalizar a sua supremacia qualitativa: «quando afirmamos que o trabalho imaterial tende a ocupar uma posição hegemónica, não estamos a dizer que hoje a maior parte dos trabalhadores do mundo produz fundamentalmente bens imateriais. […] A nossa tese é, antes, que o trabalho imaterial se tornou *hegemónico em termos qualitativos* e tem tendencialmente impresso a sua marca sobre as outras formas de trabalho e sobre a própria sociedade» (*Antonio Negri et all*, 2004: 117).

[215] A passagem do modelo fordista para o toyotista, evidencia, por um lado, a substituição de uma «relação mais ou menos muda» entre a fábrica e o mercado (assente na produção em massa de certas mercadorias e com pouca atenção prestada às necessidades do mercado), por uma interacção matizada por uma «comunicação rápida» e, por outro, uma inversão da estrutura comunicacional anteriormente predominante, na medida em que, «[…] pelo menos em teoria, a decisão de produzir passa a vir depois e a constituir uma reacção à decisão do mercado», i.e., a garantia de venda sobrepõe-se à manufacturação do produto (*Antonio Negri et all*, 2000; *Zygmunt Bauman*, 1991; *Maurizio Lazzarato*, 1996). Explicitando, previamente à sua produção, «vende-se» a ideia do produto.

revelar-se essenciais para a tomada de decisões dos sectores produtivos. Explicitando, embora, tradicionalmente, este tipo de acções fossem associadas à esfera privada, com a diminuição das distinções entre os espaços do trabalho e a vida doméstica, por um lado, e, da fábrica como espaço de trabalho e a casa como espaço de lazer[216], por outro, advoga-se a necessidade de, actualmente, o próprio consumo ser reconhecido como uma forma de trabalho. Num contexto matizado por interconexões entre o trabalho e a vida cada vez mais difusas, «o consumo é, antes de mais, consumo de informação. O consumo não é mais somente a "realização" de um produto, mas um processo social real que actualmente é definido com o termo comunicação» (*Maurizio Lazzarato*, 1996: 140; cf. 2004).

Conseguintemente, as metamorfoses ocorridas na esfera do trabalho e o, consequente, aumento consistente da representatividade deste tipo de trabalho no capitalismo contemporâneo, podem, de acordo com *Maurizio Lazzarato* (1996), ser justificados tomando por base as mudanças ocorridas no processo de trabalho[217]. Essas mutações remetendo, por um lado, para o «conteúdo informacional da mercadoria», traduzem uma exigência crescente na implementação de habilidades conexas com a cibernética e o controlo computacional e, por outro, para o «conteúdo cultural da mercadoria», indiciam a inclusão nesse mesmo processo de actividades normalmente não reconhecidas como dizendo respeito ao trabalho, nomeadamente as «actividades envolvidas na definição e fixação de padrões culturais e artísticos, modas, gostos, normas de consumo e, mais estrategicamente, a opinião pública» (*Maurizio Lazzarato*, 1996: 133).

Se anteriormente os conteúdos do trabalho eram essencialmente materiais, com a importância crescente da informação e comunicação em todos os estádio do processo produtivo, tanto o trabalho como as condições de reprodução tendem a volver-se cada vez mais corpóreas e, por isso mesmo, plasticizáveis, ou seja, mais intelectuais, cognitivas, comunicativas, relacionais e afectivas (*Antonio Negri*, 2003-a;

---

[216] Indistinção essa facilitada e promovida pelas novas tecnologias, de entre as quais se destacam o computador e o telemóvel.

[217] Neste processo, o operário profissional deu lugar ao perito em computadores, a esteira rolante característica do fordismo foi substituída pelo trabalho estruturado em rede e, por conseguinte, em vez de uma estrutura de comando hierarquizada, encontramos trabalhadores auto-disciplinados e cooperantes. Interessando assinalar que, tal como os seus antecessores, também os actuais trabalhadores da esfera imaterial são alvo de distintas formas de exploração, residindo, portanto, neste aspecto, segundo a acepção dos autores, a sua potência revolucionária, porquanto, distintamente daqueles, eles são detentores das «armas» necessárias ao desencadear do processo.

2004)[218]. Consequentemente, este tipo de trabalho pode assumir duas modalidades (usualmente mescláveis), por um lado, o mesmo é vislumbrável por via da crescente incorporação no processo produtivo das tecnologias de comunicação informatizadas que, em última instância, conduziram à emergência de um trabalho «[…] fundamentalmente intelectual ou linguístico, como a resolução de problemas, as tarefas simbólicas e analíticas e as formas de expressão linguística» (*Antonio Negri et all*, 2004: 115). Por outro lado, os serviços de saúde/sociais, as ONG's, a indústria de diversão, os gabinetes de advocacia, entre outros, desenvolvem o que os autores denominam de «trabalho afectivo», i.e., «um trabalho que produz ou manipula afectos [ou, se preferirmos, produtos existenciais intangíveis, tais] como um sentimento de conforto, bem-estar, satisfação, excitação ou paixão» (*Antonio Negri et all*, 2004: 116).

A partir do exposto, *Negri* e *Hardt* concluem, então, que, mau grado os traços negativos mediadores do trabalho imaterial[219], o mesmo contem no seu seio potencialidades imensas, porque, ao se intricar na produção e reprodução da sociedade global, no mesmo processo em que passa a exigir a cooperação produtiva para a sua realização, acaba por produzir directamente relações sociais, ou seja, é um trabalho que pode ser denominado de biopolítico dado produzir formas de vida social, subjectividades: «a nossa maneira de ser, a nossa maneira de ver o mundo, a nossa maneira de interagir, todos esses aspectos são criados por meio da produção social e biopolítica» (*Antonio Negri et all*, 2004: 78).

O campeamento apresentado ocupa um papel central ao longo de toda a argumentação dos autores, pois, será a partir do mesmo que irão ser delineadas as estratégias de resistência ao Império. Isto é, não obstante assinalarem as novas formas de exploração produzidas pelas mutações ocorridas na esfera do trabalho, realçam

[218] Com esta asserção os autores não pretendem afirmar o desaparecimento da materialidade do trabalho, pois, como nos advertem, a dimensão material mantém-se como uma das dimensões constitutivas do trabalho imaterial, quer dizer, «[…] o trabalho implicado em qualquer produção imaterial continua a ser material: implica os nossos corpos e os nossos cérebros do mesmo modo que todo e qualquer trabalho. O que é imaterial é o seu produto» (2004: 116).

[219] Embora explicitados de um modo clarividente, pensamos que os mesmos, no conjunto do argumento desenvolvido pelo discurso, são menosprezados comparativamente às potencialidades inerentes a este tipo de trabalho: «as condições contratuais e materiais do trabalho imaterial, que tendem a difundir-se e a ser aplicadas no conjunto do mercado do trabalho, estão a tornar a posição do trabalho em geral mais precária. Existe, por exemplo, uma tendência em várias formas de trabalho imaterial para esbater a distinção entre tempo de trabalho e tempo de não-trabalho, ou seja, para uma extensão indefinida da jornada de trabalho que acaba por preencher a totalidade da vida, outra tendência vai no sentido de impor ao trabalho imaterial um regime caracterizado pela ausência de contratos a longo prazo que o torna também precário através da flexibilidade (o desempenho de várias tarefas diferentes) e da mobilidade (constante mudança de local)» (*Antonio Negri et all*, 2004: 77; cf. 120).

como aspecto positivo o facto de no âmbito do trabalho imaterial o indivíduo passar a deter um poder anteriormente fora da sua posse. Não é mais necessário que alguém forneça os instrumentos de trabalho (elidindo-se, por consequência, o hiato anteriormente existente entre as forças produtivas e os meios de produção), porque, os indivíduos passam a transportar consigo os instrumentos necessários à sua produção, pois, é o próprio cérebro que, ao incorporá-los, se consubstancia como um instrumento fundamental de trabalho[220], consubstanciação essa que, em última instância, libertará o potencial necessário ao desenrolar de um processo facilitador da constituição do contra-império.

Neste sentido, visando a superação da perspectiva nacional e, por consequência, não demonstrando nostalgia em relação a estruturas de poder antecedentes (dada a apreensão das mesmas enquanto instrumento bárbaro[221] de repressão/exploração permanente)[222], advogam que a edificação do Império significa um avanço, «é boa *em si*, mas não *para si*» (*Antonio Negri et all*, 2000: 61). A globalização, a despeito de propugnar novas formas de exploração, não é apreendida como sendo algo de inteiramente negativo, porquanto, simultaneamente, cria novas condições para o «empowerment». A libertação face a constrangimentos antigos[223]

[220] Como já referido, a divisão entre o trabalho e a vida, central para o paradigma industrial, começa a entrar em colapso, por via de um extensão do «tempo de trabalho». Este – não se confinando mais somente às «quatro paredes da fábrica» – passa tendencialmente a ocupar a totalidade do «tempo da vida» (*Antonio Negri et all*, 2004). Por outras palavras, a partir do momento em que verificamos que uma das particularidades «[…] da mercadoria produzida pelo trabalho imaterial […] reside no facto de ela não se destruir no acto do consumo, visto a mesma, alargar, transformar, criar o ambiente ideológico e cultural do consumidor» (*Maurizio Lazzarato*, 1996: 138; 2004), poderemos concluir que, de acordo com este argumento, é a própria vida que produz. Quer dizer, ao não se iniciar e concluir na fábrica, a actividade produtiva ou informacional, acaba, em última análise, por se prolongar em todos os sentidos e em todas as direcções.

[221] No quadro político em que *Antonio Negri* se move, não há lugar para […] a defesa do Estado-nação, essa barbárie absoluta comprovada por Verdun e os bombardeamentos de Dresden e Hiroxima e, também, – permita-me – Auschwitz. Não sei como ainda é possível considerar o Estado-nação como sendo algo mais do que uma ideologia falsa e nociva» (2003-b: 31); para uma justificação biográfica do porquê da aversão à soberania nacional, vide *Antonio Negri* (2002).

[222] De um modo mais radical ainda, o discurso opõe-se a todas as tentativas de regresso às lutas sustentadas tanto na soberania nacional como tomando por base as identidades locais, pois, as mesmas, ao impedirem a multidão «[…] de se organizar espontaneamente a si própria e de exprimir de maneira autónoma a sua criatividade» (*Antonio Negri et all*, 2000: 102; 61-65, 233-234), emergem como obstáculos reais à construção/implementação de uma «democracia global». Em suma, só por via de um pensamento e acção globais é que a oposição ao Império se torna possível.

[223] Mostrando-se céptico face a um posicionamento considerado demasiado optimista, *Michael Rustin* adverte-nos, e bem, para as possíveis consequências negativas – com visibilidade em crescendo não só, mas também no espaço da União Europeia – dessa libertação tão celebrada por *Negri e Hardt* – «o que pode seguir-se ao enfraquecimento de estruturas constrangedoras – conexas com os Estados-nação, as empresas, os sindicatos, os governos, famílias ou comunidades locais – não é um novo sentimento de liberdade, mas a intensificação dos níveis de ansiedade, expressa por via da hostilidade em relação aos estrangeiros, inimigos, migrantes, a todas as diferenças» (2002: 461; *Giovanni Arrighi*, 2003).

abre novas avenidas de emancipação, logo, será a partir dessas oportunidades em aberto que, de acordo com *Negri e Hardt*, a resistência deve ser pensada. Em última análise, a «soberania imperial» é, como já referimos, o resultado da resposta do capital às lutas do passado, mas, simultaneamente, é considerado um espaço mais propício (do que as formas de soberania anteriores) para a implementação da resistência face aos modos de exploração que na actualidade perpassam a experiência dos indivíduos. Dito de outro modo, partindo da hipótese de que é possível construir um mundo distinto daquele em que nos encontramos e dada a inexistência de exterioridade, as novas formas de luta a serem engendradas contra o Império devem partir do seu próprio seio, aproveitando-se para tal o facto de as sementes da sua própria destruição já se encontrarem a germinar[224].

A quem incumbirá a execução dessa tarefa? Na resposta a esta questão encontramos um inimigo «que se opõe directamente ao Império, sem qualquer mediação entre os seus membros» (*Antonio Negri et all*, 2000: 428-429). Explicitando, (dada a rejeição do reforço da soberania dos Estados-nação, bem como de outras estruturas intermédias tais como os partidos políticos e os sindicatos[225], como via de luta contra o capital global), um papel de destaque é adstrito a um conceito que não obstante a sua não juventude emerge com novas roupagens[226], i.e., à multidão – espectral diríamos nós – nômade desligada de vínculos territoriais[227]. Será

[224] Essas sementes são visíveis, por exemplo, por via do esboroamento das fronteiras anteriormente predominantes, esboroamento esse no qual a multidão desempenha paradoxal e simultaneamente o papel de protagonista, por um lado, dado ter contribuído para a emergência do Império, e, de beneficiário, por outro, visto o mesmo propugnar novas possibilidades de libertação levadas a cabo por via dos movimentos migratórios (sobrevalorizados quanto ao número, são captados transversalmente como um dos principais meios de luta contra o Império); o nomadismo constitui-se como o paradigma do «estar contra», pois, «a resistência da multidão à sujeição – a luta contra a servidão que representa pertencer a uma nação, a uma identidade, a um povo e, por conseguinte, a deserção da soberania e dos limites que esta impõe à subjectividade – é inteiramente positiva. O nomadismo e a miscigenação surgem aqui como figuras da virtude, como as primeiras práticas éticas no terreno do império» (*Antonio Negri et all*, 2000: 396). Em suma, poder-se-á asseverar que para os autores a erosão, tanto das fronteiras como das estruturas tradicionais de mediação, emergem como «oportunidades para novas formas de reconhecimento e mobilização colectivas» (*Michael Rustin*, 2002. 455). Se assim é de facto, temos algumas dúvidas, pois a experiência concreta mostra-nos a real complexidade destas questões.

[225] Para uma análise do porquê da insuficiência do «velho modelo sindical» face aos novos desafios, cf. *Antonio Negri et all* (2004: 146-147).

[226] Conceptualizado, já não de acordo com a perspectiva negativa de *Hobbes*, mas, seguindo a linha positiva de *Espinosa* segundo a qual a democracia emerge em interconexão estrita com as capacidades criadoras da multidão.

[227] Em *Império* não encontramos um esclarecimento cabal do entendimento que os autores fazem do conceito, remetendo as referências ao mesmo, essencialmente, para as potencialidades de resistência que a perpassam. No entanto, ainda que de modo significativamente vago, em outros discursos são avançados mais alguns traços da multidão, referindo, por exemplo, *Antonio Negri* que o conceito remete para três sentidos distintos, «o primeiro é filosófico: a multiplicidade é aqui definida como uma multiplicidade de sujeitos. […] Um multiplicidade irredutível, uma quantidade infinita de pontos, um

por intermédio da sua acção e do que possui «em comum» (a recusa da exploração por via do capital global), que formas alternativas de contrapoder devem ser geradas: «as forças criadoras da multidão que sustentam o Império são também capazes de construir de modo autônomo um contra-Império, quer dizer uma organização política alternativa das trocas e dos fluxos globais» (*Antonio Negri et all*, 2000: 15-16). No fundo, perfilhando um ponto de vista bastante optimista, defendem não serem o «empowerment», a «autonomia» objectivos de difícil alcance, porquanto, sendo a multidão captada como fonte produtora de energia, é suficiente socorrermo-nos da «capacidade criadora», da «potência» inerente à sua própria acção; tão optimista, ao ponto de afirmarem: «o Império pretende-se o senhor deste mundo porque pode destruí-lo. Ilusão monstruosa! Na realidade, somos [multidão – MM] os senhores do mundo porque o nosso desejo e o nosso trabalho o regeneram constantemente» (*Antonio Negri et all*, 2000: 422).

Destarte, sem demonstrarem nostalgia (ou indiciando mesmo, quiçá, alguma hostilidade)[228] em relação ao grupo que, por excelência, tradicionalmente engendrou as principais lutas sociais, apresentam a multidão como um conceito englobante – enquadrando o «conjunto de pessoas que produzem o mundo» – que extravasa as suas fronteiras para além do entendimento clássico do conceito de proletariado confinado à fábrica[229]. Sendo constituída por uma diversidade de agentes sociais (migrantes, pobres, desempregados, domésticos, camponeses, prestadores de serviços pessoais,

---

conjunto diferenciado, absolutamente diferenciado. […] Em segundo lugar, a multidão é um conceito de classe: a classe das singularidades produtivas, a classe dos operários do trabalho imaterial. Uma classe que não é uma classe [não possui unidade – MM], mas que é o conjunto da força criativa do trabalho. […] Terceiro aspecto: a multidão é uma potência ontológica. Isto significa que a multidão encarna um dispositivo que busca potencializar o desejo e transformar o mundo. Melhor: quer recriar o mundo à sua imagem e semelhança» (2002: 107-108).

[228] A leitura desencadeada sobre a «velha e sacrossanta classe operária» não é nada abonatória, não se inibindo os autores de afirmar que a mesma, tendo sido organizada pelo capital, se encontrava «fechada sobre si mesma» e, por isso mesmo, era exclusora, designadamente em relação às mulheres e aos pobres; relativamente aos últimos, afirmam taxativamente: «a corrente dominante da tradição marxista, contudo, sempre odiou o pobre, justamente pelo facto de ele ser "livre como um pássaro", pela sua impermeabilidade à disciplina da fábrica e à disciplina necessária à construção do socialismo» (*Antonio Negri et all*, 2000: 182; *Antonio Negri*, 2003-b: 89-90; *Antonio Negri et all*, 2004: 139-140).

[229] Para sermos mais precisos, o modo como em *Império* é captado este conceito difere do modo como usualmente é definido, ou seja, no mesmo são englobados, não somente os membros constituintes da denominada «classe operária industrial» (considerada, não como o proletariado em si, mas, tão-somente como a representação de um momento parcial da sua história), mas todos os que desenvolvem um trabalho que é alvo de exploração capitalista. Explicitando, a classe operária é parte constituinte de um conjunto de forças produtivas, tão ou mais exploradas do que ela e que, no seu todo, constituem a multidão; com esta ampliação do conceito de proletariado verifica-se que as possibilidades de resistência ao Império crescem significativamente, visto que, a partir daqui, a «luta de classes irrompe potencialmente em todas as dimensões da vida» (*Antonio Negri et all*, 2000: 439).

entre muitos outros), esta é, então, apreendida como um conjunto plural[230] que, encontrando-se disperso pela sociedade, é constituído pelas «subjectividades produtoras e criadoras da globalização, que aprenderam a navegar num mar imenso» (*Antonio Negri et all*, 2000: 80). Em suma, o agente social activo, o sujeito histórico da mudança, não pode ser mais o proletariado na sua definição clássica, mas, tão-somente, a multidão, porquanto, em efeito do esmaecimento da fabrica enquanto local privilegiado da produção e a, consequente, dispersão das capacidades produtivas, criativas por toda a sociedade, só ela será capaz de responder aos desafios específicos plasmados pelo modo de produção pós-fordista. Portanto, as capacidades produtivas e criativas não mais confinadas ao trabalho material, mas extensíveis à própria vida e, em consequência, às potencialidades biopolíticas que lhe são inerentes devem ser aproveitadas, pois, a potência dos indivíduos que produzem a partir da sua força psíquica, que criam pelo simples facto de se encontrarem vivos não pode ser desperdiçada[231]. Daí a asserção dos autores, para quem: «a nossa tarefa política não é simplesmente resistir aos processos em curso, mas reorganizá-los e reorientá-los em ordem a novos fins. As forças criadoras da multidão que sustentam o Império são também capazes de construir de modo autônomo um contra-Império, quer dizer uma organização política alternativa das trocas e dos fluxos globais» (*Antonio Negri et all*, 2000: 15-16). Restando acrescentar, que pouco ou nada nos dizem sobre os modos de efectivação de tal projecto.

Assim sendo, mau grado o extremo optimismo[232] presente ao longo de todo o discurso analisado quanto às capacidades da multidão para a construção de um contra-império, o mesmo desvanece-se quando é chegado o momento de apresentar as vias para o alcance de tal projecto. No final de *Império* são-nos apresentadas algumas das estratégias mediadoras do que os autores consideram um possível «programa político para a multidão global», no entanto, denotando insegurança significativa, o mesmo é

[230] Distinguindo-se da concepção unitária de povo, da uniformidade das massas e significando algo mais do que a classe, a multidão é composta, em suma, por «[…] diferenças internas inumeráveis que não podem ser reduzidas a uma unidade ou identidade única: culturas, raças, etnias, géneros e orientações sexuais diferentes; diferentes formas de trabalho; modos de vida diferentes; diferentes visões do mundo, e desejos diferentes. A *multidão* é uma multiplicidade de todas estas diferenças singulares» (*Antonio Negri et all*, 2004: 9).

[231] Segundo a perspectiva negrihardtiana, radical e ilusoriamente, ninguém é impotente, na medida em que ninguém é excluído da produção social, «o próprio pobre é poder. Há uma Pobreza Mundial, mas acima de tudo uma Possibilidade Mundial, e só o pobre dela é capaz» (*Antonio Negri et all*, 2000: 182; vide 2004: 139-142).

[232] Segundo a acepção de *Giovanni Arrighi* encontramo-nos, muito provavelmente, perante a «leitura mais optimista proposta até hoje pela esquerda radical no concernente à natureza e consequências da globalização» (2003: 32).

apresentado de modo vago sem que sejam explicitados os modos necessários à sua implementação (quiçá, pela inexequibilidade empírica do programa). Destarte, apontam três linhas de acção por intermédio das quais os objectivos propostos poderão ser alcançados. Em primeiro lugar, *o direito à cidadania global*, não restrita, como na actualidade, a uma determinada elite, mas, extensiva a todos os indivíduos. Se a mobilidade da força de trabalho consubstancia uma condição essencial à prosperidade do capitalismo, então, a gestão da circulação, até agora nas mãos do capital, deveria ser deslocada, devendo, por isso, as decisões quanto ao «timing» e ao destino do movimento/circulação (ou à recusa de se mover), passarem a ser uma incumbência da própria multidão, pois, «é viajando e expressando-se através de um aparelho de reapropriação territorial, difusa e transversal, que a multidão conquista o poder de afirmar a sua autonomia» e, por consequência, a sua legitimidade política (*Antonio Negri et all*, 2000: 433). Em segundo lugar, partindo do pressuposto de no contexto biopolítico imperial ser impossível o estabelecimento de distinções claras entre trabalho produtivo, reprodutivo e improdutivo, advogam *o direito a um salário social mínimo*, visto, contrariamente ao «salário familiar», este cobrir a totalidade da multidão que produz, ou seja, este direito justifica-se, porque, «a produção tornou-se inteiramente biopolítica, trata-se, portanto de remunerar a vida» (*Antonio Negri*, 2002: 61). Por fim, salientando as potencialidades libertadoras da linguagem e das redes de comunicação, uma proposta no sentido da multidão se *reapropriar dos meios de produção*, o que, em última análise, «[…] significa o livre acesso ao conhecimento, à informação, à comunicação e aos afectos e o controlo sobre eles – uma vez que se contam entre os principais meios da produção biopolítica» (*Antonio Negri et all*, 2000: 442). Esta última exigência política justifica-se, porque, de acordo com a perspectiva hardtnegriana, apesar de a multidão, ao se tornar «mais maquínica», passar a integrar no seu corpo e no espírito os meios de produção, isso não implica necessariamente o seu controlo sobre os mesmos; logo, só por intermédio dessa reapropriação será possível intentar o alcance do «autocontrolo» e de uma «autoprodução autónoma» por parte da multidão.

Embora num primeiro momento possam ser consideradas interessantes, na passagem para a experiência concreta as linhas de acção propostas revelam-se problemáticas, dadas as dificuldades claras inerentes à implementação das mesmas. No respeitante à cidadania global, por exemplo, embora a ideia seja atraente e a sua

construção desejável, dificilmente será realizável[233] numa cartografia, ainda, dominada por Estados-nação e suas fronteiras respectivas. Por sua vez, dependendo da realização da primeira, quanto ao direito universal a um salário social, ideia igualmente instigante[234], mas quem e com que dinheiro é que o mesmo poderia ser implementado? Restando acrescentar que, pessoalmente, somos acérrimos defensores da implementação de um *rendimento mínimo garantido*, mas, não em termos universais, porque, contrariamente à perspectiva negrihardtiana, em nossa acepção a viabilidade da sua realização estará sempre dependente (pelo menos por enquanto) da concepção e, consequente, implementação de políticas sociais públicas territorializadas. Colocando-se numa perspectiva crítica, para *Giovanni Arrighi* (2003) as dificuldades inerentes à realização destas duas linhas de acção residem, em grande parte, no facto de a perspectiva negrihardtiana partir de um pressuposto não vislumbrável na experiência actual. Isto é, o alcance, tanto da cidadania global como de um salário social, estariam dependentes de um duplo movimento de equalização das condições de vida a ser desenvolvido pelo capital, designadamente por via da «mobilidade do capital de Norte para Sul», por um lado, e, da «mobilidade da força de trabalho do Sul para o Norte», por outro. Mas, o que a análise empírica demonstra é a não operacionalidade desses mecanismos, a não circulação do trabalho e do capital tal como os autores pretendem, o que, em última instância, significa que o «percurso para a cidadania global e para um rendimento garantido para todos os cidadãos se encontra muito mais distante e é muito mais acidentado e traiçoeiro do que *Hardt* e *Negri* nos querem fazer crer» (2003: 33).

---

[233] Não obstante a existência de uma desterritorialização quase ilimitada do capital a par com restrições claras à movimentação dos indivíduos consubstanciar para nós uma das injustiças mais profundas da experiência actual, estamos, igualmente, cônscios dos condicionalismos que perpassam a construção de uma cidadania global. Isto, porque, nas actuais condições concretas, a dissolução das fronteiras nacionais de per si, sem a paralela implementação de qualquer tipo de regulamentação dos fluxos migratórios, muito provavelmente iria propugnar, por um lado, a invasão dos países centrais desenvolvidos pela mão-de-obra barata de países periféricos subdesenvolvidos e, por outro, consequência do anterior, a revolta dos cidadãos dos países de acolhimento. Daí a importância de tomarmos em consideração as palavras de *Giovanni Arrighi*, que nos alerta para as cautelas com que devemos captar o ponto de vista optimista presente em *Império* no concernente às consequências advindas de uma migração em massa, porque, em vez de a mesma promover «[…] maior solidariedade, igualdade e democracia entre as divisões nacionais, civilizacionais, de raça e de sexo. Parece-me a mim que os anos 90 forneceram de um modo concludente argumentos, contra a visão idealizada e idealista da multidão apresentada por *Hardt* e *Negri*, e a favor da advertência anteriormente avançada por mim de que uma intensificação da competição no mercado global – especialmente intensificação por via da migração da força de trabalho – poderia reforçar os posicionamentos patriarcais, racistas e chauvinistas do proletariado mundial» (2003: 37).

[234] Deve-se acrescentar que a implementação de um rendimento garantido com o intuito de libertar o trabalho produtivo face à exploração do capitalismo era uma das ideias-chave defendida pelo movimento autonomista italiano desde os anos 70.

Nota Conclusiva

Podendo ser considerados os primeiros a intentar, a partir de análises demográficas, decifrar leis mediadoras da sociedade, os trabalhos levado a cabo pelos aritméticos políticos ingleses – *John Graunt*, *William Petty* –, constituindo-se como instrumentos facilitadores da administração territorial e do controlo das populações, vir-se-iam a revelar de extrema importância para a governação do Estado. Partindo da análise dos poucos dados de que dispunham (num primeiro momento, essencialmente, os disponibilizados pelos registos paroquiais), viriam a desbravar o caminho conducente ao posterior desenvolvimento da ciência estatística moderna. Neste sentido, realçámos o facto de as suas análises, direccionando-se para o estudo das projecções demográficas, terem propugnado, por um lado, a descoberta de regularidades várias e, por conseguinte, a ordem subjacente a fenómenos aparentemente acidentais e, por outro, a apreensão da população enquanto problema económico e político.

Tivemos, igualmente, oportunidade de salientar como, na esteira destes trabalhos pioneiros, autores de distintas nacionalidades passaram a direccionar, igualmente, os seus interesses para o estudo dos fenómenos demográficos[235]. Sofrendo as influências da Teologia Natural, como marca indelével deste tipo de análises destacámos os intentos de os «padrões de normalidade» evidenciados pelos dados serem recorrentemente explicados tomando por base o argumento do desígnio. Dito de outro modo, mostrámos como o intenso desejo de explicitar empiricamente a prova da existência de Deus, conduziu *John Arbuthnot* e *Johann Peter Süssmilch*, entre outros, a recusar qualquer papel de relevo à contingência (os ratios encontrados não poderiam ser fruto do acaso) e à, consequente, interpretação da ordem subjacente aos nascimentos, mortes, casamentos…, em suma, das regularidades demográficas, como indícios de um determinado propósito e, em última análise, uma prova inabalável da ordem divina.

[235] A importância destes estudos reside no facto de terem sido os primeiros a objectivar a ordem subjacente aos dados em bruto, objectivação essa que, por sua vez iria despoletar o interesse de outros autores, pois como assevera *Lorraine Daston* «certamente a teologia natural explorou e reforçou a crença nas regularidades demográficas, mas, não foi ela que criou essa crença» (*Lorraine Daston*, 1988: 132).

Vimos, também, como, paralelamente ao gradual desvanecimento do apelo à ordem divina enquanto meio de justificação para as regularidades encontradas[236], foram irrompendo novos de padrões de estabilidade que, pela sua associação estrita ao desvio, à transgressão (crimes, suicídios, prostituição, taxas de condenação, loucura…), num primeiro momento viriam a causar alguma perplexidade aos analistas. Deste modo, com o campeamento desenvolvido, visou-se dar conta de como ao longo da centúria de oitocentos, em decorrência do crescimento exponencial das pesquisas conexas com os movimentos vitais da sociedade, se assistiu a um aprofundar da articulação entre o movimento estatístico e a teoria probabilística e, por consequência, a uma aplicação mais significativa do cálculo das probabilidades às «questões morais». Aproximação essa, tornada viável não só, mas também por via de uma inflexão conceptual no concernente ao modo como a ordem deveria ser capturada, ou seja, a partir do momento em que o «alude dos números» pesquisados permitiu perceber todo um conjunto de fenómenos, até ai considerados no âmbito da mais estrita da imprevisibilidade, como sendo governados por regularidades estatísticas que se mantinham estáveis de ano para ano, tornou-se evidente a incongruência associada à perspectiva que sustentava as suas avaliações na análise do caso individual, pois, como os dados demonstravam, por intermédio da observação, «*à la longue*», de um grande número de casos, as particularidades ao se anularem umas às outras, davam lugar a uma ordem determinada.

Podendo ser considerado o exemplo paradigmático da obsessão estatística característica da centúria de oitocentos, de entre os vários trabalhos deste período, destacámos o contributo de *Adolphe Quetelet*. Como tivemos oportunidade de ver, este autor, associando a contingência à ignorância humana, modelou todo o seu raciocínio em torno da premissa de que as regularidades macroscópicas acabariam por revelar a ordem subjacente aos fenómenos até aí apreendidos, pelas análises micro, como sendo o resultado do acaso ou do capricho. Assim sendo, não descurando que subjacente ao intuito de uma compreensão mais aprofundada dos fenómenos sociais, se plasmava o objectivo de ulterior controlo dos mesmos, pensamos ser correcta a conclusão de que, tal como em outras análises estatísticas deste período, também as pesquisas de *Adolphe Quetelet* subentendiam esses mesmos objectivos.

[236] Não querendo isto significar a elisão do determinismo, mas, tão-somente, a diminuição da preponderância – nesta matriz – do determinismo teleológico face ao determinismo sustentado em causas eficientes.

Partindo, então, do pressuposto de os fenómenos sociais serem regulados por leis similares às leis mecânicas, entre as preocupações primas da sua «física social», ganhava realce o descortinar dessas mesmas leis com o intuito de melhor compreender e, por consequência, controlar os processos vitais do corpo social. Neste sentido, viria a formular a *Lei das Causas Acidentais*, por intermédio da qual buscou demonstrar como a análise agregada dos «atributos físicos» dos habitantes de um determinado território explicitava uma distribuição normal (agrupamento simétrico à volta da média). Embora importante para a análise dos «atributos físicos», esta lei revelava-se ineficaz aquando da análise dos «atributos morais», dadas as dificuldades inerentes à mensuração dos mesmos. Como vimos, este obstáculo viria, no entanto, a ser superado pelo nosso autor, advogando este que os traços morais dos seres humanos poderiam ser alvo de quantificação, porque se admitíssemos que os mesmos eram perpassados por uma *propensão* seria possível aferir (de acordo com a *Lei da Possibilidade*) uma determinada distribuição e, por consequência, a explicitação do – tão desejado – conceito de «homem médio». Com este passo, *Adolphe Quetelet* acabaria por dar um contributo bastante significativo para a transubstanciação da estatística numa disciplina de normalização, porquanto, a partir do momento em que o «homem médio» passa a ser apreendido como o modelo, o centro de gravidade da sociedade, o «centro moral» nas suas próprias palavras, e os desvios em relação ao mesmo como algo a ser corrigido, estava percorrido grande parte do percurso em direcção ao alcance do objectivo de regulação/controlo do presente e/ou de previsão dos eventos futuros. Será no âmbito desta argumentação que a asserção de *Ian Hacking* ganha importância, pois, como o autor afirma, «esta é a razão pela qual a, inocente e aparentemente neutra, palavra "normal" se converteu num dos instrumentos ideológicos mais poderosos do século XX» (1990: 243).

No concernente às exegeses por nós desenvolvidas sobre a obra foucaultiana, pensamos ter ficado claro o nosso distanciamento relativamente à perspectiva segundo a qual a marca resplandecente do seu discurso é uma crítica pura e simples da razão na sua especificidade moderna. De acordo com a nossa interpretação, essa leitura ao advogar que *Michel Foucault* estabeleceu uma associação linear entre a racionalização e as relações de poder na modernidade, não consegue captar a essência do seu raciocínio, visto a sua preocupação prima não ser desse tipo, mas, antes, a de mostrar como nesse percurso histórico se foram constituindo distintas racionalidades e, em consequência, foram sendo tecidas uma miríade de relações entre o sujeito e

poder. Seguindo este raciocínio, e a apesar de cônscios da radicalidade colocada, por vezes, na abordagem de algumas das tendências que, paulatinamente, foram emergindo tendo em vista o controlo da existência, procurámos mostrar como o plasmar das mesmas não permitia, segundo a acepção foucaultiana, a conclusão taxativa de a modernidade ser sinónimo de uma «normalização maciça», pois, uma coisa é o advogar de que a resposta moderna face às incertezas se pautou pela consubstanciação de uma tendência programática outra, completamente distinta, é retirar daí a conclusão de que, com isso, se pretende afirmar a omnipotência do poder e, por consequência, a regulação pura e simples da vida. Neste sentido, embora emergindo tardiamente na sua obra, indicámos como *Michel Foucault*, estando ciente dos condicionalismos adstritos aos intentos de controlo da vida, procurou clarificar o seu posicionamento advogando que a vida incessantemente escapava às técnicas que a buscavam dominar, visto o realçar das relações de poder pressupor sempre, correlatamente, a emergência de possibilidades de resistência.

Destarte, mostrámos como, a partir da análise das manifestações, técnicas, estratégias subjacentes ao exercício do poder, *Michel Foucault* intentou explicitar os dois pólos das tecnologias de dominação que perpassam a condição moderna, i.e., o poder disciplinar e o biopoder. No primeiro caso, o discurso é organizado com o intuito de atestar como o exercício do que o autor denomina de «tecnologia política do corpo» redundou na formatação de uma individualidade predefinida com quatro características, designadamente *celular* (pelo jogo da repartição espacial), *orgânica* (pela codificação das actividades), *genética* (pela acumulação do tempo) e *combinatória* (pela composição das forças). No entanto, pensamos ter ficado claro que esta radicalidade primeva viria, com o decorrer do tempo, a ser atenuada, acabando o autor por reconhecer, por um lado, a possibilidade de em determinado período das suas pesquisas ter insistido demasiado nas potencialidades das técnicas de dominação no concernente à educação/adestramento, disciplinamento do corpo/alma e, por outro, que a complexidade mediadora do exercício do poder indiciava ser esse mesmo exercício somente possível na medida em que os sujeitos são livres e, por isso mesmo, capazes de resistir, não devendo, por isso mesmo, ser interpretado como dizendo respeito a uma lógica dominante da modernidade.

No segundo caso, tivemos oportunidade de observar como *Michel Foucault*, por via de uma análise genealógica do Estado, buscou explicitar todo um conjunto de estratégias adoptadas pela política moderna tendo em vista o investimento e,

consequente, administração da vida. Partindo dos primeiros resquícios discursivos da arte de bem governar, mostrou como a racionalidade inerente a essa mesma arte, primeiramente preocupada com a conservação da segurança do príncipe e do seu principado, foi deslocando a sua atenção para o reforço do poder do Estado a ser consubstanciado por intermédio da constituição de um saber político detalhado do mesmo, em cujo processo se destacou o contributo da aritmética política. Dito de outro modo, o campeamento dos traços mediadores da racionalidade governamental moderna no período que vai dos finais da centúria de quinhentos ao términos da de setecentos, permitiu a *Michel Foucault* sinalizar o aumento da importância crescente assumida pelos problemas conexos com a vida para o poder político e, por consequência, a emergência da população enquanto problema político e científico. Seria, então, no âmbito deste quadro que uma nova tecnologia centrada sobre a vida se viria a destacar, i.e., o biopoder ou poder sobre a vida que, direccionando-se para o homem-espécie, instituiu a população como seu objecto de investimento tomando, assim, a seu cargo, preventivamente, os fluxos mediadores da mesma por via de toda uma panóplia de intervenções e/ou controlos reguladores (intervenções biopolíticas de massa). Em suma, campeando as transmutações subjacentes ao poder no decorrer da idade clássica, *Michel Foucault* lega-nos a noção de um corpo social enquanto objecto de governo.

Tal como no primeiro pólo das tecnologias de dominação, também nas pesquisas conexas com o biopoder, foi possível constatar uma diminuição gradativa da radicalidade com que o autor foi encarando as mediações subjacentes à temática. Se num primeiro momento, o discurso apreende taxativamente a governamentalidade como estratégia de poder que tinha por fim último o controlo do corpo social, posteriormente o posicionamento viria a ser reequacionado, passando, então, a sustentar-se que, face à complexidade inerente às relações de poder, a governamentalidade revelava um equilíbrio inconstante entre técnicas coercivas e processos por via dos quais o self se construía e modificava a si próprio. Sendo, por isso, preferível captá-la, não tanto com fenómeno indiciador do exercício puro do poder, mas, antes, como ponto de intersecção, uma «superfície de contacto» entre as tecnologias de dominação e as tecnologias do eu. Podendo-se, portanto asseverar que, em última instância, o discurso foucaultiano nos lega algumas possibilidades de pensarmos um processo onde a vida, para além de ser objecto do investimento do

poder, emergia, também, como fonte a partir da qual brotavam laivos de resistência vários.

As mutações discursivas referidas surgem de um modo mais translúcido na etapa final da vida de *Michel Foucault*. Destarte, com as exegeses por nós desenvolvidas relativamente às pesquisas foucaultianas deste período, visámos, essencialmente, dar conta de como a preocupação prima do autor, não mais se conectando – como anteriormente – com as relações de poder, passou a direccionar-se para o sujeito ou, mais precisamente, para as relações por este mantidas com a verdade. Neste sentido, foi possível de percepcionar como *Michel Foucault*, por via de uma análise profunda da realização histórica das estruturas de subjectivação, intentou explicitar as diversas modalidades de que o sujeito historicamente se foi socorrendo visando a relação consigo mesmo, quer dizer, como se foi governando a si mesmo tendo em vista a sua constituição. A sua explanação sobre os modos de existência ou, segundo a sua acepção, estilos de vida, recuando até ao período áureo da «cultura de si» mostra-nos, então, em primeiro lugar, como, por um lado, em interconexão com o «imperativo» do cuidado de si enquanto prática constante emergiram técnicas várias de autogoverno, designadamente as tecnologias estóicas, das quais salienta, entre outras, o exame de consciência, a confissão a outrem e a *askēsis* e, por outro, a partir da emergência do cristianismo primitivo e a, consequente, valorização/autonomização do conhecimento de si conexo com a obrigação de verdade cristã, surgiram procedimentos vários captados pelo autor como possíveis protoformas da auto-regulação do sujeito moderno, designadamente a exomologēsis dos pecados e a exagoreusis, num primeiro momento, e, o sacramento da penitência e a confissão monástica, alguns séculos mais tarde. Em segundo lugar, mostrou igualmente como na transição da filosofia antiga para o ascetismo cristão, a par de continuidades, se assistiu a uma metamorfose do telos subjacente às tecnologias, i.e., as práticas num primeiro momento ordenadas segundo o imperativo de uma constituição positiva do eu tendo em vista a existência bela, são reelaboradas de modo a corresponderem ao fim último da imortalidade, reelaboração essa que, última análise, implicou a renúncia de si que passou a emergir como condição da salvação.

Em suma, demos conta de como no transcurso das pesquisas tomadas em consideração o discurso foucaultiano foi sofrendo uma inflexão significativa, inflexão essa, visível por via da progressiva metamorfose de um «sujeito sujeitado», quer

dizer, um produto passivo das tecnologias de dominação, num sujeito «livre» que activamente produzia a sua própria subjectivação por via das tecnologias do eu.

Tomando seguidamente em consideração o enunciado quanto ao discurso organizado em torno da transição das sociedades disciplinares para as sociedades de controlo, numa primeira aproximação conclusiva, poder-se-á referir que o mesmo comunga de uma certa imagem evolucionista das formas de dominação já anteriormente visível na analítica foucaultiana (*Bragança de Miranda*, 2003). Assinalando a crise do disciplinar, perceptível por intermédio da diluição das funções anteriormente adstritas aos espaços confinados, o discurso desenvolve um argumento no seio do qual a crise (sendo associada de um modo profundo aos desenvolvimentos da técnica e do capitalismo) surge como o resultado último das metamorfoses que vinham ocorrendo já há algum tempo ao nível dos «princípios do poder». Como tivemos oportunidade de observar, de acordo com a argumentação de *Gilles Deleuze*, a problemática com a qual teríamos de nos confrontar em finais de novecentos remetia, não tanto para um modelo societário mediado pelos efeitos decorrentes dos investimentos do poder sobre o corpo/alma sob a lógica do encerramento, mas, essencialmente, para um outro parametrado por novos dispositivos que, indiciando não só, mas também um alisamento e abertura do espaço, se traduziam num «controlo contínuo e comunicação instantânea» da experiência. No fundo, para *Gilles Deleuze*, os novos dispositivos, sinalizando uma abstractização de formas anteriores de dominação, plasmavam a disseminação rizomática de um controlo cibernético invisível (ao mesmo tempo, não mais refreado por barreiras espaciais e acelerado pela técnica) que, fragmentando as identidades, passou a exercer-se, não como até aí sobre o «individual», mas, sobre o «dividual».

Não descurando o referido, procurámos igualmente mostrar como, no quadro das reflexões deleuzeanas, surgiram algumas leituras que, não obstante o acerto quanto ao diagnóstico, erravam aquando da tentativa de explicar a natureza das mediações subjacentes ao mesmo, porque, ao interpretarem-nas tomando por base, quer o big brother orwelliano, quer o panóptico foucaultiano, não captam a essência do quadro em análise. Dito de outro modo, ao não percepcionarem o quão esses modelos – quando apreendidos enquanto totalidades – são inadequados enquanto imagens replicadoras da experiência actual, esses discursos não conseguem, por um lado, dar conta dos intentos subjacentes ao funcionamento dos dispositivos actuais e,

por outro lado, perceber como uma percentagem bastante significativa do seu sucesso se deve à forma subtil como conseguem moldar/formar novas subjectividades.

O enunciado serve, igualmente, de mote para uma análise crítica do discurso deleuzeano, porquanto, como procurámos mostrar, a não captação clara das mutações ocorridas no «esquema da vigilância» condu-lo à afirmação taxativa de, na experiência actual, essa forma de dominação ter sido comutada pelo controlo. Confundindo ambos, acaba por simplificar algo que, no concreto, é muito mais complexo do que o pressuposto pelo discurso. Neste sentido, vimos como a intensidade dramática com que o controlo emerge no seio da sua argumentação, complica as nossas possibilidades de lhe escapar, de resistência ao mesmo. Sinalizando as mesmas, *Gilles Deleuze* (demonstrando, quiçá, alguma nostalgia ante a elisão das acções de contracorrente consentidas pelo modelo disciplinar) acaba por propor actos de resistência como contra-informação criativa. A problematicidade destas propostas reside, no entanto, no facto de as mesmas serem exteriores à política, quando, pessoalmente, advogamos ser a resistência pensável e, muito provavelmente, somente possível por via de uma acção política que combata o imaginário do controlo tão difundido na actualidade.

Por fim, algumas palavras relativamente às exegeses encetadas sobre o discurso negrihardtiano. Este, embora comungando parcialmente de alguns dos pontos de vista deleuzeanos, desvela a sua importância naquilo em que deles se distancia. Ao mesmo tempo instigante e polémico, quiçá, demasiado optimista, abre, no entanto, janelas por onde penetra algum ar fresco que permite rarefazer um pouco o quadro matizado por *Gilles Deleuze*.

Como tivemos oportunidade de observar, o discurso visando dar conta de uma nova ordem global em constituição apresenta-nos a noção de Império que, ao traduzir a forma política predominante na actualidade, se caracteriza pela ausência, de fronteiras espaciais, de limites temporais e por um paradigma de poder capilar – extensivo/intensivo – que investe a totalidade da vida social. Deixando de lado a polemicidade mediadora desta proposta de leitura por nós já anteriormente referida, interessa salientar um dos aspectos que, até certo ponto, ganha interesse pelo facto de revestir um novo olhar sobre o processo em curso, i.e., o de a perspectiva negrihardtiana, absolutizando a importância das lutas desencadeadas a partir dos anos 60, advogar que a nova forma global de soberania pode ser interpretada como o resultado das reacções do capital contra as reacções ao capitalismo. Embora esta tese

não se encontre, igualmente, isenta de questionamento, designadamente no respeitante aos intentos liberais de desmantelamento do Estado-Providência, ela ganha uma importância chave no seio da argumentação tecida pelo discurso, na medida em que facilita a explicitação de um outro ponto de vista (também ele provocador), segundo o qual a Globalização, apesar de propugnar novas formas de exploração, é no seu âmago positiva, visto transportar no seu bojo novas potencialidades de empowerment. Explicitando, como mostrámos, para os autores, a soberania imperial é considerada, comparativamente a formas de soberania anteriores, uma estrutura mais propícia à efectivação de novos tipos de resistências (pois, as antigas foram, até certo ponto, absorvidas) ante os modos de exploração que na actualidade perpassam a nossa experiência.

Como vimos, esta tese encontra justificação nas metamorfoses adstritas ao modo de produção capitalista que, ao desembocarem numa gradativa hegemonia do trabalho imaterial e, por consequência, em condições de produção e reprodução mais intelectuais, cognitivas, comunicacionais, relacionais e afectivas, acabaram por propugnar a constituição de novas potencialidades. Isto é, o trabalho imaterial, ao exigir a cooperação produtiva para a sua efectivação, produz formas de vida social, subjectividades, podendo, por isso mesmo, ser denominado de trabalho biopolítico. Assim sendo, apesar de *Antonio Negri* e *Michael Hardt* delinearem um quadro onde os biopoderes, o poder sobre a vida atinge dimensões nunca antes experienciadas pelo humano, advogam não ser este um processo unidimensional potencialmente totalitário, pois, ao tomarem em consideração as experiências de subjectivação e de liberdade que nesse mesmo processo são produzidas[237], retomam a categoria de biopolítica anteriormente trabalhada por *Michel Foucault*, mas, agora, reequacionada enquanto potência da vida. Em síntese, a positividade do discurso negrihardtiano revela-se no momento em que, ao chamar à atenção para uma biopolítica afirmativa potenciadora do sujeito, permite o realçar das potencialidades que os corpos e as mentes transportam consigo, potencialidades essas, a serem aproveitadas na luta contra os biopoderes.

[237] Será neste sentido que deve ser apreendida a asserção de *Maurizio Lazzarato* quando afirma que «nas sociedades de controlo, o objective não é mais o de *apropriação* tal como nas sociedades de soberania, nem o de *combinar e aumentar o poder das forças* tal como nas sociedades disciplinares, mas o de *criar mundos*» (2004: 202).

CAPÍTULO III

A Contingência Moderna: Da Erosão do Determinismo ao Não-Controlo da Contingência

Capítulo III – A Contingência Moderna: Da Erosão do Determinismo ao Não-Controlo da Contingência

Nota Introdutória

> «Mas, como se pode dominar alguma vez a contingência? Paralelamente à domesticação da contingência […], nasceu uma concepção da irregularidade pura, de algo mais violento do que as classes de contingência excluídas pela era da razão» (*Ian Hacking*, 1990).

Nos capítulos precedentes tivemos oportunidade de observar como no transcurso da condição moderna que é a nossa emergiram todo um conjunto de discursos e/ou práticas que, sob o argumento da sua inexistência enquanto algo real ou, noutros casos, aceitando-a parcialmente, buscaram o controlo da contingência, no entanto, estas não foram perspectivas únicas. Nesse sentido, gostaríamos, então, de mostrar como gradualmente foram germinando na esfera pública outros pontos de vista que, questionando em simultâneo o background determinista e defendendo a concretecidade da contingência: (i) buscaram o controlo e/ou domesticação da mesma; (ii) pleitearam a impossibilidade do seu domínio. Portanto, um dos objectivos mediadores do presente capítulo é o de tentar compreender como um mundo até aí regulado pela lei da necessidade, quer dizer, um mundo determinista, se foi transmutando ao longo da centúria de oitocentos num mundo estritamente aleatório, contingente, regulado pelo acaso.

Vários são os autores a assinalar como, no espaço de pouco mais de um século, foi possível presenciar, o solapamento (*Gerd Gigerenzer et all*, 1989), a erosão do paradigma determinista (*Ian Hacking*, 1980; 1990)[1]. Ao longo de oitocentos, não obstante a regularidade continuar a ser aceite como traço da experiência, tornaram-se cada vez mais representativos os discursos que, exprimindo uma aproximação radicalmente distinta à temática em questão, se contrapunham a

[1] Erosão, na medida em que nos encontramos face a um processo gradual que, tendo sido atravessado por diferentes ritmos, foi ocorrendo em distintas áreas do conhecimento (*Ian Haking*, 1990).

uma leitura onde o mundo emergia como estando unicamente dependente das leis universais da natureza[2]. Na acepção de *Ian Hacking*, este processo, evidenciando uma das mais significativas mudanças na história do pensamento humano, deveu-se, em grande parte, ao facto de a contingência ter sido transformada em algo que podia ser inteligível, manejável, governável pelas leis da probabilidade[3]. De uma mera palavra (onde o acaso e o conhecimento se excluíam mutuamente), a contingência transformou-se em algo bem real – «ainda que em 1800 a contingência não fosse nada de concreto, no términos do século era algo "real", justamente, porque se tinham descoberto o tipo de leis que a deveriam governar» (*Ian Hacking*, 1980: 185; 209). Noutros termos, a erosão do determinismo e o, consequente, advogar de um papel para a contingência na experiência deveu-se, em parte, ao facto de um número considerável de autores, partindo do pressuposto da existência de incertezas no quadro de um indeterminismo físico, ter procurado o controlo, domesticação do contingente.

Convém, no entanto, notar que, apesar de a busca do controlo ter obtido, em princípio, alguns resultados positivos (domesticação) ao nível da esfera física, no concernente à esfera social, a questão é completamente distinta, colocando-se-nos reservas significativas quanto ao alcance desses intentos, porquanto, contrariamente à opinião de *Laplace*, são cada vez em maior número os discursos onde a certeza é trabalhada como sendo uma dimensão temporária da contingência que perpassa a

[2] Para uma análise crítica dos argumentos defensores desta erosão e, consequente, opção pela tese segundo a qual, por um lado, essas novas concepções não invalidam a clássica visão do mundo determinista e, por outro, da impossibilidade de refutação empírica do determinismo, cf. *Edwin T. Jaynes* (1989); *Jean Bricmont* (1995).

[3] Este processo não deve, no entanto, ser confundido com ignorância ou desordem, porquanto, em sua opinião, «a erosão do determinismo e a domesticação da contingência pela estatística não introduz uma nova liberdade. O argumento de que o indeterminismo cria um espaço para o livre arbítrio, acaba por se traduzir numa falsa ilusão» (*Ian Hacking*, 1980: 194; 1990). Explicitando, na acepção de *Ian Hacking* (2002), o facto de se destacar a existência de um mundo não-determinista, por um lado, de modo algum significa a defesa da inexistência de elos causais mediadores da ocorrência dos eventos, na medida em que possuímos, pelo menos, a certeza moral de um número significativo de coisas. E, por outro, teremos, igualmente, de estar conscientes de que, ao afirmarmos que a experiência é perpassada pela contingência, estamos, em última instância, a asseverar ser a mesma manifestamente mediada por probabilidades. Isto é, a teoria das probabilidades continua a desenvolver-se de modo construtivo, constituindo-se como um meio importante por intermédio do qual o homem busca sustentar os seus esforços para medir e controlar o mundo, visto constatar-se que, a maioria das questões com que lidamos quotidianamente, são influenciadas por elas, nomeadamente «os desportos, o sexo, a bebida, as drogas, as viagens, os sonhos, os amigos – nada escapa à probabilidade. Especialmente as questões que nos incutem receios: […] cancro, assaltos, terramotos, Invernos nucleares, SIDA, o aquecimento global, mas também coisas quotidianas, como o tempo previsto para amanhã, o aumento provável do número de acidentes se diminuirmos ou mantivermos os limites de velocidade» (*Ian Hacking*, 2002). A questão da importância das probabilidades, no entanto, como teremos oportunidade de mostrar no último capítulo, tem vindo a complexificar-se significativamente.

experiência, asserção essa, a ser complementada com outra, onde deve ser assinalada a irredutibilidade do humano ao determinismo mecanicista.

Sequencialmente ao exposto até aqui, buscar-se-á, então, num primeiro momento, campear um conjunto de discursos e práticas conexos com esta problemática, nomeadamente aqueles que, no campo da física, intentaram a «domesticação» do contingente, para, num segundo momento, apresentarmos – numa dimensão mais filosófica – discursos onde se encontram presentes algumas das mediações que viriam a facilitar o desmoronamento enunciado, discursos estes que, em nosso entender, facilitam a passagem para uma terceira via discursiva onde é visível uma associação estrita entre a modernidade e a contingência.

1 – Os Contributos da Física para a «Domesticação» da Contingência

De entre os críticos que, em inícios do século XIX, começaram a colocar em causa a visão determinista, destaca-se o fisiólogo francês *François Xavier Bichat*. Sustentando a existência de diferenças significativas entre os «mundos» inorgânico e orgânico, defendia ser somente possível prever, prognosticar, calcular os fenómenos mediadores do mundo inorgânico, possibilidades essas inexistentes no último, pois, «[…] contrariamente às forças gravitacionais, as forças vitais não variavam em intensidade de um modo generalizável. As suas modificações em intensidade eram espontâneas e imprevisíveis. "Elas desafiam qualquer tipo de cálculo, dado que para isso era necessário ter tantas regras quantos os distintos casos existentes"» (*apud Gerd Gigerenzer et all*, 1989: 125; cf. *Ian Hacking*, 1990: 35-36). No fundo, para este autor, dada a inconstância mediadora do mesmo condicionadora da obtenção de resultados constantes, o mundo orgânico era absolutamente imprevisível.

Paralelamente, dever-se-á assinalar, igualmente, a emergência de um conjunto de obstáculos decorrentes das dificuldades cada vez maiores evidenciadas pelo discurso determinista na tentativa de dar conta do real, ou seja, a partir dos inícios do século XIX ao procurar fundamentação teórica para descobertas várias que tinham tido lugar ao nível experimental, esse mesmo discurso demonstrou uma ineficácia crescente no provimento de explicações – a física clássica, por exemplo, começou a mostrar-se inconsequente enquanto modelo que tudo explicava. Por isso, ao longo de todo o século, começam a ser cada vez em maior número os discursos a partir dos quais vão emanar críticas direccionadas para alguns dos postulados subjacentes a uma visão do mundo e da história humana unitária e linear, críticas essas que, gradativamente, viriam a proporcionar a abertura de fissuras num edifício determinista até aí solidamente sustentado (crise de fundamentos) e a correspondente emergência gradativa de uma nova visão do mundo. No fundo, poder-se-á asserir que a abertura dessas fissuras, permitindo novas possibilidades, acabaria por facilitar a entrada em cena do acaso, entrada essa, visível pelo aumento gradual da preponderância do mesmo nos discursos de oitocentos.

Como já referimos, um dos traços basilares do determinismo assentava no pressuposto de o conhecimento das características/constituintes básicos de um fenómeno ou do estado de um sistema num momento dado (por exemplo, a posição e a velocidade das partículas)[4], permitir o conhecimento exacto do mesmo em qualquer outro instante (passado/retrospecção ou futuro/previsão); quer dizer, dadas as condições iniciais seria possível determinar o comportamento futuro/passado do sistema. Esta exigência, seria uma das primeiras a ser alvo de acérrimos ataques, dado mostrar-se inoperacional aquando da sua aplicação a sistemas físicos complexos, i.e., ainda que utilizável ao nível da análise das propriedades macroscópicas do sistema, ao procurar estudar as propriedades microscópicas deste tipo de sistemas, o cientista deparava-se com um número infinito de parâmetros, não sendo por isso viável o alcance do detalhe requerido pelo postulado (*Gerd Gigerenzer et all*, 1989).

Um outro postulado a ser colocado em causa, foi o da «reversibilidade temporal de todos os processos mecânicos»[5], a asserção clássica que, no referente ao tempo, contribuía para a emergência de uma visão do universo fundamentalmente reversível, que rejeita as mediações diferenciadoras entre passado e futuro e que, por isso mesmo, transmutou o factor temporal em algo de irrelevante. O seu questionamento justificou-se a partir do momento em que se constatou (por exemplo, no âmbito das análises termodinâmicas – entropia; teoria evolucionista de *Darwin*; processos de envelhecimento…)[6], contrariamente ao pretendido pela visão mecanicista do mundo, a existência de todo um conjunto de fenómenos, processos físicos, químicos e biológicos irreversíveis (atestados, por exemplo, pela nossa experiência macroscópica quotidiana)[7] indiciadores de uma direccionalidade

[4] Mais precisamente, «o *estado* de um sistema num dado instante é o conjunto das posições e das velocidades dos pontos materiais que constituem o sistema» (*David Ruelle*, 1991: 37).

[5] *Jean Bricmont* explica a reversibilidade nos seguintes moldes – «as leis físicas básicas são reversíveis, significando isto, simplesmente, que se tomarmos em consideração um sistema isolado de partículas, deixando-o evoluir por um tempo *t*, revertendo, depois, exactamente a velocidade de todas as partículas, deixando evoluir, novamente, o sistema por um tempo *t*, obtemos o sistema original no tempo inicial com todas as velocidades revertidas» (1995: 167; cf. *Ilya Prigogine et all*, 1979: 104; *Gerd Gigerenzer et all*, 1989: 171; *Stephen W. Hawhing*, 1988: 72; *David Ruelle*, 1991: 131; *Joel L. Lebowitz*, 1999: 349-50; 2000: 17-18). De notar, no entanto, que a maioria dos autores referenciados assinala as extremas dificuldades presentes na consubstanciação prática de um tal processo.

[6] À possibilidade de observar o nascimento, crescimento e morte do ser humano, contrapõe-se a impossibilidade de ver a ressuscitação, rejuvenescimento e o voltar a ser criança, pois, como afirma *Ilya Prigogine et all* (1979), a vida inscreve-se de modo irreversível sobre a matéria. Consequentemente, de acordo com a perspectiva deste autor, a negação do tempo conduz, necessariamente, à impossibilidade de conceber uma natureza capaz de produzir, entre outros, o ser humano.

[7] De acordo com *Jean Bricmont* (1995), para perceber quais os sistemas que funcionam de modo irreversível, um bom teste é o de filmar o comportamento do mesmo e, posteriormente, rebobinar o

significativa – «flecha do tempo» onde o futuro emergia com características completamente díspares comparativamente ao passado. Plasmando uma modificação da natureza do tempo e, por conseguinte uma relação distinta/inovadora do ser humano com a natureza, a questão colocada foi a de saber como analisar estes fenómenos indiciadores de uma assimetria temporal, dadas as divergências existentes entre estes e o postulado. O paradoxo subjacente a esta problemática pode ser ilustrado pela figura infra.

Figura n.º 2 – ***Paradoxo da Irreversibilidade vs. Reversibilidade Temporal***

Na resposta a esta questão vir-se-iam a manifestar de extrema importância os contributos de dois dos fundadores da física/mecânica estatística[8] moderna, designadamente o escocês *James Clerk Maxwell* (1831-1879) e o austríaco *Ludwig Edward Boltzmann* (1844-1906). Evidenciando as influências dos estudos anteriormente encetados, entre outros, por *Adolphe Quetelet*, viriam a desenvolver, no âmbito da teoria cinética dos gases, uma interpretação estatística (*Ilya Prigogine et all*, 1979; *Gerd Gigerenzer et all*, 1989; *Ian Stewart*, 1989; *Ian Hacking* 1990; *David*

filme. Se o observado for engraçado e fora do comum (por exemplo, pessoas a saltarem dos seus túmulos), encontramo-nos face a comportamentos irreversíveis, não obstante a tela inverter as leis físicas. Pelo contrário, se filmarmos um sistema puramente mecânico, por exemplo, a oscilação de um pêndulo sem atrito, ao exibirmos o filme inversamente, não conseguiríamos diferenciar essa situação de uma outra onde o mesmo fosse exibido de modo correcto.

[8] Dever-se-á notar que, em física, o vocábulo estatística não remete, como em outras áreas de estudo, para a análise de dados, mas para as mediações probabilísticas que perpassam um background teórico-explicativo (*Gerd Gigerenzer et all*, 1989).

Howie, 2002). Quer dizer, tal como na esfera social a análise de um conjunto significativo de dados demonstrava a existência de padrões determinados, também a análise dos milhões de partículas (átomos, moléculas…) dos corpúsculos constituintes do volume de um gás[9], independentemente de se conhecer exactamente como cada uma delas se comportaria (dado se encontrarem face a objectos inobserváveis)[10], deveria revelar, no longo prazo, um determinado «padrão estatístico». Assim sendo, a imprevisibilidade do movimento molecular acabaria por contribuir para a introdução do pensamento probabilístico em física conduzindo a que, em consequência, os estados macroscópicos do sistema (a ordem macroscópica) fossem derivados a partir da dinâmica microscópica das partículas (desordem microscópica).

Antes de prosseguirmos, dever-se-ão assinalar três pontos. Em primeiro lugar, facilmente se percebe que a introdução dos métodos estatísticos em física não foi de modo algum uma questão pacífica, principalmente para todos aqueles pesquisadores cujo raciocínio estava treinado para lidar com as equações precisas da mecânica clássica. Em segundo lugar, como teremos oportunidade de mostrar, a introdução das probabilidades na física, acabaria por revelar-se um passo de extrema importância em direcção ao enfraquecimento do argumento determinista subjacente aos discursos mecanicistas. Apesar de a aplicação dos métodos estatísticos à esfera social ter redundado num reforço dos argumentos a favor da cultura determinista, a introdução dos mesmos na física acabaria por provocar um efeito totalmente contrário, mais precisamente, um efeito corrosivo dessa mesma cultura. Por fim, consequência do anteriormente enunciado, não obstante *Maxwell* e *Boltzmann* diferirem significativamente quanto ao modo como apreendiam as leis estatísticas e, por consequência, no respeitante à forma como interpretavam os resultados das suas experiências[11], os seus trabalhos podem ser considerados como escoras importantes

[9] Um miligrama de gás contém cerca de 100 mil milhões de partículas ou, mais precisamente, de acordo com o número de Avogadro um mole contém 6×10^{23} partículas (*Ilya Prigogine et all*, 1979; *Ian Stewart*, 1989).

[10] Convém notar que a assumpção da existência das mesmas não era uma questão pacífica no século XIX. *Ludwig Boltzmann* era um dos partidários da hipótese atómica, o que por si só lhe viria a causar alguns dissabores e contendas com contemporâneos seus, dado os mesmos encararem a mesma como uma hipótese de difícil sustentação face à ausência de fundamentação experimental. O atomismo boltzmanniano, só viria a ser aceite de um modo generalizado, alguns anos após a sua morte, mais precisamente por volta de 1919. Sobre estes aspectos, entre outros, cf. *David Ruelle* (1991); *Michael Stöltzner* (2002).

[11] A mecânica estatística era apreendida de modo distinto pelos dois autores. Contrariamente a *Boltzmann*, que a associava de um modo estrito ao determinismo, para *Maxwell*, esta ciência, consubstanciava um exemplo do indeterminismo e, neste sentido, as suas leis eram meramente probabilistas.

que, directa ou indirectamente, acabaram por contribuir para a erosão do paradigma determinista. Por outras palavras, não obstante concordarem quanto ao facto de se encontrarem perante um conhecimento aproximado e não perante verdades matemáticas[12], os seus discursos patenteiam leituras distintas relativamente a estas questões. Tomemos em consideração as mesmas.

Sendo mediadas por uma tentativa de distanciamento em relação ao quadro deterministista-mecanicista com o intuito último de «salvar» o livre arbítrio, as pesquisas de *James Clerk Maxwell* evidenciam o estabelecimento de uma associação estrita entre a mecânica estatística e indeterminismo. Assim sendo, o conhecimento estatístico que, em discursos por nós já enunciados, consubstanciou um instrumento de importância significativa no apoio aos argumentos deterministas, ao ser apropriado pela física molecular acabou, no caso de *James Clerk Maxwell*, por produzir o efeito precisamente oposto. Logo, a incerteza associada pelo autor ao conhecimento estatístico, conduziu-o à rejeição de todo o tipo de argumentos que negavam o livre arbítrio com base nesse tipo de conhecimento (*Gerd Gigerenzer et all*, 1989; *Ian Hacking*, 1990; *David Howie*, 2002). Por outras palavras, para este autor, um dos erros dos defensores do determinismo, encontrava-se no facto de os mesmos elegerem, essencialmente, exemplos que comprovassem o seu discurso, negligenciando, devido a essa atitude, factos da experiência que contradiziam as suas asserções[13].

Seguindo, então, este raciocínio, para este autor as leis estatísticas, sendo apreendidas como meras probabilidades, dotavam o pesquisador de um conhecimento imperfeito, conhecimento esse que, sob o ponto de vista da teoria cinética, acabava, em última análise, por traduzir a impossibilidade de «[…] determinar o estado futuro de um conjunto de moléculas não só porque as suas posições iniciais e momenta [velocidade] nunca poderiam ser conhecidos com suficiente precisão, mas também

[12] Concordância radical, se tomarmos em consideração o pensamento predominante nesse período no respeitante à certeza do conhecimento estatístico.

[13] Relativamente, por exemplo, à estabilidade vs. instabilidade dos sistemas, *Maxwell* chama à atenção para os cuidados a ter na análise dos mesmos, porquanto, poderia ser este um ponto de partida esclarecedor para alguns dos erros até aí cometidos – «quando o estado das coisas é tal, que uma variação infinitamente pequena do estado presente só irá alterar uma quantidade infinitamente pequena desse estado em algum momento futuro, a condição do sistema, quer em repouso ou em movimento, diz-se ser estável; mas, quando uma variação infinitamente pequena no estado presente pode provocar uma diferença finita no estado do sistema num tempo finito, é dito que a condição do sistema é instável. Se o nosso conhecimento do estado presente é somente aproximado, e não preciso, é manifesto que a existência de condições instáveis torna impossível a previsão de eventos futuros» (*apud*, *Roy A. Moxley*, 1999: 102).

porque os 'pontos de singularidade' nas equações dominantes ampliavam de tal modo, mesmo as diferenças infinitesimais entre essas condições, que acabavam por transforma-las em estados completamente diferentes. Daí poder, portanto, concluir-se que a direcção da evolução de um sistema era decidida por uma causa não-mecânica» (*David Howie*, 2002: 201).

Em 1860 *James Clerk Maxwell* apresenta, então, a primeira explicação probabilística de um estado/processo físico. Ciente das dificuldades levantadas ao observador no tocante à análise detalhada, ao discernir das causas dos movimentos aleatórios das moléculas (dada a impossibilidade de isolar uma molécula para análise), optou por se socorrer de pressupostos estatísticos. Estes viriam a aprofundar a sua convicção da possibilidade de observar, independentemente da contingência/caos presente ao nível molecular (microestado), uma ordem ao nível do macroestado[14]. Isto é, o equilíbrio termodinâmico era encontrado quando um número significativamente numeroso de moléculas revelasse, após incomensuráveis colisões entre si, uma distribuição média de velocidades similar à descrita pela curva em sino – lei de distribuição de velocidades moleculares em equilíbrio térmico (*Ilya Prigogine et all*, 1979; *Gerd Gigerenzer et all*, 1989; *Ian Stewart*, 1989; *David Howie*, 2002; *Max Jammer*, 2003)[15]. Noutros termos, apesar de o comportamento aleatório das moléculas não ser acessível ao observador, seria possível assegurar, por intermédio da mecânica estatística, «[…] a validade de uma descrição estatística de propriedades globais – como temperatura, pressão, volume, etc. – do sistema. Assim a equivalência entre ignorância e acaso permitiria compreender o segundo princípio da Termodinâmica (todo sistema isolado tende à homogeneidade, isto é, decresce progressivamente o seu teor de organização), bem como a flecha do tempo a ele associada, em termos de argumentos probabilísticos» (*Alberto Oliveira*, 1995: 3; *David Howie*, 2002).

Quanto a *Ludwig Boltzmann*, as sua análises – mediadas por uma filosofia mecanicista – evidenciavam precisamente o contrário, visto, em sua opinião, a doutrina da necessidade consubstanciar uma pré-condição[16] de todo o conhecimento

[14] Ao nível macroscópico, encontramos como variáveis de estado: o volume – V; a temperatura – T; a pressão – P; os números de moles – n_1.
[15] De acordo com a opinião de *Charles Sanders Peirce* (1884), as análises maxwellianas eram um exemplo de como a acção da contingência poderia dar origem a leis.
[16] Para uma crítica a este tipo de raciocínio, vide infra a perspectiva de *Charles Sanders Peirce*.

científico (*López Corredoira*, 2001)[17]. Logo, as suas constatações não o impediam de asseverar que a mecânica estatística traduzia cabalmente o discurso determinista, porque, a introdução das probabilidades na análise, ao ser associada a um subterfúgio matemático (visando a descrição um extenso número de moléculas independentes) e não a uma possível contingência, a um reflexo do acaso no sistema em análise (não havia movimentos acidentais, porquanto, os mesmos se encontravam determinados pelas circunstâncias a que o sistema estava sujeito), acabava, em última instância, por não invalidar o determinismo presente nesse mesmo sistema. Devendo, isso sim, explorar-se, no caso dos sistemas irreversíveis, a via por intermédio da qual os mesmos poderiam ser explicados, integrados no quadro discursivo determinista, i.e., como é que a termodinâmica poderia ser compatibilizada com a física clássica[18] e, por esta via, resolver o paradoxo temporal que as mediava. Noutros termos, a sua intenção última, era a demonstração da existência de interconexões entre as leis irreversíveis (nomeadamente a Segunda Lei da Termodinâmica) e as leis microscópicas reversíveis ou, mais precisamente, como é que a ocorrência de comportamentos macroscópicos irreversíveis pode ser derivada de leis microscópicas reversíveis[19].

Visando uma clarificação do raciocínio boltzmanniano, convém que façamos uma breve explanação do discurso subjacente à Segunda Lei. De acordo com o mesmo, a propagação do «calor[20] evidencia sempre uma tendência para igualar as diferenças de temperatura [equilíbrio térmico][21] e, por conseguinte, para passar dos corpos *quentes* para os *frios*» (*Rudolf Clausius*, 1850, *apud Max Jammer*, 2003: 113; sublinhados no original); sabendo, igualmente, que de acordo com o «princípio da conservação da energia» (Primeira Lei da Termodinâmica), num sistema isolado (adiabático) esta apenas se transforma, não se produz. Ao longo do processo

[17] Dever-se-á assinalar que, apesar de não muito visível, no pensamento boltzmanniano existem alguns indícios de uma evolução para o indeterminismo. Isto é, embora esta não fosse uma marca mediadora dos seus trabalhos científicos, nos últimos anos da sua vida, mais precisamente entre 1903 e 1906, durante a sua docência na Universidade de Viena, começam a surgir sinais (tanto ao nível das suas lições, como em conversas mantidas com colegas) de uma maior abertura ao indeterminismo. Sobre estes aspectos, vide *Michael Stöltzner* (2002: 270; 298).

[18] O alcance de tais objectivos por parte de *Ludwig Boltzmann* não é uma questão pacífica na actualidade. Para argumentos a favor, cf. *Jean Bricmont* (1995); *Joel L. Lebowitz* (1999; 2000); *López Corredoira* (2001); para um posicionamento distinto, vide *Ilya Prigogine et all* (1979); *Gerd Gigerenzer et all* (1989).

[19] Para um projecto «similar» na actualidade, cf. *Joel L. Lebowitz* (1999; 2000).

[20] A partir do momento em que, na física, a natureza do calor passa a ser identificada com uma forma de energia, o mesmo passa a ser associado à quantidade de energia que é *transferida* de um corpo para outro em função de uma diferença de temperatura entre eles.

[21] Quando dois corpos se encontram em equilíbrio térmico, isso significa que não há fluxo de calor entre os mesmos.

mencionado assistia-se, então, a uma dissipação caótica da energia, dissipação essa, que acaba por provocar uma diminuição da capacidade – detida pelos sistemas fechados – para produzir trabalho mecânico útil[22].

Um avanço de significativa importância teve lugar a partir do momento em que, procurando compreender este fenómeno, o alemão *Rudolf Clausius* (1822-1888) plasmou a energia que, ao longo de um processo de mudança de estado, era transferida para ou cedida por um corpo (quando em contacto com outro corpo a uma temperatura diferente), por intermédio de uma função de estado do sistema[23], nomeadamente a entropia (*S*)[24]. Isto é, sabendo que a produção de trabalho mecânico por um sistema se encontrava dependente da energia disponível (parte útil da energia que podia ser transformada em trabalho), e que esta, com a mudança de processo, diminuía, a entropia termodinâmica explicitava a energia indisponível (incapaz de ser convertida em trabalho mecânico) que um sistema isolado detinha num determinado estado. Logo, a entropia termodinâmica servia para avaliar a inabilidade da energia do sistema para produzir trabalho, consubstanciando, portanto, um instrumento útil para aferir a evolução temporal do sistema.

A partir destas exegeses iria, então, deduzir que a entropia se mantinha constante em diminutos processos e que todo o processo espontâneo se encontrava associado a uma magnitude positiva da entropia, ou seja, o afirmar de que a variação da entropia era positiva, significava que o estado final possuía maior entropia que o estado inicial ou, por outras palavras, que a entropia ia aumentando sucessivamente desde o estado inicial, onde era mínima, até atingir um valor máximo num estado final em equilíbrio térmico, onde já não haveria qualquer energia disponível para ser transformada em trabalho futuro[25]. Trasladando este raciocínio para a experiência, é possível conceber uma cosmologia onde o universo, emergindo como um sistema isolado, é perpassado pelas duas leis termodinâmicas – «a energia do universo é

[22] Exemplificando, ao queimarmos um troço de madeira, a energia e matéria do mesmo conservam-se, mas, em forma de calor, dióxido de carbono…, que se vão dispersar pela atmosfera impedindo, desta forma, a utilização do mesmo troço para a obtenção de um trabalho similar ao inicialmente produzido.

[23] É uma função «[…] que depende só do valor dos parâmetros (pressão, volume, temperatura e quantidade de calor no sistema) que permitem descrever o estado do sistema» (*Ilya Prigogine et all*, 1979: 189; cf. *Max Jammer*, 2003: 113).

[24] Formada a partir dos vocábulos «energia» e «tropos», termo grego usado para designar transformação ou evolução.

[25] Convém igualmente, notar que quando dois sistemas interagem, a entropia dos mesmos é maior do que a soma da entropia dos dois sistemas, i.e., ao se «[…] colocar um litro de água fria e um litro de água quente um ao lado do outro, a soma das suas entropias tem um certo valor. Mas se misturar as duas, a entropia dos dois litros de água tépida obtidos tem um valor maior. Misturando a água fria e a água quente, aumenta-se a entropia do universo, irreversivelmente» (*David Ruelle*, 1991: 129).

constante – a entropia do universo tende para um máximo» (*Rudolf Clausius*, 1865, *apud Max Jammer*, 2003: 114; cf. *Ilya Prigogine et all*, 1979). Contrariamente à simetria presente no discurso determinista, com este discurso assiste-se à introdução de uma assimetria temporal, i.e., o tempo ganha uma direccionalidade da qual tinha sido despojado pelo discurso clássico, porquanto, «o crescimento da entropia designa uma *evolução espontânea* do sistema. A entropia torna-se assim um "indicador de evolução" e traduz a existência na física de uma "flecha do tempo". Para todo o sistema isolado, o futuro é o sentido no qual a entropia aumenta» (*Ilya Prigogine et all*, 1979: 192; cf. *Max Jammer*, 2003), até ao ponto onde o sistema, eventualmente, alcance um estado de entropia máxima, designado de «morte térmica». Em suma, de acordo com o raciocínio de *Rudolf Clausius*, a irreversibilidade consubstanciava uma propriedade objectiva da natureza.

Atendendo ao supradito, faltava, no entanto, ainda explicar o porquê da ocorrência de tal fenómeno num universo governado, de modo fundamental, por leis microscópicas reversíveis e, ainda, responder a uma questão de extrema pertinência – como mensurar quantitativamente a entropia de modo a elidir a abstracção associada à mesma? A resposta viria a ser dada, de um modo simples, mas, simultaneamente, muito subtil (*David Ruelle*, 1991), por *Ludwig Boltzmann* que, com este passo, contribuiria decisivamente para o que *Ian Hacking* (1980;1990), *David Ruelle* (1991) denominaram de «domesticação da contingência».

Como já referimos, *Ludwig Boltzmann* procurou reconciliar a irreversibilidade com a mecânica clássica ou, em outros termos, «o comportamento assimétrico macroscópico com a simetria temporal da dinâmica microscópica» (*Joel L. Lebowitz*, 1999; 2000); neste sentido, teria de responder ao porquê de, apesar da existência de leis físicas básicas reversíveis, nós observarmos somente determinados movimentos e não o seu inverso? Isto é, porque é que, por exemplo, um gás tem a tendência para o equilíbrio?

Portanto, visando o alcance de tal objectivo, defendeu que a tendência para a mudança espontânea irreversível evidenciada pela Segunda Lei da Termodinâmica[26], deveria ser apreendida – do ponto de vista microscópico – não, como se de uma *lei*

[26] Um exemplo simples para a compreensão desta lei, é-nos fornecido por *David Ruelle*: «é fácil, por exemplo, misturar um litro de água fria e um litro de água quente para obter dois litros de água tépida. Experimente agora o leitor separar dois litros de água tépida para recuperar um litro de água fria e um litro de água quente! Não conseguirá: a mistura de água quente e de água fria é um processo irreversível» (1991: 129).

necessária da natureza se tratasse, mas, sim enquanto *lei estatística*, tomando em consideração a probabilidade que a mediava. Antes de prosseguirmos deve-se, desde já, assinalar a extrema importância desta injunção, dado a mesma poder ser associada a um dos primeiros discursos onde, questionando o determinismo estrito das leis físicas, «[…] uma lei da natureza não deveria ser sustentada com base na necessidade, mas, somente, por intermédio da probabilidade permitindo, em consequência, excepções» (*Gerd Gigerenzer et all*, 1989: 188; cf. *Ilya Prigogine et all*, 1979; *David Ruelle*, 1991; *Joel L. Lebowitz*, 2000; *Max Jammer*, 2003).

Destarte, partindo do pressuposto da existência de um movimento atómico reversível, para *Ludwig Boltzmann*, a tendência irreversível subjacente à segunda lei devia-se *unicamente* ao facto de os sistemas serem mediados por uma propensão que propiciava a passagem de estados menos prováveis para estados mais prováveis[27]. Logo, a «flecha do tempo» indiciada por alguns fenómenos, a tendência evidenciada pelos sistemas em direcção ao equilíbrio térmico, devia-se ao facto de esse estado de equilíbrio, estatisticamente, ser o estado com maior probabilidade de ser alcançado[28] e não a uma lei absoluta[29] o que, por consequência, o conduz à asserção de que nos

[27] *Stephen W. Hawking*, socorrendo-se do exemplo de um gás num recipiente, exemplifica de um modo simples o enunciado supra – «as moléculas podem ser percepcionadas como se de pequenas bolas de bilhar se tratassem, colidindo vigorosamente de um modo continuo e contra as paredes do recipiente. Quanto mais elevada a temperatura do gás, mais rapidamente as moléculas se movem e, assim, com maior frequência e com maior vigor elas colidem com as paredes do recipiente e, por consequência, maior será a pressão externa por elas exercida nas paredes. Suponha que, inicialmente, uma partição confinava todas as moléculas no lado à esquerda do recipiente. Se a partição for então retirada, as moléculas tenderão a expandir-se ocupando as duas metades do recipiente. Num momento posterior, elas poderão, por casualidade, encontrar-se numa ou noutra metade do recipiente, mas, será muito mais provável, que as mesmas se encontrem distribuídas equitativamente por todo o recipiente. Um tal estado é menos ordenado, ou mais desordenado do que o estado original em que as moléculas se encontravam confinadas ao lado esquerdo do recipiente. Nós, então, afirmamos que a entropia do gás aumentou» (1988: 55).

[28] Segundo a acepção de *Joel L. Lebowitz*, o que o discurso boltzmanniano procurava explicitar era que «nem todos os estados microscópicos de um sistema macroscópico evoluiriam de acordo com a segunda lei, mas, somente, a "maioria" – uma maioria que, porém, se torna tão preponderante, quando no sistema o número de átomos se torna muito grande, que a conduta irreversível se torna uma quase certeza» (1999: 347; cf. 2000: 6-7; cf. *Jean Bricmont*, 1995).

[29] Esta ideia já se encontrava, igualmente, presente no discurso de *James Clerk Maxwell*, designadamente quando, em 1871, se socorreu da metáfora do demónio que, possuindo visibilidade e agilidade incomensuráveis, era capaz de manipular os estados microscópicos do sistema – «dando como exemplo, um recipiente que contém um gás em equilíbrio termodinâmico, e "dividido em dois compartimentos A e B, onde existia uma divisão na qual há um buraco pequeno," Maxwell imaginou um ser "cujas faculdades são tão finas, que ele pode seguir o percurso de qualquer molécula," e que "abre e fecha este buraco, de modo a permitir somente a passagem das moléculas mais rápidas de A para B, e as mais lentas de B para A. Ele vai então, sem expender trabalho, elevar a temperatura de B e baixar a de A, em contradição com a segunda lei da termodinâmica"» (*Max Jammer*, 2003: 116; cf. *Ilya Prigogine et all*, 1979; *Jean Bricmont*, 1995; *Joel L. Lebowitz*, 1999, 2000). Daqui se podendo, portanto, deduzir que para *Maxwell* a certeza associada à segunda lei era, igualmente, apenas uma certeza de tipo estatístico.

encontramos face a uma lei de «[…] um tipo bastante diferente de outras leis da ciência, tal como, por exemplo, a lei da gravidade de Newton, porque a mesma não é sempre sustentável, só na maioria dos casos» (*Stephen W. Hawking*, 1988: 55).

Seguindo este raciocínio iria, então, encetar uma interpretação estatística da entropia, onde é atribuído um valor à entropia inerente a cada microestado do sistema que, por sua, vez é conectado com a entropia do macroestado do sistema, possibilitando, assim, a sua mensuração. Quer dizer, sendo concebida enquanto grandeza física, o valor da «entropia de um sistema é proporcional ao logaritmo da probabilidade de que o sistema se encontre num determinado estado»[30]. Fazendo depender a entropia do macroestado do sistema das entropias inerentes aos microestados que o constituem, segundo *Ludwig Boltzmann*, a partir do momento em que sabemos que uma das características dos sistemas termodinâmicos é a transição de um estado de não-equilíbrio para um estado de equilíbrio, ou seja, de um estado pouco provável para um outro extremamente provável, e que, neste processo a entropia do sistema aumenta, deixando de ser algo abstracto, e passando a ser associada a algo concreto e mensurável, «[…] não é mais do que uma medida macroscópica para aferir a probabilidade de encontrar o sistema no estado caracterizado por determinadas propriedades. Assim, se cada sistema se move de estados menos prováveis para mais prováveis, ele alcançará, em última instância, o mais provável, aquele de entropia maior compatível com a natureza específica do sistema em análise» (*Gerd Gigerenzer et all*, 1989: 177; cf. *Max Jammer*, 2003). Logo, ao traduzir a passagem de estados menos prováveis e/ou mais ordenados (diminutas configurações microscópicas) para estados muito mais prováveis onde a desordem microscópica[31] é muito maior (número de configurações microscópicas muito mais elevado), a *entropia* emerge como uma *medida da desordem do sistema* (caos entrópico), dada a existência de uma correlação positiva entre a entropia do sistema e a desordem microscópica subjacente ao mesmo.

---

[30] O enunciado pode-se explicitar tecnicamente da seguinte forma: $S = k \log W$, onde (S) significa entropia; $k = 1.380662 \times 10^{-23} JK^{-1}$ – constante de *Boltzmann*, que expressa a interconexão entre as unidades macroscópicas e microscópicas; e W – os microestados (configurações, segundo a terminologia boltzmanniana) por intermédio dos quais o macroestado do sistema pode ser realizado.

[31] De acordo com *Ilya Prigogine et all***,** é no discurso boltzmanniano que, pela primeira vez, emerge uma associação entre entropia e desordem microscópica **–** «foi Boltzmann quem primeiro fez notar que se podia interpretar o crescimento irreversível da entropia como expressão do crescimento da desordem molecular, do esquecimento progressivo de toda a dissimetria inicial, porque toda a dissimetria é improvável em relação ao estado correspondente ao número máximo de complexões» (1979: 198).

No entanto, o enunciado, como já expusemos, somente permitia a obtenção de uma certeza estatística, visto não haver nenhuma lei física que, em sua acepção, impedisse um sistema de ter recorrências[32]. E, apesar de essas recorrências, poderem ser traduzidas em flutuações muito pequenas a ocorrerem num espaço temporal incomensurável (o tempo que um sistema demoraria a retornar a um estado próximo do inicial era demasiado longo, de tal modo longo que inviabilizaria a sua observação)[33], isso não permitia a associação das mesmas a uma impossibilidade, quando muito poderiam ser conectadas com uma improbabilidade. Deste modo, seria possível concluir que, uma mudança espontânea em direcção a um estado de menor entropia ou, se assim o preferirmos, mais ordenado, não era impossível (contrariamente ao pressuposto pela segunda lei), quando muito, era bastante improvável (*Joel L. Lebowitz*, 1999, 2000; *Max Jammer*, 2003). É neste sentido que deve ser entendida a asserção de *López Corredoira* (2001), segundo a qual, a razão para alguns fenómenos indiciarem uma flecha do tempo, se deve unicamente à maior probabilidade associada aos mesmos. Quer dizer, o facto de não observarmos a transferência de calor de corpos frios para corpos quentes, não traduz a impossibilidade de ocorrência do fenómeno, mas, tão-somente, a sua improbabilidade.

A partir da argumentação exposta, pode-se, portanto, inferir que o discurso boltzmanniano coloca em causa a *validade universal da irreversibilidade*, visto que, ao lhe atribuir uma regularidade meramente probabilística (que admite excepções) acaba, em última análise, por atestar que a mesma, por um lado, não invalidava o discurso determinista e, por outro, consequência do primeiro, poderia ser explicada no quadro das leis fundamentais da mecânica clássica (*Jean Bricmont*, 1995; *López Corredoira*, 2001; *David Ruelle*, 1991; *Michael Stölztner*, 2002). Este ponto de vista não está, como é lógico, isento de críticas, na medida em que adoptando uma perspectiva subjectiva, acaba por asseverar que a irreversibilidade por nós observada não passa de uma ilusão, devida, em última instância, às nossas limitações, à nossa ignorância, conduzindo-o, por consequência, à afirmação de que, apesar de improvável, teria de se admitir a existência de uma simetria temporal entre passado e futuro. Devendo acrescentar-se, que todos os intentos realizados até ao momento para provar esta ideia não obtiveram sucesso.

---

[32] Por exemplo, que as partículas mescladas na sequência da interacção de dois fluidos se separassem novamente.

[33] De acordo com esta perspectiva a irreversibilidade devia-se, essencialmente, aos condicionalismos do observador, quer dizer, aos limites humanos.

Mas, não obstante o enunciado, o que deve ser salientado dentro do nosso quadro de análise, é o facto de, em última instância, as análises boltzmannianas terem contribuído para a corrosão da cultura determinista. Quer dizer, ao encetar uma interpretação estatística da segunda lei da termodinâmica, *Ludwig Boltzmann* introduziu o pensamento probabilístico em física e, com isto, contribuiu para o descrédito do postulado clássico, segundo o qual todas as leis fundamentais da física teriam de ser estritamente deterministas e, por conseguinte, universalmente válidas[34]. No fundo, contrariamente aos seus objectivos de acomodação da irreversibilidade no quadro do pensamento clássico, as suas análises, «ao atribuírem um papel teórico fundamental à probabilidade, destruíram as fundações do harmonioso edifício da física clássica» (*Gerd Gigerenzer et all*, 1989: 172).

Os discursos que temos vindo a explorar, ao serem associados a uma «revolução tranquila» (*David Ruelle*, 1991) ou à «revolução probabilística da física» (*Gerd Gigerenzer et all*, 1989), indiciam de um modo clarividente a importância do papel desempenhado pela mecânica estatística no referente ao desmoronamento dos discursos deterministas, papel esse, que viria a ser complementado pelos trabalhos posteriores da mecânica quântica. Isto é, ao desbravar o caminho, o trabalho iniciado pela primeira permitiu o desenvolvimento da segunda[35]. Daí a asserção de alguns autores, para os quais a mecânica quântica ao introduzir o aleatório na ciência consubstancia, em última análise, a destruição da doutrina determinista mediadora da física clássica (*David Ruelle*, 1991; *Jan Von Plato*, *apud Gerd Gigerenzer et all*, 1989).

Sintetizando, pode-se, então, afirmar que a física quântica ao contribuir para a ampliação da dimensão da incerteza, acabaria por conduzir a uma verdadeira revolução ao nível da visão do mundo até aí predominante. Com a introdução de um princípio de incerteza, as exegeses quânticas passaram a pleitear, contrariamente à visão mecanicista clássica, a impossibilidade de, simultaneamente, se aferir os valores exactos do posicionamentos e velocidades dos constituintes do sistema, quando muito, a determinação dos mesmos seria possível com um certo grau de incerteza. Podendo a

[34] Daí, não ser difícil de perceber o porquê de os físicos e matemáticos de finais do século XIX levantarem severas objecções à interpretação estatística boltzmanniana da termodinâmica.

[35] Revelador do referido é, por exemplo, a asserção que assinala a importância, dos métodos probabilísticos encetados por *Ludwig Boltzmann*, para a descoberta do quantum por *Max Planck* (*Gerd Girenzer et all*, 1989: 177-8).

partir daqui deduzir-se que, pelo menos ao nível da dimensão micro da análise, a mecânica clássica e o determinismo que a mediava se desmoronaram.

2 – As Mediações Filosóficas do Processo Erosivo

Não descurando, por um lado, a predominância, durante um largo período, da associação estabelecida entre a contingência e a superstição, a ignorância dos leigos, e, por outro, as mutações profundas ocorridas ao longo de oitocentos quanto ao modo como o acaso até aí era trabalhado, interessa-nos seguidamente tomar em consideração o background discursivo transversal ao período em análise e onde são, igualmente, manifestas algumas das mediações presentes no processo de desmoronamento da visão determinista. Dito de outro modo, se até este período predominou a perspectiva segundo a qual a contingência não passava de uma mera palavra que expressava a ignorância subjectiva dos indivíduos ante as causas e os efeitos (acaso epistemológico), ao longo da centúria vai-se assistir a uma transmutação da mesma, passando o acaso a ser tratado em distintos discursos como algo que existia objectivamente na natureza de forma independente da consciência humana (acaso ontológico). Deste modo, distanciando-se de todos daqueles que consideravam o acaso como o produto da ignorância humana (designadamente *Laplace*), por exemplo, *Antoine Augustin Cournot* (1801-1877) apresenta uma concepção objectiva do mesmo, segundo a qual o acaso deveria ser concebido como «as ocorrências imprevisíveis que resultam da intersecção ou coincidência de duas ou mais séries causais até aí independentes» (*Hermínio Martins*, 1996: 204; 1998: 43; *Ian Hacking*, 1990: 33); seguindo esta argumentação, *Cournot* considerava, então, ser impossível eliminar o acaso *per si*, impossibilidade essa devido, não a condicionalismos epistemológicos, mas, tão-somente à própria natureza das coisas, quer dizer, o acaso – enquanto produto do cruzamento de séries causais independentes – era uma realidade objectiva independente do estágio dos nossos conhecimentos.

Indiciando uma mudança de perspectiva quanto ao significado das leis da natureza, surge, então, um outro olhar em contraposição às «imutáveis leis mecanistas», olhar esse, presente, por exemplo, no discurso de *Émile Boutroux*, para quem o determinismo estrito se consubstanciava como manifestamente inadequado e insuficiente para dar conta da experiência concreta. Considerado por alguns autores como o «filósofo da contingência», na sua obra «*De la Contingence des Lois de la Nature*», escrita nos anos 70 do século XIX, desenvolve uma argumentação onde, distanciando-se de uma imagem mecanicista do mundo, a contingência é encarada

como uma condição necessária da experiência[36] pois, só assim, seria possível compreender um dos traços inerentes à realidade, i.e., a inovação e o progresso[37] que, em sua acepção tendiam, esteticamente, para o belo e o bem supremos[38]. Explicitando, segundo a acepção boutrouxiana, o real era constituído por estratos/ordens vários que, possuindo um certo grau de independência uns em relação aos outros, manifestavam (nas relações que estabeleciam entre si) ao longo do seu processo evolutivo graus significativos de contingência, de descontinuidade[39] o que, por consequência, conduzia a que as formas mais complexas não se encontrassem determinadas por outras mais simples. Isto é, os elementos de novidade – decorrentes da espontaneidade – existentes nas primeiras, impossibilitavam a sua dedução a partir das segundas – «nós podemos distinguir no universo vários mundos que se constituem como ordens sobrepostas umas às outras. Isto é, sobre o mundo da pura necessidade,

[36] Ela não se encontra somente nos juízos científicos encetados sobre a natureza, mas também na própria natureza.

[37] Será importante assinalar que esta ideia não remete para existência de um plano predeterminado que sustentaria o mesmo, dada a valorização que o autor atribuía à contingência enquanto elemento mediador da experiência; valorização essa, visível, por exemplo, na metáfora dos marinheiros (*Émile Boutroux*, 1874: 158).

[38] Convém notar que esta crença na realização mundana de ideais estéticos, apesar de poder ser considerada como próxima de uma concepção finalista, não exclui a contingência, antes pelo contrário, o plasmar dos ideais do bem e do belo seriam um sinal claro da existência da liberdade e, por consequência, da contingência associada à mesma – «o triunfo completo do bem e do belo faria desaparecer as leis da natureza propriamente ditas, substituindo-as pelo voo livre das vontades em direcção à perfeição, pela livre hierarquia das almas» (*Émile Boutroux*, 1874: 170).

[39] Havia que estar ciente dos cuidados a ter na análise do real, porquanto, uma análise adequada do mesmo teria de tomar em consideração as heterogeneidades que o perpassavam e, assim sendo, segundo a opinião de *Émile Boutroux*, dada essa diferenciação dificilmente seria sustentável a tese da existência de uma proporcionalidade específica entre os «consequentes» e os «antecedentes» (quando muito, poder-se-ia aceitar algum determinismo à escala macroscópica, mas, nunca, ao nível micro) pois, a mesma, para além de ser contrária a essas heterogeneidades, não era vislumbrável na natureza – «mas, se as revoluções gerais são extremamente lentas e quase insensíveis, quais serão as variações detalhadas que as determinam? Deste modo, a natureza, contemplada durante um momento, parece imóvel, enquanto que, na realidade, tudo se move rapidamente e se desenvolve. E, se o progresso contingente do mundo mecânico se faz, como é provável, através de transições contínuas; se as variações elementares, quando elas não se anulam umas às outras, ocorressem mais de acordo com o seu número, a sua duração e a sua convergência, do que em conformidade com a sua intensidade, nós não vimos como o homem, que não pode estudar as coisas com a precisão referida, poderia verificar directamente a existência do enunciado. Por outro lado, há certos casos onde variações insignificantes e imperceptíveis em si mesmas são suficientes para determinar em definitivo, por intermédio de repercussões puramente mecânicas, resultados consideráveis. Tais são, por vezes, as rupturas de equilíbrio. A queda de uma semente do bico de um pássaro em uma montanha coberta de neve, pode produzir uma avalanche que encherá os vales» (*Émile Boutroux*, 1874: 60-1). A partir do expresso, pensamos poder asseverar que aqui se encontra um dos primeiros sinais do que, posteriormente, se viria a consubstanciar como um dos principais traços da Teoria do Caos, nomeadamente o *efeito borboleta* (*Edward Lorenz*), i.e., os sistemas dinâmicos não lineares (bem como os lineares) são perpassados por pequenas influências (quase imperceptíveis) que podem, de per si, produzir efeitos significativos nesse mesmo sistema ou, mais precisamente, pequenas modificações nas condições iniciais do sistema podem afectar decisivamente os resultados, o que, por consequência, conduz a que a previsibilidade se torne quase impossível, dado exigir o conhecimento das condições iniciais com uma precisão infinita. Sobre este aspecto, cf. *David Ruelle* (1991), especialmente o cap. X.

da quantidade sem qualidade que se identifica com o nada, encontra-se o mundo das causas, o mundo das noções, o mundo matemático, o mundo físico, o mundo vivo e, por fim, o mundo pensante. Cada um destes mundos parece, em princípio, depender estritamente – como de uma fatalidade externa – dos mundos inferiores, dos quais retiraria a sua existência e as suas leis. A matéria existiria sem a identidade genérica e a causalidade, os corpos sem a matéria, os seres vivos sem os agentes físicos, o homem sem a vida? No entanto, se submetermos os conceitos das principais formas do ser a um exame comparativo, nós verificamos que é impossível interligar as formas superiores com as formas inferiores, pela via da necessidade» (*Émile Boutroux*, 1874: 132-3). Por conseguinte, à medida que se passava de uma ordem inferior para uma superior (lógico, matemático, físico, biológico e psíquico), a par com a diminuição da necessidade, ocorria o aumento da contingência, que não pode ser explicada cientificamente.

Daí a sua crítica ao dogmatismo da ciência moderna e a, consequente, rejeição do conceito de necessidade absoluta[40], não encontrando premência na perscrutação de se a mesma desempenhava ou não um papel regulador no mundo, porquanto, a sua aceitação, para além de impossibilitar a criatividade e a inovação, implicaria o esvaziamento de toda e qualquer ideia de liberdade (*Émile Boutroux*, 1874: 146) e a eliminação automática de «toda a relação que subordina a existência de uma coisa à de outra como condição sua. E, por consequência, toda a necessidade absoluta exclui toda a multiplicidade sintética, toda possibilidade das coisas ou leis» (*Émile Boutroux*, 1874: 7). O referido não significa, no entanto, uma rejeição pura e simples da necessidade[41]. Procurando uma conciliação entre as dimensões necessária e contingente, desenvolve uma argumentação onde a necessidade natural era aceite, mas, enquanto necessidade relativa (condicionada) – «a existência de uma relação necessária entre duas coisas» (sic.); logo, era possível, em sua acepção, conciliar a liberdade com a necessidade, na medida em que, por um lado, «o ser era livre no absoluto», e, por outro, «a ordem das suas manifestações era necessária» (*Émile Boutroux*, 1874: 146-147). Portanto, evidenciando um discurso relativista, defende que a «diversidade e a unidade, a contingência e a necessidade, a mutação e o

[40] Estabelecendo uma distinção entre necessidade e determinismo, em sua acepção a primeira «exprime a impossibilidade de que uma coisa seja algo de contrário daquilo que é; o determinismo explicita o conjunto de condições que fazem com que o fenómeno surja como ele é, com todas as suas maneiras de ser» (*Émile Boutroux*, 1895: 58).
[41] Sobre este aspecto, vide *Émile Boutroux* (1895: 37-38).

inalterável, são os dois pólos das coisas. A lei confere razão aos fenómenos; os fenómenos concretizam a lei. Esta concepção do mundo é simultaneamente sintética e harmoniosa, pois ela, para além de admitir os contrários sem restrições, concilia-os» (*Émile Boutroux*, 1874: 3).

Estes argumentos viriam a ser aprofundados e complementados num curso que o autor ministrou na *Sorbonne* (1892/1893), com publicação em 1895. Com o intuito de demonstrar algumas das dificuldades características do raciocínio determinista, viria a encetar uma análise aprofundada e crítica da noção de leis naturais, sendo estas entendidas como o «produto da actividade do espírito que se aplica a uma matéria estranha» (*Émile Boutroux*, 1895: 39; cf. 43; 1874: 22). Partindo desta asserção, percebe-se que o autor, ao asserir que as leis mecânicas mais não eram do que uma projecção do espírito e que só poderiam ser explicadas a partir do momento em que se admitisse a *liberdade*, *espontaneidade* desse mesmo espírito, estava, no fundo, a colocar em causa a pretensa existência objectiva do(s) determinismo(s) (mecânico, físico-químico, fisiológico…). Quer dizer, por um lado, o ponto de partida dos mesmos teria de ser, não a necessidade, mas sim a liberdade e, por outro lado, em seu juízo não só não havia nada na experiência que comprovasse a existência concreta das leis da necessidade[42], como também essa mesma experiência tendia a contradizer as leis[43].

Seguindo este raciocínio, para *Émile Boutroux* essas leis eram essencialmente um subterfúgio inventado pelo ser humano na tentativa de explicar o que o envolvia, considerando, por isso, pertinente questionar o seu significado real – «o determinismo existe realmente na natureza, ou ele representa somente o modo por intermédio do qual nós devemos encadear as coisas de forma a torna-las objecto de pensamento?» (*Émile Boutroux*, 1895: 11). Na resposta a esta questão, a opção do autor é clara, i.e., em sua acepção, as leis consubstanciavam-se como uma condição necessária ao

[42] A experiência, quando muito, torna visíveis relações constantes, nunca relações necessárias (*Émile Boutroux*, 1874: 10; cf. 68).

[43] De acordo com o seu próprio discurso – «nós podemos ir um pouco mais além, e afirmar que a indução não consegue explicar mesmo as características mais gerais das leis mecânicas. Com efeito, nós não observamos senão instantes separados uns dos outros, isto é, a descontinuidade e, no entanto, as nossas leis dão-nos a *continuidade*. Em segundo lugar, essas leis implicam a *precisão*, enquanto que a experiência não nos fornece senão aproximações. Em seguida, consideramos fundamentais as *relações definidas* entre vários fenómenos, enquanto a experiência nos fornece uma infinidade de relações entre as quais não há nem prioridade, nem separação. Enfim, consideramos ser a *fixidez* uma das características essenciais das nossas leis. Ora, não podemos afirmar, a partir daí, que julgamos o futuro a partir do passado, dado somente conhecermos o passado de modo insignificante» (1895: 37, sublinhados no original).

raciocínio científico[44] que, sustentando-se em modelos matemáticos[45], era criticado pelo facto de optar por uma via falaciosa, pois, ao procurar explicar o real tomando como ponto de partida o possível, caía no erro de confundir (ou, pelo menos, de não descortinar os hiatos existentes) uma representação do mundo com o mundo em si mesmo, não dando conta, por consequência, da contingência que matizava a experiência: «através da indução dita científica […] pretendemos extrair o universal do contingente, o necessário do particular. Por mais que a indução moderna seja fecunda e metódica, jamais ela poderá, sem ultrapassar a experiência, conduzir-nos a leis verdadeiras» (*Émile Boutroux*, 1895: 36; cf. 57). Assim, os obstáculos levantados pelo seu discurso ao determinismo só seriam passíveis de resolução, a partir do momento em que, como já referimos supra, se construísse uma noção adequada das leis da natureza que admitisse ser a contingência, também, algo de concreto presente no mundo, pois, só por esta via seria possível a aceitação da existência do livre arbítrio, uma condição *sine qua non* para o autor – «há poucos homens e, mesmo, metafísicos que aceitam como absoluto o determinismo mecânico. Nós cremos comummente que o homem pode produzir movimentos em conformidade com as suas vontades. Mesmo nos países onde o determinismo é professado por eminentes filósofos, os educadores e todos aqueles que se preocupam com a consciência e pretendem regular a conduta, afirmam a existência do livre arbítrio e do seu poder sobre as coisas» (*Émile Boutroux*, 1895: 45; cf. 1874: 145, 150, 160).

De entre muitos outros autores de distintas áreas de conhecimento[46], convém, igualmente, destacar, o filosofo americano *Charles Sanders Peirce* (1839-1914), considerado um dos maiores representantes e o elo final de toda uma corrente indeterminista que atravessa em crescendo o século XIX (*Gerd Gigerenzer et all*,

[44] O determinismo emergia como hipótese científica que, segundo a acepção boutrouxiana, a experiência elidia – «a distinção de leis ou relações e dos fenómenos ou elementos, decalcada dos preceitos e da vontade, é um artifício do espírito para reduzir a ideias a maior parte possível da realidade dada. No próprio ser, essa distinção desaparece e, com ela, o determinismo» (*Émile Boutroux*, 1895: 50).

[45] É aqui que, segundo *Émile Boutroux*, se encontra a raiz do determinismo moderno, pois, de acordo com a sua opinião, a crença na necessidade absoluta deve-se ao facto de existir uma associação estrita entre a natureza e a linguagem matemática, linguagem essa que, no entanto, não dá conta do real, visto que, nem tudo na natureza se pode exprimir matematicamente. Logo, a matemática oferecia, quando muito, uma leitura aproximada do mesmo, i.e., as leis matemáticas «[…] exprimem uma necessidade rigorosa, senão absoluta, mas, permanecem abstractas e incapazes de analisar o detalhe e o modo de realização efectiva dos fenómenos» (*Émile Boutroux*, 1895: 140).

[46] Para uma análise sinóptica dos diferentes discursos que, durante este período, se começam a posicionar contra o determinismo, cf., entre outros, *Gerd Gigerenzer et all*, (1989); *Milič Čapek* (2003). Em específico, sobre o que o autor denomina de *Indeterminismo de Viena*, cf. *Michael Stöltzner* (2002).

1989; *Ian Hacking*, 1980; 1990). Um ponto de partida possível, para uma análise sinóptica da perspectiva peirceana, é um trabalho seu de 1892 e por nós já referido supra, designadamente «*The Doctrine of Necessity Examined*».

Nesse trabalho critica o suposto universalismo atribuído à doutrina da necessidade. A defesa desse universalismo evidenciava a unilateralidade medidora dos discursos dos seus fautores, nomeadamente a explicação do universo sustentada unicamente em princípios mecânicos, ou seja, de que tudo era determinado por uma lei ou, mais precisamente, que todo evento possuía uma causa. Assim, por exemplo, a par de *Demócrito* e dos estóicos para os quais – defensores de uma visão determinista do universo – nada acontecia sem a existência de uma causa prévia[47], faz referência a outro tipo de discursos que plasmavam um viés distinto, nomeadamente: (i) *Epicuro* que atribuía um papel à «contingência espontânea», i.e., para este autor a espontaneidade do universo era justificada por intermédio do *clinamen*, um elemento físico que fazia com que os átomos, fortuitamente, se desviassem ligeiramente do seu curso; (ii) *Aristóteles* para quem os acontecimentos, para além de serem influenciados por causas eficientes (coacção externa) e/ou finais (natureza interior), também, poderiam ocorrer «irregularmente, sem causa definida, meramente, por uma contingência absoluta» (1892-a: §36; cf. 1887: §403).

Seguindo este raciocínio, procura desqualificar a doutrina por intermédio da refutação dos seus argumentos básicos. Uma das suas primeiras críticas direcciona-se para o facto de os defensores da doutrina advogarem ser o determinismo uma pré-condição, um postulado necessário ao pensamento científico – «[…] se isto é tudo o que se pode argumentar a seu favor, a crença encontra-se condenada. [Dado que] "postular" uma premissa não é, senão, possuir a esperança de que seja verdadeira» (1892-a: §39), o que, por consequência, o conduz à rejeição do determinismo enquanto postulado científico. Daí se poder deduzir que, em sua acepção, «[…] não havia razão para que um cientista tivesse de ser um determinista. Mesmo a mais exacta das ciências, a astronomia, descobriu que as suas medições se encontravam sujeitas a um certo grau de variação fortuita. Era bastante provável produzir

[47] Convém, no entanto, salientar que este autor admitia a existência do elemento contingente na formação do universo – «na cosmologia atomista de Demócrito, apesar de a contingência se encontrar presente na formação do cosmos, uma vez criados os céus e todos os mundos, a contingência deixa de funcionar, porque tudo procede de uma causa antecedente como um resultado previsível e consequentemente necessário. No mundo conhecido do homem, o indeterminismo desaparece, excepto como elemento subjectivo do conhecimento insuficiente do homem» (*Vincenzo Cioffari*, 2003: 226).

excelentes resultados científicos, até mesmo onde existiam relações contingentes» (*Gerd Gigerenzer et all*, 1989: 67).

Paralelamente, segundo a acepção peirceana, os argumentos dos seus defensores deveriam, igualmente, ser refutados, pelo facto de os mesmos não serem passíveis de demonstração empírica[48], ou seja, a prática científica (experimentação, que o seu pragmatismo valorizava) não demonstra a existência do determinismo enquanto algo real; o mesmo não era susceptível de prova. Quando muito, na experiência, o que a observação nos permite vislumbrar de forma aproximada[49] (de forma mais premente na actualidade do que no passado) é a existência de alguns traços de regularidade na natureza. Isto, no entanto, não valida a asserção de que os mesmos sejam exactos e universais (1892-a: §46; cf. 1892-b), o que, por consequência, o conduz a uma linha argumentativa distinta – «devo reconhecer que há uma regularidade aproximada e que todo o acontecimento é influenciado por ela. Mas, creio que a variação, a especificidade e a irregularidade das coisas ocorre de modo contingente» (1892-a: §54; cf. 1887: §402).

Uma outra crítica, evidenciando as influências das ideias evolucionistas sobre o seu discurso (mas não, na sua dimensão explicativa mecânica), direccionou-se, por um lado, para a incapacidade demonstrada pela doutrina da necessidade na explicação do desenvolvimento e complexidade crescentes visíveis em tudo quanto era observável e, por outro, consequência do primeiro, para o facto de a diversidade crescente não ser passível de ser explicada somente pelas leis da necessidade – «interrogue qualquer ciência que lide com o decurso do tempo. Considere a vida de um animal, de uma planta, ou de uma mente. Olhe para a história dos Estados, das instituições, da língua, das ideias. Examine a sucessão de formas que revela a paleontologia, a história do globo terrestre segundo a geologia, a capacidade do astrónomo em conjecturar sobre as transformações dos sistemas estelares. Por todo o lado, o facto principal é desenvolvimento e complexidade crescentes. […] A partir destes factos grandes e ubíquos, podemos licitamente inferir, de acordo com a lógica mais incriticável, que na natureza há, provavelmente, algum meio, mediante o qual a complexidade e diversidade das coisas podem ser ampliadas e que, em consequência,

[48] Tanto nesta crítica, como na seguinte, são visíveis algumas similitudes com o discurso de *Émile Boutroux*.

[49] O seu próprio discurso explicita esta ideia, que, em última instância, pode ser entendida como uma crítica à revindicação determinista de posse de asserções exactas – «[…] toda a proposição que podemos autorizar-nos a fazer no atinente ao mundo real tem de ser aproximada; nunca teremos o direito de sustentar que uma verdade é exacta» *Charles Sanders Peirce* (1887: §404; cf. 1892-a: §40).

a regra da necessidade mecânica converge, de algum modo, com a interferência» (1892-a: §58; cf. §50)[50]. Noutros termos, segundo a perspectiva peirceana, a contingência era não só um dos traços que se encontrava presente na experiência, como também era fundamental para o desenvolvimento e complexificação do universo, pois, a variedade e progressiva complexificação do mundo somente poderia brotar da espontaneidade.

Consequentemente, por oposição a uma visão mecanicista adstrita a um modelo linear causal, adopta um viés «evolucionista» onde – colocando em causa pressupostos que vigoraram durante muito tempo – a contingência deixa de ser associada à ignorância humana, para passar a ser uma mediação que atravessa toda a experiência. Quer dizer, enquanto até aqui a contingência era, essencialmente, definida como sendo uma expressão da ignorância humana, a partir deste momento passa a ser associada à estrutura básica do mundo, emergindo este, não como «o mero resultado mecânico da acção de uma lei cega» (sic.), mas, sim, como um produto gradativo da contingência absoluta que se produz de modo contínuo e absolutamente espontâneo – «ao procurar-se analisar qualquer lei da natureza, constar-se-á que quanto mais precisas forem as observações, de um modo igualmente seguro, se manifestarão desvios irregulares relativamente à lei. Estamos habituados a atribuir esses desvios, a erros de observação, não afirmando eu que isto seja incorrecto; contudo, não podemos usualmente apreender antecipadamente a probabilidade de tais erros. Buscando as suas causas a uma distância significativa, ter-se-á que admitir que os mesmos se devem sempre a uma determinação arbitrária, ou à contingência» (1892-a: §46).

Em síntese, segundo a perspectiva peirceana a contingência absoluta/objectiva ou, mais precisamente, o que o autor denominou de tiquismo (*tychism*) para explicar a sua perspectiva indeterminista (1892-b: §1), surgia como um dos elementos operacionais de um universo[51] marcado por irregularidades (minúsculos eventos, acções sem interligação entre si) e que, dada a tendência que o caracterizava, evidenciava uma evolução para um estado de perfeição cada vez maior, ou seja, em última análise, a contingência acabava por engendrar uma ordem qualitativamente

[50] Já em trabalhos anteriores, o autor considerava que na base de todo o processo evolutivo, encontramos como elemento principal a contingência – «o caos original, no qual não havia regularidade, era com efeito um estado de mera indeterminação, onde nada existia ou sucedia realmente» (*Charles Sanders Peirce*, 1887: §411; cf. 1884).

[51] Convém referir que, segundo a perspectiva peirceana, havia três elementos activos no mundo, em primeiro lugar a contingência, em segundo a lei e em terceiro a aquisição de hábito (1887: §409).

superior. Em concreto, apesar de justificar a presença da contingência na experiência, o discurso peirceano é cuidadoso na análise que faz da influência dessa mesma presença, visto, estar ciente de que só por intermédio de uma análise que admitisse as inter-relações estabelecidas entre a desordem e a ordem seria possível assimilar correctamente o observado – «a contingência é indeterminação, é liberdade. Mas a acção da liberdade, distribui-se segundo a mais estrita regra da lei» (sic.) (*Charles Sanders Peirce*, 1884).

3 – Modernidade Contingente: A Complexidade Mediadora das Sociedades Modernas

> «Tudo o que é sólido se dissolve no ar, tudo o que é sagrado é profanado, e os homens são finalmente forçados a enfrentar com sentidos mais despertos as suas reais condições de vida e as suas relações com outros homens»
>
> (*Karl Marx*).

Os discursos que temos vindo a explorar colocam questões complexas e, *a priori*, algo paradoxais no que diz respeito ao modo como a contingência é percepcionada. Por um lado, assinalam o aumento da entropia e, por conseguinte, da desordem dos sistemas isolados o que, no caso concreto do universo, equivale a um progressivo evoluir para o que, alguns autores, denominam de «morte quente» do sistema. Por outro lado, tivemos, igualmente, oportunidade de tomar em consideração alguns discursos onde eram assinaladas como mediações estruturantes do universo o aumento da complexidade e diversidade, nomeadamente visíveis ao nível da evolução da vida na terra que, ao longo de milhões de anos, tem vindo a evidenciar a complexificação da biologia planetária. Por outras palavras, *a priori*, encontramo-nos face a dois pontos de vista irreconciliáveis, a conexão estrita entre entropia e desordem, por um lado, e a complexidade e diversidade crescentes da experiência humana, por outro.

Em nossa acepção, a superação desta aparente contradição torna-se, no entanto, possível a partir do momento em que constatamos que a associação estabelecida entre a evolução dos sistemas adiabáticos e a magnitude positiva da entropia (perspectiva do primeiro viés) não implica a exclusão automática da complexificação da experiência (presente no segundo viés discursivo). Ao concebermos o universo como sistema adiabático composto por sistemas abertos, é possível asseverar que, ao longo do processo evolutivo, a entropia dos últimos (apesar de se assistir a pequenas oscilações – aumento/diminuição) se vai mantendo estável. Isto é, a concepção dos sistemas abertos como subsistemas do sistema adiabático permite a conciliação entre os dois pontos de vista, dado a magnitude positiva da entropia total do sistema não implicar necessariamente o aumento da entropia dos

subsistemas que o compõem. Pelo contrário, periodicamente, assiste-se à diminuição da sua entropia, por intermédio da transferência desta para o seu meio ambiente. Logo, independentemente do aumento total da desordem do sistema, os seus subsistemas podem encontrar-se em estados ordenados ou, mesmo, ampliar a sua organização à custa de um acréscimo da desordem do seu meio ambiente o que, em última instância, é perfeitamente conciliável com a complexidade e diversidade crescentes da experiência defendida pelo segundo viés.

Não descurando o referido, verifica-se, então, que a conciliação das evoluções cósmica (desordenada) e biológica (ordenada) se transmuta numa possibilidade, bastando, para tal, reconhecermos que a ordem é sempre acompanhada de mediações desordenadas colaterais. Quer dizer, mau grado os sistemas físicos patentearem uma tendência evolutiva natural para a desordem, ao assimilarmos os sistemas biológicos e sociais como sistemas abertos (onde ocorre troca de matéria e energia com o seu meio ambiente), constatamos que os mesmos são mediados por uma estrutura que tende naturalmente para uma ordem e complexidade maiores.

Ao enunciado deve, ainda, acrescentar-se que a análise deste tipo de sistemas, pressupõe a consciência prévia de que a quantidade e qualidade das variáveis estruturadoras dos mesmos dificultam significativamente o seu controlo experimental, favorecendo a emergência de sistemas dinâmicos instáveis e, por conseguinte, imprevisíveis. Se esta linha argumentativa estiver correcta, a questão a colocar é a de saber qual o papel que a contingência tem vindo a desempenhar nos sistemas abertos complexos. Questão essa, que exige necessariamente o repensar do modo como a modernidade tem vindo a ser capturada. Explicitando, defendemos a necessidade de reequacionar o viés discursivo que, patenteando uma concepção linear e/ou unilateral da história[52], acaba por eleger o processo de modernização como a via possível de que o ser humano se tem vindo a socorrer tendo em vista a domesticação da experiência e, a consequente, libertação da contingência que a perpassava. Este questionamento terá, então, de tomar em consideração a manifestação cíclica da contingência em todo o processo, dado estarmos cientes de que as tentativas de domesticação, nomeadamente por intermédio de práticas e saberes técnico-científicos, em vez da libertação desejada têm vindo a produzir, isso sim, efeitos colaterais contingentes, que acabam por

[52] Concepção onde a história emergia como um desenvolvimento inabalável que utopicamente provoca a anulação do erro, a elisão da superstição e a sua substituição pela verdade e pela razão, respectivamente.

impulsionar a emergência de uma experiência continuamente perpassada por uma incerteza tecnologicamente fabricada.

Uma via de entrada possível para o encetar da aproximação enunciada, é-nos fornecida pelo discurso do sociólogo alemão *Niklas Luhmann* (1927-1998), porquanto, o instrumental analítico por ele fornecido facilita a compreensão dos distintos fenómenos sociais transversais à sociedade actual. Portanto, num primeiro momento, procurar-se-á fazer uma breve aproximação à concepção delineada pela perspectiva luhmanniana sobre a sociedade para, num segundo momento, nos debruçarmos sobre as leituras efectuadas no atinente à modernidade.

3.1 – A Complexidade Contingente da Modernidade

Na etimologia de poiesis, encontramos o vocábulo grego *poiéo* – fazer, produzir, remetendo o conceito de *autopoiesis* para auto-(re)produção. Em finais dos anos 60, procurando dar uma resposta às questões: o que é a vida? O que é a percepção? Os biólogos chilenos *Humberto Maturana* e *Francisco Varela* (1995), advogaram ser esta uma característica dos sistemas orgânicos dinâmicos – produzem todos os seus componentes por intermédio da interacção existente entre esses componentes, ou seja, os sistemas vivos produzem-se/reproduzem-se continuamente a si mesmos (podendo dar-se como exemplo, uma célula que reproduz os seus próprios elementos – lípidos, proteínas, membrana…– em total autonomia com respeito ao seu ambiente). Deste modo, o par fazer/ser é indissociável num sistema autopoiético, na medida em que é circularmente produtor e produto de si mesmo. Paralelamente, ao falarem de sistemas autopoiéticos estão, em última instância, a conceber os mesmos como sistemas estruturalmente determinados, i.e., a estrutura que um sistema adopta num momento específico (articulação singular dos diferentes componentes que o constituem) influencia o modo como o mesmo interage com o meio ambiente. Por outras palavras, o determinismo estrutural, é visível na medida em que o modo como o sistema age/reage ao mundo circundante num momento determinado, está dependente, não das irritações externas, mas, da forma como se encontra estruturado nesse preciso momento.

Tomando por base os estudos realizados por aqueles dois autores, *Niklas Luhmann* (aumentando a abrangência do conceito para além dos sistemas biológicos) procura analisar as mediações que atravessam a sociedade moderna complexa e contingente[53], enquanto sistema autopoiético e auto-referencial cuja unidade referencial é a comunicação. Quer dizer, como um sistema detentor da capacidade de «[…] auto-produzir os seus próprios elementos operativos, sem a intervenção de outros sistemas. Trata-se, portanto, de sistemas que produzem um fechamento,

[53] Contingência essa, entendida pelo autor como dizendo respeito a «tudo o que não é necessário nem impossível», i.e., à «negação da necessidade e da impossibilidade» (*Niklas Luhmann*, 1992: 89-90; 1991: 178). Quer dizer, de acordo com esta perspectiva, a contingência, pode ser descrita como aquilo que é (foi ou será) de determinada forma, mas também poderia ter sido, ser ou vir a ser diferente, remetendo, assim, para outras possibilidades em aberto e respectivas selecções a elas associadas.

fecham-se para realizar as suas operações[54] e só se abrem quando os seus elementos estão constituídos» (*Cesar Cansino*, 2001: 147). Logo, convém notar que a referência aos sistemas autopoiéticos e auto-referenciais, em primeiro lugar, indicia a menor importância atribuída ao sujeito no quadro da teoria dos sistemas luhmanniana e, em segundo lugar, não obstante o fechamento operacional consubstanciar a autonomia do sistema[55], isso não subentende (i) que os mesmos se encontrem continuamente nesse estado como se fossem unidades hermeticamente cerradas, (ii) nem uma importância menor do papel adstrito ao ambiente, visto que, independentemente da impossibilidade de poderem intervir um sobre o outro (sistema sobre o ambiente e vice-versa), as irritações provocadas pelo meio ambiente levam a que os sistemas desenvolvam operações de selecção internas e, por consequência, reorganizem os seus recursos. Consequentemente, a inter-relação sistema/ambiente ocorre por via de um «acoplamento estrutural», quer dizer, uma adaptação mútua constante entre ambos. Por outras palavras, apesar de não existir uma influência causal do meio para com o sistema, aquele, ao estimular, irritar, perturbar as operações internas próprias do sistema acaba por produzir o acoplamento estrutural entre ambos e, em última análise, por se consubstanciar como um elemento indispensável à sobrevivência deste.

Atendendo ao supramencionado, uma das suas primeiras preocupações, de natureza epistemológica, foi a de saber como seria possível conhecer a sociedade enquanto sistema social mais abrangente. A resposta a esta questão vai encontrá-la na diferenciação. O observador – anónimo – para conhecer, efectuando uma observação de segunda ordem[56], tem necessidade de diferenciar. Esta diferenciação parte do pressuposto da existência de diferenças, já não entre o todo (sociedade) e as partes (os sujeitos), mas entre o sistema e o seu meio ambiente (*Umwelt*)[57], permitindo, por isso, a emergência de sistemas distintos e, por consequência, a elaboração de uma teoria dos sistemas sociais autopoiéticos e auto-referenciais que operam por meio de

[54] Dever-se-á assinalar que, de acordo com a perspectiva luhmanniana, as unidades de funcionamento dos sistemas são *operações* e não *acções*.

[55] O sistema é completamente fechado no correspondente às suas operações, podendo-se, por exemplo, afirmar que somente ao subsistema do direito é possível determinar o que é legal ou não-legal.

[56] É uma observação que se realiza sobre um observador, ou seja, observa-se não o observador em si, mas o modo como ele observa e nessa observação efectua distinções; neste sentido, «observar um observador» significa «observar um sistema que, por sua vez, realiza operações de observação» (*Niklas Luhmann*, 1991-a: 225). Consequentemente, «o aspecto basilar da observação de segunda ordem encontra-se na apreensão das diferenciações de que o observador se socorre, com o intuito de explicitar o que o observador não pode observar [porquanto, é impossível observar a sua própria observação] devido à matriz de diferenças que toma por referência para observar» (*Granja Castro*, 2001: 104).

[57] Para uma análise crítica da substituição do «sujeito auto-referencial» pelo «sistema auto-referencial», cf. *Jürgen Habermas* (1985).

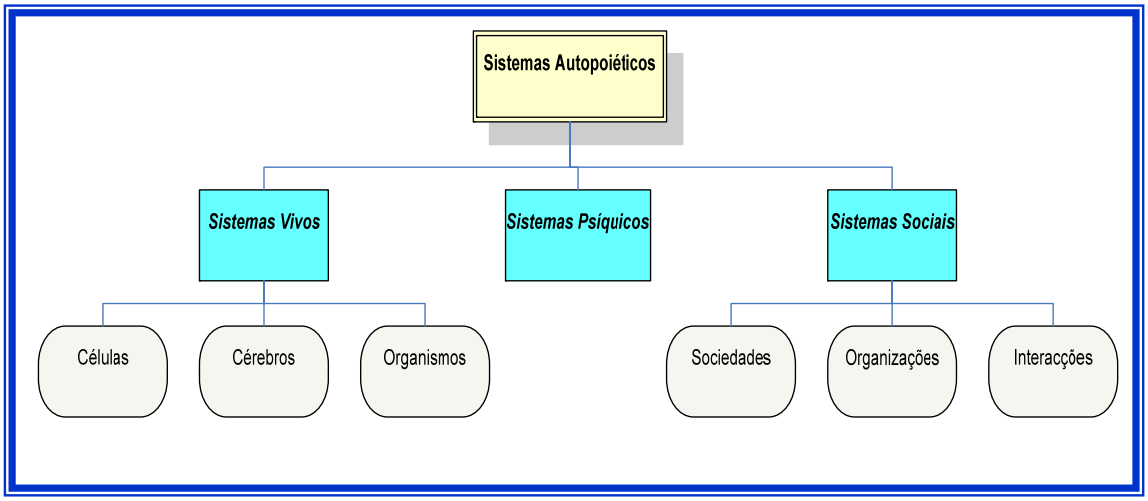
comunicação. Sem esta diferenciação complexa era impossível os sistemas existirem, o fulcro da sua existência reside na diferença que mantêm, no estabelecimento de uma fronteira com o ambiente[58], quer dizer, «os sistemas constituem-se e mantêm-se, criando e conservando a diferença com o meio, utilizando os seus limites para regular esta diferença. Sem diferença em relação ao meio não haveria auto-referência, porquanto, a diferença é a premissa para a função de todas as funções de todas as operações» (*Niklas Luhmann*, 1991: 39).

Partindo desta diferenciação, *Niklas Luhmann* (1991) defende, então, a existência – para além dos sistemas autopoiéticos vivos – de dois tipos de *sistemas de sentido* (que, em conjunto, vão formar os *soft systems*), designadamente o *psíquico* (consciência/pensamento)[59] e o *social* (comunicação). Este último, ao se diferenciar funcionalmente, evidencia um aumento significativo de complexidade, na medida em que a diferenciação induz o aparecimento de outros sistemas sociais parciais, nomeadamente os *sistemas societais*, *de interacções* e os *organizacionais* (tipologia esta, que pode ser observada na figura infra). Quanto aos segundos, podendo ser considerados sistemas pouco complexos, nos mesmos é exigida a presença física dos interlocutores da comunicação e, por conseguinte, todos os ausentes são automaticamente excluídos, quer dizer, todo aquele que se ausente, mesmo que seja por um curto período de tempo, deixa de fazer parte do sistema de interacções. Assim sendo, é neste tipo de sistemas que se verifica a presença dos indivíduos (*Niklas Luhmann*, 1999), devendo acrescentar-se que, de acordo com o discurso em análise, as interacções entre os indivíduos são, na sua quase totalidade, mediadas pela sociedade, i.e., por comunicação. Relativamente aos sistemas organizacionais, estes podem ser captados como sistemas autopoiéticos de decisões, no sentido em que lhes incumbe a definição de quem pertence (ou não) à organização, quer dizer, são mediados por «[…] regras de reconhecimento – tipicamente regras de pertença e de definição de papeis internos – que as tornam identificáveis e que possibilitam a especificação das suas próprias estruturas» (*Luís Vergara*, 2001: 120).

[58] Convém notar que ao se falar em fronteira, não se pretende indiciar a existência de limites físicos, mas, tão-somente, de sentido (*Rodríguez Mansilla*, 1996).

[59] De acordo com a acepção luhmanniana, os sistemas psíquicos operam por via da consciência, incluindo-se aqui todos os pensamentos, sentimentos e emoções.

Figura n.º 3 – *Diferentes Tipos de Sistemas Autopoiéticos*



Fonte: *Niklas Luhmann* (1986; 1991).

Sabendo que os diferentes sistemas constitutivos dos sistemas sociais operam por meio de códigos binários de comunicação que lhe são próprios[60], serão estes que vão permitir o estabelecimento de diferenciações entre o sistema e o meio ambiente circundante, quer dizer, cada sistema comunica consigo e com o seu ambiente tomando por base o código que lhe é próprio. Assim, no meio ambiente de cada sistema societal encontram-se, para além de outros sistemas societais[61], os sistemas psíquicos e, o meio ambiente de cada sistema psíquico é, por sua vez, constituído por outros sistemas psíquicos e por todos os sistemas societais. Esta situação, atestando a importância menor que o sujeito detém no seio da teoria luhmanniana e, por consequência, o abandono do individualismo, segundo *Luís Vergara* (2001), é demonstrativa de que os seres humanos deixam de ser considerados como parte constituinte dos sistemas societais, passando a constituir o seu meio ambiente, i.e., assiste-se a um distanciamento/separação entre o humano e o social[62]; de acordo com

[60] Constituindo-se como meio regulador das relações no interior de cada subsistema, como meio por via do qual o sistema vai filtrar e processar a comunicação, na acepção de *Pissarra Esteves*, o código «(...) tem por base um esquema muito geral e simplificado, de tipo binário, com uma função eminentemente performativa – marca a realidade contingente, extremamente diversificada e caótica com que se confrontam os sistemas, criando diferenças a partir das quais os elemento são rapidamente ordenados» (1999: 33; *Luís Vergara*, 2001); como exemplos, podemos enunciar: governo/oposição (subsistema político); dinheiro/não dinheiro (subsistema económico); capaz/incapaz (subsistema educativo); saúde/doença (subsistema saúde), verdade/não verdade (subsistema ciência); legal/não legal (subsistema direito), amor/não amor (subsistema família), entre outros.

[61] Neste sentido, por exemplo, «o sistema científico e o sistema educativo pertencem ao meio ambiente do sistema político e este último, por sua vez, pertence ao meio ambiente da educação e da economia» (*Niklas Luhmann*, 1981: 42).

[62] Segundo esta leitura, o discurso luhmanniano evidencia uma «[…] desantropomorfização da noção de organismo, consequentemente o homem deixa de ser considerado como parte (a fundamental) desse mesmo organismo social e torna-se-lhe exterior – passa a constituir um meio ambiente do sistema e,

o próprio discurso luhmanniano «os homens, as diferentes pessoas individuais, participam em todos os sistemas sociais, mas, de modo algum, se incorporam em algum destes sistemas ou na sociedade global. A sociedade não se compõe de seres humanos, é composta por comunicações entre homens» (*Niklas Luhmann*, 1981: 42; cf. 1991: 354). Em suma, enquanto unidades autónomas, a sociedade (comunicação) é analisada como sistema e os seres humanos (consciência) como o seu meio ambiente, conduzindo a que as possibilidades de intervenção/influência dos últimos em relação à sociedade sejam ínfimas (*Niklas Luhmann*, 1991: 62).

Quanto à comunicação ou, mais precisamente, ao acto comunicativo, dever-se-á, antes de mais fazer uma breve referência ao problema da dupla contingência. Este foi inicialmente colocado por *Talcott Parsons* (1902-1979) que, com o objectivo de construir uma teoria geral da acção, defendia a impossibilidade da existência de qualquer tipo de acção enquanto ego fizesse depender a sua acção da reacção de alter e, por sua vez, as reacções de alter ficassem dependentes das acções de ego. Discordando da solução proposta pelo sociólogo norte-americano para a resolução do problema (socialização dos actores e a internalização das normas sociais – «sistema simbólico partilhado»), *Niklas Luhmann* (1991) vai enveredar por uma outra via. Logo, não obstante estar ciente de a dupla contingência ser uma consequência natural de uma situação em que dois sistemas vivos tentam comunicar sem que, previamente, tenham ocorrido outras comunicações, quer dizer, uma situação onde (dada inexistência de referenciais de orientação para o agente) ego não sabe como actuar dada a sua incapacidade de prever o comportamento de alter e vice-versa, conclui que a comunicação acaba, em última instância, por ser induzida por essa situação. Dito de outro modo, seguindo este raciocínio, para o autor o superar da situação, o agir sob condições de incerteza, encontrava-se dependente do modo como ambos os agentes entendessem a perspectiva do outro, quer dizer, o comportamento de ego iria depender das sua expectativas relativamente à acção de alter e vice-versa, estando ambos conscientes da existência dessa mútua dependência; o resultado das interacções iniciais seria sempre incerto visto as expectativas correrem o risco de sair frustradas, mas, com o decorrer do tempo, em consequência da partilha mútua/generalização das distintas expectativas («eu faço o que tu queres que eu faça, se tu fizeres aquilo que eu

---

como tal, fonte permanentemente geradora de problemas, criadora de complexidade» (*Pissarra Esteves*, 1999: 14).

quero que tu faças»)[63], ir-se-ia constituir uma estrutura cada vez mais estável e previsível e, por consequência, a ordem social.

Não descurando o referido, verifica-se, então que, contrariamente ao entendimento usual do conceito (empregue por referência aos indivíduos como sujeitos de comunicação: transferência de mensagem entre interlocutores), na perspectiva luhmanniana a comunicação propriamente dita, emerge como uma operação autopoiética tríplice, por via da qual o sistema realiza selecções contingentes, nomeadamente da *informação* (conteúdo selectivo da comunicação)[64], da *mensagem* subjacente à informação e da *compreensão* selectiva da diferença entre ambas[65]. Para a comunicação ser compreendida é, então, necessário que o que é comunicado (informação seleccionada) seja distinguido do *como* e do *porquê* de ser comunicado (mensagem). Logo, só os três componentes em conjunto (tomados por referência uns aos outros e não isoladamente) é que podem criar comunicação o que, em última análise, significa que a comunicação resulta sempre numa situação em aberto, mediada necessariamente por uma decisão sobre se a informação expressa e compreendida é aceite ou não (*Niklas Luhmann*, 1986; 1995)[66]. Deste modo, a comunicação, dado ser social (é o traço distintivo da sociedade), só pode ela própria, constituir-se como comunicação no seio de uma rede comunicacional, i.e., só a comunicação, e não o homem, pode comunicar (*Niklas Luhmann*, 1991: 206) e,

---

[63] De acordo com a perspectiva luhmanniana, a comunicação não ocorre como evento único, pois, enquanto complexo, cada comunicação identifica-se a si própria por via de uma referência a comunicações passadas e por intermédio de uma abertura a comunicações futuras.

[64] É concebida como o resultado de uma selecção, a partir de várias alternativas, com o fim último de controlar a complexidade mediadora da mesma.

[65] A comunicação só ocorre, a partir do momento em que há a compreensão desta diferença, porquanto, a comunicação realiza-se a partir do momento em que *Alter* (recebeu a informação) compreende que *Ego* (comunicou) transmitiu uma informação, e que a mesma pode ser atribuída ao *Alter*; sobre este aspecto, cf. *Armin Mathis* (s/d: 7).

[66] Encarando a comunicação como problema e tendo por base a contingência que a caracteriza (aceitação ou negação), *Niklas Luhmann* (1999) faz referência à improbabilidade da comunicação, decorrente de três obstáculos que actuam como factores de dissuasão: (i) é improvável que alguém compreenda o que o outro quer dizer; (ii) é improvável que a comunicação chegue ao receptor; (iii) é improvável que a comunicação seja aceite. Visando clarificar o modo como essas improbabilidades podem ser superadas, i.e., como a comunicação se pode tornar provável, socorre-se do conceito de meios, nomeadamente da *linguagem* (para minorar a problemática da compreensão), da *escrita*/*meios de difusão* (para facilitar o acesso ao receptor) e dos *meios de comunicação simbólicos* (visando a aceitação da comunicação). Como uma síntese desta perspectiva suigeneres pode-se, então, afirmar que «toda a comunicação tem lugar na sociedade e a reproduz, no entanto, isto não implica uma comunicação a-problemática, ideal, razoável e consensual, mas, antes uma comunicação que pode ser conflitual, irracional e conduzir à discórdia, ainda que, em todos estes casos, contribua para a manutenção da autopoiése de um sistema societal que proporciona o conflito e a incompreensão e que, apesar disto, continua a reproduzir-se como um sistema que auto-produz os seus elementos constituintes» (*Rodríguez Mansilla*, 1996: xxi).

sabendo que para o autor sociedade e comunicação são a mesma coisa[67], só à sociedade, enquanto sistema autopoiético, é possível comunicar (*Niklas Luhmann*, 1991; 1992), ou seja, a autopoiésis da sociedade realiza-se por intermédio da comunicação e a dos sistemas psíquicos por via do pensamento – à primeira está interdito o pensamento e aos segundos a comunicação (*Niklas Luhmann*, 1986; 1995).

Tomando por base o instrumental teórico enunciado supra, *Niklas Luhmann* procura desenvolver uma exegese onde se evidencia a importância da teoria dos sistemas para a compreensão da sociedade moderna. Como já referimos, o discurso luhmanniano advoga a existência de sistemas autopoiéticos e auto-referenciais o que, em última análise, pode servir de escora a um posicionamento crítico face às tentativas de programação. Partindo do pressuposto de que os sistemas se produzem a si próprios, *Niklas Luhmann* indicia claramente o seu cepticismo face aos discursos e práticas que patrocinam a possibilidade de ordenamento da experiência, porquanto, em sua acepção, (i) para além da ineficácia visível quanto ao alcance dos objectivos pretendidos, ineficácia, desde logo, por não se aperceberem da complexidade produzida pela diferenciação funcional moderna; (ii) os custos dessas tentativas ultrapassam significativamente os benefícios decorrentes das mesmas.

Não renunciando a uma crítica arguta sobre o observado, a leitura[68] que nos é apresentada, apesar de plasmar algumas similitudes de diagnóstico, afasta-se de outras onde, como iremos ver, predominam associações estreitas entre modernidade e Iluminismo e, por consequência, as desilusões conexas com o papel da razão que estas mesmas associações transportam consigo[69]. Assim sendo, partindo do pressuposto de

---

[67] De acordo com o seu próprio discurso – «a sociedade é o conceito social mais amplo, inclui o todo social e, por conseguinte, não possui nenhum meio ambiente social. Se há acumulação de factores sociais, se surgem novos interlocutores ou temas de comunicação, a sociedade cresce, pois, esses factores prevalecem na sociedade, não podem ser externalizados, nem serem apreendidos como fazendo parte do meio envolvente, dado que tudo o que é comunicação é sociedade» (*Niklas Luhmann*, 1991: 408). Seguindo de perto esta perspectiva, para *Rodríguez Mansilla* é, então, possível definir a sociedade como sendo um «único sistema mundial» que abarca todos os eventos comunicativos, i.e., «cada vez que alguém vota, compra, conversa com alguém ou, inclusivamente, protesta contra a sociedade e contra o modo como a mesma se encontra estruturada, participa na reprodução autopoiética do sistema da sociedade mundial. Por conseguinte, a sociedade mundial é um sistema único que inclui todas as comunicações possíveis, enquanto que, no seu ambiente não há – nem pode haver – qualquer comunicação, mas, tão-somente, acontecimentos de outro tipo» (2001: 43).

[68] Na análise que façamos dessa leitura, devemos estar conscientes de que «o mundo em que vivemos é o que construímos a partir de nossas percepções, e é a nossa estrutura que permite essas percepções. Por conseguinte, o nosso mundo é a nossa visão do mundo. Se a realidade que percebemos depende da nossa estrutura — que é individual —, existem tantas realidades quantas pessoas observadoras. Eis porque o chamado conhecimento puramente objectivo é inviável: o observador não é isolado dos fenómenos que observa» (*Humberto Mariotti*, 1999: 3).

[69] A crítica aos discursos pós-modernos encontra-se igualmente presente: «enquanto que, a modernidade clássica trasladava para o futuro o cumprimento das suas expectativas evitando, com isso,

que, na sua evolução (via pela qual os sistemas podem modificar a sua estrutura), a modernidade se caracteriza por um aumento significativo de complexidade[70], um dos pontos fulcrais da perspectiva luhmanniana baseia-se na diferenciação, sempre em crescendo, que se vai estabelecer entre passado e futuro e, como já referimos, no pressuposto de a diferenciação funcional do sistema social propiciar a emergência de sistemas parciais, ou seja, uma diferenciação em si mesma. A partir daqui, vão ser apresentadas algumas das diferenciações que foram ocorrendo ao longo da história (não de forma linear, mas onde, por um lado, coabitam o *nicht mehr* e o *noch nicht*, e, por outro, novas possibilidades de diferenciação se mantêm em aberto)[71], diferenciações essas que, paulatinamente, foram propugnando o surgimento de distintos tipos de sociedade, nomeadamente as sociedades *segmentárias*, *estratificadas* e *funcionalmente diferenciadas*.

Nas primeiras, também denominadas «sociedades arcaicas ou tribais», encontramos a forma mais natural e elementar de diferenciação, visto as mesmas possuírem um sistema pouco complexo[72], constituído por vários subsistemas similares entre si – clãs, tribos, famílias – caracterizados pelo princípio da reciprocidade. Baseando-se nos princípios da igualdade e da homogeneidade internas, a diferenciação tinha, essencialmente, por base o parentesco e/ou as comunidades territoriais; quanto à comunicação, ocorria por via de interacções face a face, dada a inexistência de meios para interagir com os interlocutores, fisicamente ausentes. Este tipo de sociedades, não obstante a sua tendência para a estabilidade, ao se complexificarem (tanto por via de mutações ocorridas ao nível do parentesco como do território) produziu uma diferenciação[73] que, ao nível territorial, por exemplo,

---

todos os problemas conexos com a auto-observação e autodescrição da sociedade, por intermédio do «ainda não» (*noch nicht*) do futuro, o discurso da pós-modernidade é um discurso sem futuro» (*Nicklas Luhmann*, 1992: 15).

[70] Será importante assinalar que, segundo *Niklas Luhmann* (1991), complexidade implica necessariamente uma selecção (das possibilidades em aberto a serem realizadas) visando a redução dessa mesma complexidade; a selecção, por sua vez, remete para a contingência que, em última instância, evidencia o risco inerente à sociedade moderna.

[71] No fundo, o processo é mediado por estádios intermédios de diferenciação onde coexistem distintos elementos (segmentários e estratificados ou estratificação e função), pois, a emergência de uma nova forma de diferenciação não elimina automaticamente as formas que anteriormente estruturavam a sociedade.

[72] Essa diminuta complexidade consubstanciava-se, em última análise, como uma garantia de reprodução desta tipologia de sociedade, visto quando se encontrava face a uma situação de urgência, tinha possibilidades de «reduzir o seu tamanho, experienciar cesuras, sofrer fortes perdas humanas devido a epidemias ou conflitos e, posteriormente, recomeçar o processo» (*Rodríguez Mansilla*, 2001: 45).

[73] Não mais tendencialmente igualitária, como anteriormente, mas, onde as desigualdades se começam a manifestar.

conduziu à distinção entre *centro* e *periferia*, ou seja, enquanto no centro (grandes urbes) emergiu um aprofundamento das diferenciações, a periferia tendia à manutenção das diferenciações segmentárias. Este fenómeno vai ser denominado por *Niklas Luhmann* de «"diferenciação das formas de diferenciação", onde a cidade central possui como princípio orientador a estratificação[74], e o campo se orienta pela segmentação» (*apud*, *Rodríguez Mansilla*, 2001: 46).

A emergência de um ordenamento social mediado por diferenças/desigualdades entre classes, estratos sociais – em cima/em baixo; dentro/fora –, evidencia a «passagem» para as *sociedades estratificadas* ou, como também são denominadas, *hierarquicamente diferenciadas*. Estruturadas hierarquicamente, nelas encontramos, como critérios de diferenciação, a posse de riqueza e o parentesco. A função de controlo socioeconómico da sociedade era desempenhada por um estrato superior de pequena dimensão, por via de uma centralização política. Para *Niklas Luhmann*, uma das dimensões positivas das sociedades estratificadas era a de permitirem o aumento de comunicação. Dito de outro modo, a estratificação, como o produto da diferenciação e fechamento do estrato superior[75], é a «[…]"igualdade forçada na desigualdade", isto é, igualdade ligada a classe ou estrato» que, em última instância, facilita o aumento da comunicação entre os pares (1999: 111).

A partir do século XVI, inicia-se a *dissolução* do ordenamento anteriormente enunciado, começando a constituírem-se os primeiros resquícios das *sociedades funcionalmente diferenciadas*. Estas, contrariamente ao prevalecente nas tipologias antecedentes, não remetem para uma diferença qualitativa, no sentido de alguns indivíduos serem considerados de melhor estirpe do que outros, mas, antes, para uma forma de organização por intermédio da qual a sociedade busca lidar com a complexidade em crescendo. Assim, indiciando o que pode ser denominado de autonomização sistémica, passam a adoptar como critério de diferenciação[76] a *função*, i.e., no sistema global sociedade, começam a emergir subsistemas funcionalmente diferenciados (económico, político, educativo, científico, religioso, familiar, entre

[74] Decorrente, por exemplo, de práticas endogâmicas conducentes à constituição de famílias com características específicas – nobres – distintas do povo.

[75] Na acepção de *Rodríguez Mansilla*, o «[…] fechamento não se dá só por intermédio da endogamia, porquanto, também há um fechamento semântico: o estrato superior distingue-se a si mesmo por referência ao estrato inferior, podendo este, num primeiro momento, ignorar a sua posição» (2001: 46-7).

[76] Devendo esta ser captada como dizendo respeito ao processo por via do qual se assiste à reprodução de sistemas dentro de sistemas, fronteiras dentro de fronteiras.

outros), que se especializam em exclusividade no desenvolvimento de uma função específica da sociedade[77]; podendo dar-se como exemplo, entre outros, a produção de novo conhecimento para a sociedade por parte do subsistema científico, ou, a satisfação das necessidades – presentes e futuras – pelo subsistema económico.

Esta especialização ganha importância máxima para o discurso luhmanniano, dada a primazia adquirida na modernidade pelo princípio da diferenciação funcional conduzir à consubstanciação de uma sociedade sem centro e/ou vértice, na medida em que, segundo esta leitura, todo e qualquer intento de representar a totalidade da sociedade redundaria em fracasso, dada a existência de distintos subsistemas organizados em torno dos seus próprios códigos. No fundo, nenhum subsistema funcional pode almejar constituir-se como o centro da sociedade ou como o topo de um hierarquia (funcional) de sistemas o que, em última análise, traduz a impossibilidade de a sociedade ser planificada e, por consequência, controlada como um todo: «[…] uma sociedade organizada em subsistemas *não possui nenhum órgão central*. É uma sociedade *sem vértice* nem *centro*. A sociedade não se representa por nenhum dos seus próprios subsistemas genuínos» (*Niklas Luhmann*, 1981: 43, sublinhado no original). Portanto, numa sociedade não só «policêntrica», mas também, «policontextual», essa especialização, por um lado, vai facilitar o desempenho de funções consideradas vitais para o funcionamento da sociedade como um todo. Por outro lado, será com base na mesma que o subsistema irá estabelecer observações várias, nomeadamente (i) a observação da sociedade onde o subsistema se insere (destacando a função em que se especializou); (ii) a observação de outros subsistemas que fazem parte do meio ambiente da sociedade (tornada possível, por intermédio de um esquema input/output, as inter-relações que os diferentes subsistemas estabelecem entre si); (iii) a observação que o subsistema faz de si mesmo (reflexão/auto-observação). Para clarificar o enunciado, *Niklas Luhmann* socorre-se do exemplo do subsistema ciência: «o sistema científico preenche a sua função societal através da produção de *verdades partilháveis intersubjectivamente*, a sua *performance* para os outros subsistemas consiste em *pesquisa orientada para*

[77] A política é o problema do subsistema político, assim como a educação é o do subsistema educativo e a economia o do subsistema económico. Daí decorre, necessariamente, a impossibilidade de um subsistema, num momento de crise, poder realizar as funções incumbidas a outro, pois, «ainda que o êxito da economia no desempenho da sua função revista um interesse político considerável, o subsistema político não pode evitar um fracasso económico, mesmo que assim o desejasse. A ciência deve receber contributos financeiros da economia, mas, a sua investigação da verdade, não deve ser influenciada pela sua dependência económica» (*Rodríguez Mansilla*, 2001: 48).

aplicação; e reflecte sobre si próprio na *teorização fundamental* e nas suas decisões para continuar ou cessar as tradições históricas» (1999: 113, sublinhado no original).

Paralelamente, a diferenciação social, anteriormente baseada na estratificação, ao assentar na diferenciação funcional impulsiona o desmoronamento da antiga ordem natural e a sua, consequente, transmutação numa nova estrutura social que, por não ser natural, emerge como contingente. No fundo, o processo plasma a consubstanciação de condições de existência que passam a ser mediadas por uma maior volatilidade nas localizações sociais dos indivíduos, surgindo, desta forma, um dos traços diferenciadores da modernidade, visto ela passar a depender «[…] de acabar com lugares fixos e da fixação a um lugar, enquanto no medievo tudo se baseava no reconhecimento da posição a partir da ordenação de lugares e da codificação de posições» (*Bragança de Miranda*, 1998: 20; c.f. 1997). Por outras palavras, segundo *Niklas Luhmann*, «as pessoas, anteriormente fixas a um determinado posicionamento social, passam gradativamente a poder ter acesso a todos os subsistemas funcionais da sociedade[78] dos quais, simultaneamente dependem. A estrutura torna-se contingente; a lei pode ser modificada, se não por decreto, através da prática jurídica. [...] A ciência surpreende o público com novas descobertas e novas teorias. Estruturas essenciais e entidades culturais enraizadas territorialmente, vão sendo substituídas por entidades mais efémeras, tais como a moda e o gosto. As novas condições de acesso e pressão temporal, de oportunidade e dependência, modificam as relações entre *confidence* e *trust*» (1988: 102, sublinhado nosso).

As condições de existência modernas tiveram, então, que ser trabalhadas em novos moldes. Como já referimos, o medo não é um fenómeno moderno, transcorre toda a história da humanidade, constituiu-se como um dos elementos políticos principais da religião tradicional e, em nossa acepção, com novas roupagens, seria com o intuito de elidir racionalmente essa afecção que a contingência viria a ser trabalhada ao longo de toda a condição moderna. Clarificando, a razão prima do trabalhar da contingência (do opaco, do inexplicável, do inesperado), a incessante busca da sua domesticação, encontra-se na tentativa da elisão do medo (e da ansiedade que o mesmo produz em nós), dado aquela se constituir como arquétipo

[78] Esta asserção não impede, no entanto, que *Niklas Luhmann* (numa reflexão desenvolvida alguns anos mais tarde) levante a hipótese de a sociedade do século XXI poder vir a ser regulada pelo metacódigo da inclusão/exclusão, querendo com isto significar que alguns seres humanos seriam pessoas, enquanto outros somente indivíduos, no sentido em que, enquanto os primeiros se encontravam incluídos em diferentes sistemas funcionais, os segundos, dada a exclusão desses mesmos sistemas, não passariam de corpos que tentariam sobreviver no dia-a-dia.

deste. A supressão racionalista do medo, em princípio, permitiria ao ser humano dominar a totalidade da experiência, supressão essa, possível a partir do momento em que os mitos fossem dissolvidos, substituindo a imaginação pelo saber (*Theodor Adorno et all*, 1947). Na correlação entre a razão e as emoções, assiste-se ao primado da primeira e à, consequente, desvalorização e «confinamento» das paixões aos seus cânones, pois estas, reflectindo tudo aquilo a que a razão se opunha não poderiam vaguear livremente[79].

Como pensámos já ter demonstrado, o alcance de tais objectivos, coloca-nos dúvidas incomensuráveis, na medida em que, contrariamente à sua elisão, assistiu-se, isso sim, ao ressurgimento da contingência e, por consequência, do medo com uma força acrescida. Contrariamente à domesticação desejada, o que se constata é que os intentos para a elidir acabaram por propugnar a emergência de novas esferas de incerteza, pois, como afirma *Josetxo Beriain*, socorrendo-se das metáforas de solidez e liquefacção, «a modernidade luta por desfazer a "solidez" da tradição herdada da Idade Média, para criar um sólido novo e improvisado: a expansão do domínio racional a todos os âmbitos, mas, o "sólido novo e improvisado" é inexoravelmente engolido por essa força invisível que denominamos por contingência e que nos situa face ao paradoxo de, quanto mais pretendemos dominar uma situação, mais nos consciencializamos da futilidade de tal intento» (2003: 6; cf. 1996). Neste sentido, gostaríamos, então de, em seguida, analisar um pouco mais detalhadamente algumas das mediações subjacentes a este processo.

[79] Hoje em dia, pelo contrário, são cada vez mais as vozes, como outras (reprimidas) já o foram no passado, defensoras da necessidade «[…] de substituir a esperança de que todos substituam "a paixão" ou a fantasia pela "razão" pela esperança de que as oportunidades de realização de fantasias idiossincráticas sejam niveladas» (*Richard Rorty*, 1989: 82).

3.2 – Os Malogros dos Intentos Modernos de Ordenação

> «Quem quer que comece a agir deve saber que desencadeou algo cujo fim jamais pôde prever; se não por outro motivo, porque o seu próprio gesto alterou já todas as coisas e as tornou ainda mais imprevisíveis»
>
> (*Hannah Arendt*, 1968).

Com já assinalámos, face ao desaparecimento dos fundamentos mediadores do mundo ante-moderno, o ser humano viu-se obrigado a estruturar a experiência, o seu *Lebenswelt* em novos moldes, de modo a preencher o vácuo e, consequente, desassossego aberto por esse desvanecimento. Esse preenchimento tornou-se possível por via da consciencialização humana da artificialidade da ordem, i.e., o homem moderno – «encontrando-se no mundo por sua própria conta» – ao perceber que as denominadas ordens natural, divina…, não passavam de um constructo da palavra, da imaginação humana, tomou para si a tarefa última[80] de construir uma ordenação que, dependendo «[…] apenas de uma livre decisão humana, faz dela o princípio do bem e do mal e não a representante de uma ordem estabelecida por Deus ou pela natureza» (*Alain Touraine*, 1992: 29). Uma «ordem humana»[81] – liberta de mediações transcendentes –, também ela artificial, porquanto, não sendo da ordem das coisas era um projecto desenhado idealmente pelo indivíduo[82]. Uma ordem, que no seu bojo

[80] Como afirma *Hans Blumenberg*, «o 'desaparecimento da ordem' ['*Ordnungsschwund*'], estimulando a dúvida ao tomar em consideração a existência de uma estrutura da realidade que pode ser relacionada com o homem, é a pressuposição de uma concepção geral da actividade humana que já não percebe o carácter compulsório do cosmos antigo e medieval e, consequentemente, concece-os como estando, em princípio, à disposição do homem» (1976: 137).

[81] O processo de ordenação, visando facilitar as acções/decisões humanas (segundo a perspectiva dos ordenadores), deve ser entendido como uma via de que alguém se socorreu (manipulando as probabilidades de modo a minorar a ocorrência do acaso), para criar «[…] um meio regular e estável para os nossos actos; um mundo em que as probabilidades dos acontecimentos não estejam distribuídas ao acaso, mas arrumadas numa hierarquia estrita – de modo que certos acontecimentos sejam altamente prováveis, outros menos prováveis, alguns virtualmente impossíveis» (*Zygmunt Bauman*, 1997: 15; cf. 162; 1991: 10; 2000: 66).

[82] Encontrando-se aqui, possivelmente, uma das principais razões do seu insucesso, dado que, a actividade projectual e o desejo de perfeição que a acompanha ao não ser assimilada pelos seus fautores como sendo uma representação da experiência, conduziu a que confundissem a sua actividade com a própria experiência, ou seja, ao não se darem conta da produção de uma «simulação do real que abandona o existente» (*Bragança de Miranda*, 1994), os visionários não capturaram o carácter fugidio da experiência.

trazia a promessa de construir um amanhã melhor[83]. Uma ordem que, por sinal, se viria a transformar no *telos* moderno.

Visando, então, a explicitação da negação da importância do acaso como promotor de algo positivo. A crença na ideia de que a sociedade, de per si, seria incapaz de produzir ordenamento social, e de que o ser humano, quando abandonado a si próprio, à sua própria natureza, contrariamente ao que os libertários apregoavam, não produziria a felicidade[84], mas, antes, a sua destruição (visão tipicamente hobbesiana), por um lado e o, consequente, desejo de construir uma sociedade sadia, ordeira, enfim, perfeita, sustentada nos cânones da razão (na medida em que esta seria a única viável), por outro, viriam a exortar a ambição de domínio sobre as forças naturais e o aumento do controlo social[85]. Controlo esse que, em última análise, prescrevia a cedência parcial da liberdade individual em troca de um determinado grau de segurança.

O quadro traçado acabaria, em última instância, por se consubstanciar como uma alavanca para a «[…] moderna determinação de instalar uma *ordem artificial*: um projecto que tornou toda a espontaneidade suspeita até que se provasse a sua inocência, que proibia tudo o que não fosse claramente prescrito e que identificava a ambivalência com o caos, com o "fim da civilização" como a conhecemos e como poderia ser imaginada» (*Zygmunt Bauman*, 1991: 266, sublinhado nosso)[86]. Numa palavra, seria a partir deste pressuposto que a modernidade iria retirar as suas energias para a construção de uma ordem inimiga da dissimilitude, ambiguidade e contingência.

A instituição de dicotomias, de uma oposição binária entre dentro e fora (sendo o segundo o que o primeiro não é), entre interior (positividade) e exterior

---

[83] Promessa essa, eternamente adiada, porquanto, não obstante a sua «frescura» reactualizada, o amanhã transmutou-se sempre no dia seguinte. Este era o objectivo do que *Anthony Giddens* denomina de «razão providencial», um tipo de razão mediado pela «ideia de que um conhecimento crescentemente secular da natureza das coisas leva intrinsecamente a uma existência mais segura e gratificante para os seres humanos» (1991: 25).

[84] Sobre este aspecto, cf. *Zygmunt Bauman* (2000: 26-27).

[85] Esta ideia é-nos apresentada de um modo clarividente por *Barry Smart* – «desde o século XVIII que existe o pressuposto proeminente de que um acréscimo da racionalidade conduziria à promoção da ordem e do controlo e à consecução de níveis mais elevados de entendimento social, de progresso moral, de justiça e de felicidade humana. A busca de ordem, a promoção da calculabilidade, a fabricação e a celebração do "novo" e a fé no "progresso" têm sido identificadas como características fulcrais da modernidade» (1993: 110).

[86] Pensamos poder asseverar que são por demais evidentes, as similitudes desta leitura com as de uma visão do mundo marcada pelos poderes «disciplinar» e/ou «bio-poder», cujo discurso paradigmático abordámos no capítulo anterior, designadamente aquando das exegeses foucaultianas.

(negatividade)[87] onde, o último, é transmitido como o horror face, ao espontâneo, incontrolável, diferente, desvio e, por consequência, aos comportamentos irregulares, à desrazão, loucura, obscuridade, indecisão, enfim, face a todo o negativo que deveria ser exorcizado, vir-se-ia, então, a constituir como o indutor primordial de toda uma acção mediada por práticas racionais classificatórias, normativas e/ou de localização[88], tendentes à produção de uma taxinomia produtora de certezas tranquilizadoras. Práticas essas que, em última análise, patenteiam a utilização de duas estratégias unidireccionais complementares entre si, designadamente a antropofágica – assimilação, e a antropoémica – exclusão (*Zygmunt Bauman*, 1997; 2000). Noutros termos, essas práticas, tinham como fim último a domesticação ou, quando esta não fosse possível, a eliminação/exclusão (ou, ainda – não sabemos o que será pior –, evitar o nascimento) de todo o negativo, do estranho[89], do outro, em suma, de tudo que se encontrasse «fora do lugar», no sentido em que não detinha um lugar próprio no âmbito da imagem do mundo projectada pelos ordenadores. O controlo do negativo viria a implicar, num primeiro momento, a eliminação das distinções produzidas pelos distanciamentos espacial (bárbaro) e temporal (tradição), para, posteriormente se direccionar (de modo mais problemático, dada a inexistência dos distanciamentos anteriormente presentes), para o interior da própria sociedade, na medida em que, por volta de finais do século XVIII, «os outros, agora dentro da própria sociedade, eram caracterizados por sua falta de razão e civilização. Figuravam nesta lista, as *classes operárias inferiores*, as *mulheres* e os *dementes*» (*Peter Wagner*, 1995: 86)[90].

---

[87] Convém assinalar que «a positividade da ordem se constrói e tem a sua condição de possibilidade na negatividade do caos» (*Josetxo Beriain*, 1996: 12), quer dizer, sem esta última, a primeira não teria possibilidades de existir – é a negatividade dos inimigos que permite percepcionar a positividade dos amigos, daí a asserção de que os primeiros são o que os segundos não são.

[88] Localização no sentido de fixação, de acordo com uma distribuição espacial idealizada. Como assinala *Zygmunt Bauman*, ao referir-se ao sonho de pureza que perpassou a modernidade – «não há nenhum meio de pensar sobre a pureza sem ter uma imagem da "ordem", sem atribuir às coisas seus lugares "justos" e "convenientes" – que ocorre serem aqueles lugares que elas não preencheriam "naturalmente", por sua livre vontade. O oposto da "pureza" – o sujo, o imundo, os "agentes poluidores" – são coisas "fora do lugar". Não são as características intrínsecas das coisas que as transformam em "sujas", mas tão-somente a sua localização e, mais precisamente, sua localização na ordem das coisas idealizada pelos que procuram a pureza» (1997: 14; cf. 150). A questão complexifica-se drasticamente, quando nos damos conta de que, em algumas situações (por exemplo, no que concerne à pureza: de raça nazi; classe estalinista), essa localização inexistia dentro dessa ordem idealizada.

[89] Escapando à oposição binária instituída pela razão, resistindo-lhe, o estranho passa a ser considerado o arquétipo da indeterminação, porquanto, não obstante poder ser ambos, ele não podia, *a priori*, ser considerado amigo ou inimigo.

[90] Para uma análise sobre o modo como essas práticas começaram a ser implementadas a partir do século XVI, tendo em vista a esconjuração e o confinamento dos riscos sociais, vide capítulo IV.

Seria, neste contexto que as questões conexas com a ordem e a, consequente, tecnicização da experiência por ela imposta, viriam a emergir como problema[91], como tarefa a levar a cabo, acabando por consubstanciar-se no *telos* da modernidade[92]. O que, de per si, implicava a elisão de todo o contingente – «a prática tipicamente moderna, a substância da política moderna, do intelecto moderno, da vida moderna, é o esforço para exterminar a ambivalência: um esforço para definir com precisão – e suprimir ou eliminar tudo o que não poderia ser ou não fosse precisamente definido» (*Zygmunt Bauman*, 1991: 15; *Barry Smart*, 1993)[93], pois, só por intermédio desse extermínio seria possível conter todos os perigos que ameaçavam essa mesma ordem. A enfatização da noção de ordem com o fim último de impor a certeza acarretou o aumento dos constrangimentos, visto a busca da segurança ter implicado o sacrifício da liberdade individual[94]. Constituindo-se como um mediador clarividente dos discursos e práticas modernas esta busca, foi, então, conduzida aos extremos e o preço da factura tornar-se-ia demasiado elevado, tão elevado que «somos, talvez, a primeira

[91] A ordem como problema e a consciencialização face à mesma ocorrem, de acordo com *Zygmunt Bauman*, em simultâneo, i.e., o indivíduo só toma consciência da ordem a partir do momento em que impõe a si próprio a tarefa ordenadora o que, de per si, significa que a mesma enquanto problema é uma questão tipicamente moderna – «podemos dizer que a existência é moderna na medida em que se bifurca em ordem e caos. A existência é moderna na medida em que contém a *alternativa* da ordem e do caos» (1991: 14).

[92] *Telos* esse, remetido especificamente para a «modernidade sólida». Será importante assinalar que a análise do discurso baumaniano evidencia uma evolução quanto à nomenclatura conexa com a modernidade. Apesar de num primeiro momento se socorrer do conceito de pós-modernidade (cf. *Zygmunt Bauman*, 1991; 1997), viria posteriormente a abandona-lo, afirmando que, desde o início, suspeitou do mesmo. O abandono é justificado com base no facto de o mesmo não permitir uma captação adequada da experiência. Isto é, apesar de ter desempenhado um papel de alguma relevância no seu discurso, o termo pós-modernidade veio, posteriormente, a ser encarado como um «conceito preliminar» que, apesar de dar conta de algumas das mudanças em curso quanto ao modo como a modernidade era capturada, se mostrava inadequado para o entendimento da essência da mesma. Seria esta a razão que, de acordo com o autor, esteve na base da substituição do conceito «negativo» de pós-modernidade pelo conceito «positivo» de modernidade líquida, passando o seu discurso a trabalhar as nomenclaturas de modernidade sólida e líquida. Assim nomeadas, porque as dissimilitudes entre a primeira e a segunda, para além de salientarem a maturação da experiência, permitem o capturar das modificações, diferenciações significativas que foram ocorrendo, designadamente o abrandar das tendências totalitárias, o desvanecimento das ilusões modernas e a, consequente, emancipação face às mesmas, enfim a «modernidade sem as suas ilusões» e a privatização/individualização dos objectivos modernos, da esfera pública, privatização essa que, na sua dimensão negra remete a sociedade para os bastidores abandonando os indivíduos à sua própria sorte (*Zygmunt Bauman*, 2000; *Zygmunt Bauman et all*, 2001).

[93] Daí a ambivalência moderna poder ser compreendida, de acordo com o discurso baumaniano, como sendo, até certo ponto, o resultado de uma «falha» da função de nomeação, classificação adstrita à linguagem.

[94] Encontramo-nos aqui face a duas correntes conflituantes transversais à modernidade, designadamente a da «autodeterminação» e a da «regulação». Correntes essas, que evidenciam um processo onde a última se consolida à custa da primeira, i.e., a autonomia individual apregoada pela primeira sofre revezes consideráveis a partir do momento em que constatamos «a corrente da regulação reprime o direito à autodeterminação individual dos que são catalogados como imaturos para a modernidade» (*Peter Wagner*, 1995: 38).

geração a adquirir plena consciência das *consequências fatais* de um modo de pensar que nos força a admitir que todos os meios, desde que sejam eficazes, são permitidos e justificados quando se pretende alcançar alguma coisa que se definiu como um fim» (*Hannah Arendt*, 1958: 280, sublinhado nosso).

Ao nível espacial, essa pretensão não se encontrava localizada, antes pelo contrário, a sua dispersão espacial traduz de um modo clarividente o intuito de implementação de uma ordem abrangente de tipo universal. Daí a asserção de *Bragança de Miranda*, segundo a qual «as geografias e as geometrias projectam sobre a Terra uma "grelha", tentando reduzir o que nela há de inquietante. Mediam-na para a controlar ou apropriar, projectando nela linhas e geodesias, que a tornavam conhecida, sem perigo» (*Bragança de Miranda*, 2002-b: 158). Complementarmente, a busca do domínio do mundo, dever-se-ia realizar por intermédio da eliminação da diversidade, pluralismo cultural e, consequente, imposição de um padrão cultural homogeneizante. No fundo, a eliminação de toda a alteridade encontrava justificação no facto de a sociedade moderna desde o início se caracterizar «[…] por uma intolerância radical em relação a quaisquer formas de vida diferentes de si mesma, [quer dizer, ela] só pode conceber essas diferenças como ignorância, superstição ou atraso. Uma forma de vida só pode ser admitida no reino do tolerável e ganhar status de cidadania na terra da modernidade se for primeiro *naturalizada*, *desbastada* de toda a estranheza e afinal *subjugada* – ou seja, só de uma forma em que possa ser plenamente traduzida na linguagem da escolha racional, que é a da modernidade» (*Zygmunt Bauman*, 1991: 235, sublinhado nosso).

No processo de implementação da ordem, os papéis principais foram confiados à Ciência (intelectuais) e ao Estado[95]. Não descurando que «o sonho dos positivistas seria o de "congelar" o existente nas figuras seguras da ciência, acabando com toda a perturbação» (*Bragança de Miranda*, 2002-b: 133), constata-se, então, que a ciência, ao contribuir para a deslegitimação de todo o conhecimento não-controlável, de todo o saber sustentado no senso comum[96], possibilitou a emergência não só, mas também de toda uma panóplia de discursos que – auto-denominando-se

[95] Sobre o papel desempenhado pelo trabalho neste processo, cf. *Zygmunt Bauman* (2000: 157-8).

[96] A legitimação do discurso científico não só, mas também às expensas de todos os outros discursos é visível por intermédio do campeamento da hipótese de que «em toda a sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, seleccionada, organizada e redistribuída por um certo número de procedimentos que têm por função esconjurar os seus poderes e perigos, dominar o seu acontecimento aleatório, esquivar a sua pesada e temível materialidade»; sobre este aspecto, cf. *Michel Foucault* (1971).

como arautos do conhecimento verdadeiro – serviram de base legitimadora à acção do segundo.

O Estado, por sua vez, socorrendo-se dos recursos tecnológicos e organizacionais a par do «monopólio do uso da violência» dos quais era detentor, viria a desempenhar o seu papel com zelo extremado[97], desempenho esse que, segundo a acepção baumaniana, pode ser percebido por intermédio das metáforas do Estado «desenhador»[98] e/ou «jardineiro». Clarificando, um Estado com intenções planificadoras que, não se limitando a governar, a proteger os seus cidadãos, a assegurar a prosperidade dos mesmos, e, adoptando os cânones modernos de imposição de uma sociedade racionalmente ordenada, cultivava o seu jardim dividindo «[…] a população em plantas úteis a serem estimuladas e cuidadosamente cultivadas e ervas daninhas a serem removidas ou arrancadas. [Intenções essas, que] satisfaziam as necessidades das plantas úteis (segundo o projecto do jardineiro) e não proviam as daquelas consideradas ervas daninhas. Consideravam ambas as categorias como *objectos* de acção e negavam a ambas os direitos de agentes com autodeterminação (*Zigmunt Bauman*, 1991: 29; 35-46; 1998: 68; *Alain Touraine*, 1992).

A questão torna-se, no entanto, mais complexa quando, ao desvelarmos os eufemismos presentes na linguagem metafórica, nos damos conta de que, entre as ervas daninhas, se enquadravam – por preconceito – somente alguns, designadamente aqueles que de acordo com os pressupostos do eugenismo[99] eram considerados inferiores – os judeus, os ciganos, as pessoas com anomalias psíquicas e/ou físicas, os portadores de doenças congénitas, os homossexuais, entre outros. E assume uma gravidade terrífica, quando se levanta a hipótese de determinadas acções humanas encontrarem a sua «legitimidade», não somente em actos irracionais, em paixões, na capacidade humana de perpetrar o mal, mas, na tendência moderna de imposição de

[97] Cujo arquétipo pode ser vislumbrado no Estado Totalitário – «[…] essa mais radical e, por conseguinte, mais sinistra encarnação do sonho moderno de ordem pura e pureza ordenada» (*Zygmunt Bauman*, 1997: 152).

[98] O principal artefacto da modernidade era a tela onde era gerida, administrada e desenhada a ordem (*Zygmunt Bauman*, 2001). Restando acrescentar, de acordo com *Bragança de Miranda* (1998), que nos encontramos face à ideia de projecto enquanto representação da matriz do controlo moderno.

[99] Para uma análise do modo como, ao longo do século XIX, os pressupostos eugenistas mediaram algumas tentativas de controlo científico (sustentadas em análises estatísticas) da população, cf. *Ian Hacking* (1990); para uma reflexão sobre as interconexões entre a técnica e algumas das práticas eugenistas no século XX, cf. *Ulrich Beck* (1988).

uma sociedade ordenada[100]. O salientar desta dimensão é importante na medida em que chama à atenção para todo um conjunto de discursos que, ao não darem conta de que os totalitarismos enquanto possibilidade são um dos traços mediadores das instituições modernas (*Anthony Giddens*, 1990), acabam por isentar a modernidade relativamente a consequências que ela própria produziu. Consequentemente, de acordo com a argumentação baumaniana, a modernidade, apesar de não poder ser considerada a causa suficiente deste tipo de acções, foi a sua condição necessária[101], daí decorrendo necessariamente uma interpretação do «evento absoluto da história», i.e., do Holocausto[102] como: uma «cristalização das tendências e possibilidades da modernidade»[103], um «sólido projecto moderno» ou, mais precisamente, «a consciência de que a maioria dos horrores, da indignidade e da degradação humanas são o produto colateral da busca [racional] de ordem e do medo em relação às perturbações» (*Zygmunt Bauman et all*, 2001: 78; cf. 84; 1991: 46, 51).

Leitura similar é-nos apresentada por *Theodor Adorno e Max Horkheimer* que, ao procurarem no passado as raízes do nacional-socialismo e do totalitarismo[104], se questionam sobre, os componentes regressivos que perpassam o progresso, a tendência da razão para a autodestruição evidenciada pelo desembocar da civilização ocidental no fascismo nacional-socialista; nas palavras dos autores: «o que nos

---

[100] Representando a forma última de uma política de exclusão por via da erradicação total (*Robert Castel*, 1995-b), os vários genocídios a que assistimos no transcurso da modernidade, surgem, não como uma aberração do mal, mas como um produto moderno, – «os casos mais extremos e bem documentados de "engenharia social" global na história moderna (aqueles presididos por Hitler e Stalin), não obstante as atrocidades resultantes, não foram nem explosões de barbarismo ainda não plenamente extinto pela nova ordem racional da civilização, nem o preço pago por utopias alheias ao espírito da modernidade. Pelo contrário, foram o produto legítimo do espírito moderno, daquela ânsia de auxiliar e apressar o progresso da humanidade rumo à perfeição que foi por toda a parte a mais eminente marca da era moderna – daquela "visão optimista de que o progresso científico e industrial removiam em princípio todas as restrições sobre a possível aplicação do planeamento, da educação e da reforma social na vida quotidiana", daquela "crença de que os problemas sociais podem finalmente ser resolvidos"» (*Zygmunt Bauman*, 1991: 38; cf. 40-41).

[101] De acordo com a sua argumentação «a *Endlosung* [solução final] foi um laboratório no qual se pôs à prova – um verdadeiro *experimentum crucis* – a capacidade da nossa civilização para alcançar a perfeição mediante a eliminação daqueles seres que não eram perfeitos. É só uma das capacidades modernas e não enquadra uma «inevitabilidade histórica» que conduzisse ao Holocausto, mas sem a civilização moderna, sem o conjunto dos seus sucessos, de que tanto nos orgulhamos. O Holocausto que teve lugar na Alemanha teria sido impensável» (*Zygmunt Baumn et all*, 2000: 120). Quanto à dimensão estética, apreendida como criatividade destrutiva, subjacente à endlosung, cf. *Zygmunt Bauman* (1997).

[102] Sendo a sua localização espacial, segundo a acepção baumaniana, fruto de razões contingentes, pode-se, portanto, daí deduzir que deve ser considerado mais um fenómeno moderno do que alemão.

[103] De acordo com a acepção de *Michel Foucault* (1976-b), como a realização absoluta do biopoder.

[104] Segundo a leitura de *Paul Virilio*, «a ascensão do totalitarismo é perfeitamente equiparável ao desenvolvimento do controle estatal sobre a circulação das massas e, portanto, desde a origem, facilmente identificável na história dos grandes organismos administrativos do Estado» (1977: 29); sobre o controlo exercido sobre a circulação, cf. o próximo capítulo.

propusemos era, [...] descobrir por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, se está afundando em uma nova espécie de barbárie» (1947: 11). Consequentemente, tal como para *Zygmunt Bauman*, também para *Theodor Adorno e Max Horkheimer* o nacional-socialismo, indiciando o retorno – não só ideal, mas também prático – da barbárie, agora reactualizada por via de uma «violência cientificamente concebida», não era «[...] um monstro alheio, que irrompeu de forma atávica do subterrâneo pré-civilizatório da história, mas um legitimo descendente do próprio esclarecimento, […] que corporificava as possibilidades e consequências mais fatídicas do Esclarecimento e da modernização» (*Robert Kurz*, 1997)[105]. No fundo, um acontecimento desencadeado de «modo civilizado» e assessorado por uma organização burocrática e uma razão de tipo instrumental. Daí o assinalar que o mérito dessa leitura reside no facto de a mesma mostrar que «a genética humana não se deve ao acaso ou a um acidente histórico, mas, antes, à emancipação do esclarecimento convertido em mera técnica» (*Ulrich Beck*, 1988: 48).

As similitudes enunciadas, os pontos de intersecção discursivos, devem antes ser percebidos como sendo uma herança, pois, para além da anterioridade no tempo, o próprio autor reconhece as influências exercidas pelo discurso frankfurteano no seu próprio discurso – «qualquer leitor do livro notará que seu problema central está firmemente enraizado nas proposições formuladas primeiramente por Adorno e Horkheimer na sua crítica do Iluminismo (e, através dele, da civilização moderna). Foram os primeiros a dizer em alto e bom som que "o Iluminismo é o medo mítico tornado radical … Absolutamente nada pode ficar de fora porque a mera ideia da exterioridade é a própria fonte do medo"» (*Zygmunt Bauman*, 1991: 25). No entanto, o referido, não significa a inexistência de distinções entre ambos os discursos, pelo contrário, encontramo-nos perante posicionamentos que evidenciam pontos de vista significativamente diferenciados, nomeadamente no respeitante às possibilidades de acção do humano. De modo que, procurando averiguar as dissimilitudes expressas, buscar-se-á seguidamente explanar um pouco o posicionamento dos autores da escola de Frankfurt.

[105] Para uma análise crítica quanto a esta questão, onde se advoga a fragilidade e/ou os erros presentes nas exegeses dos autores frankfurteanos, dado as mesmas se sustentarem em abstracções filosóficas e antropológicas negadas no concreto por intermédio de evidências histórico-políticas, vidé *Eric Bronner* (1994).

3.2.1 – A (Des)Razão Moderna Segundo a Leitura de «Frankfurt»

Não pretendendo insinuar que a obra é um mero reflexo do seu tempo, pensamos ser importante não descurar o momento em que as reflexões presentes na *Dialektik der Aufklärung*[106] emergiram na esfera pública, porque, o mesmo por um lado, facilita a compreensão do entzauberung (desencantamento) presente em *Theodor Adorno* e *Max Horkheimer* e, por outro, pode servir de justificação (num primeiro momento) aos excessos e/ou à radicalização da análise encetada pelos autores[107], análise essa que, patenteando uma crítica total da condição moderna acaba, em última instância, por captar a mesma de forma arbitrária, redutora e unilateral (*Eric Bronner*, 1994).

Falamos em desencantamento, visto que, apesar de cientes das possibilidades de emancipação do sujeito que o aufklärung[108] abriu (razão como facilitadora da dissolução da obscuridade que rodeava o ser humano), esta dimensão é menosprezada de modo radical por contraposição a uma outra, onde é salientado um processo regressivo que, inconscientemente, o mesmo estava a estimular e que, como resultado último, demonstrava a sua «autodestruição». Neste sentido, a preocupação com o modo como, no seu evoluir, a razão moderna sofreu inflexões, desvios, curvas,

---

[106] Escrita a duas mãos, não se sabe, no entanto, com certeza quem escreveu o quê; este condicionalismo é assinalado pelos próprios autores - «é difícil para alguém de fora fazer ideia da medida em que somos ambos responsáveis por cada frase» (1947: 9). Para uma análise das modificações que o texto foi sofrendo desde o seu surgimento como ideia até à sua publicação e o levantamento de algumas hipóteses quanto ao contributo dado pelos dois autores para a elaboração das diferentes partes da obra, cf. *James Schmidt* (1998; 2003).

[107] Segundo *Jürgen Habermas* o contexto que os autores vivenciaram «[...] permite a compreensão de como pôde consolidar-se, nos anos mais sombrios da Segunda Guerra Mundial, a justa impressão de que a última centelha da razão desaparecera dessa realidade, deixando desesperadamente para trás as ruínas de uma civilização em decomposição» (1985: 166-7); para uma interpretação similar, cf. *Peter Wagner* (1995); *Curtis Bowman* (1996); *Pissarra Esteves* (1998). Com algumas ressalvas quanto a um possível reducionismo biográfico do qual não partilhamos, pensamos ser igualmente correcto o realçar das influências que as experiências de vida de *Zygmunt Bauman* (próprias ou dos que lhe eram próximos), exerceram sobre as suas preocupações intelectuais, o seu pensamento social; sobre este aspecto, cf. *Zygmunt Bauman et all* (2001).

[108] Tomando em atenção o título da obra, convém clarificar o termo *aufklärung*. Pode ser traduzido por esclarecimento, racionalismo ou iluminismo e, na tradução de *aufklärer*, encontramos racionalista e iluminista; por sua vez *aufklärungszeitalter*, remete para o século das luzes e iluminismo (cf. Dicionário de Alemão-Português, 1985). Na obra por nós consultada (tradução brasileira), a opção recaiu sobre *esclarecimento*, no entanto, pensamos ser mais correcta a adopção do vocábulo iluminismo ou a sua manutenção no original. Igualmente de assinalar, é o facto de, na obra, o vocábulo *aufklärung* ser utilizado em sentido lato, pois, não se limita ao seu balizamento histórico – *aufklärungszeitalter* – mas tem em atenção o processo de racionalização que é identificado com o exaurir da razão.

alterações, comprova um posicionamento partilhado por uma miríade de discursos onde, a intenção última, é a análise não só das «promessas» presentes no projecto do aufklärung, mas também o diagnosticar do falhanço das mesmas no atinente à emancipação humana[109]. Dito de outro modo, encontramo-nos face a um discurso que «sonegando» o pólo positivo, procura, essencialmente, captar o núcleo negativo da razão – «[...] a razão ou modernização, inicialmente emancipatória da ordem estática pré-moderna do *Ancien Régime* – na abertura de possibilidades para a livre expressão, para a democracia popular e para os mercados livres do capitalismo – volta-se em seguida sobre si mesma, [… conduzindo a uma experiência] em que os avanços do "sistema" parecem destruir inexoravelmente o "mundo da vida"» (*Scott Lash*, 1995: 137, sublinhado no original). No fundo os autores apresentam-se desiludidos com a modernidade, tentando explicar o porquê da não realização (ou realização em excesso) das promessas do projectualismo mediador da mesma. Um posicionamento criticável, na medida em que, nestas situações, o discurso (enquadrando a tradição «epocológica» dos discursos da modernidade), ao interligar narrativamente o passado e o futuro, «[...] *visa fundamentalmente o presente* [...]», i.e., o passado é reelaborado de acordo com as problemáticas actuais, obrigando igualmente - este tipo de narrativa - a ficcionar o que ainda está para vir (*Bragança de Miranda*, 1994: 180, 205)[110].

A tentativa de compreender, explicar o porquê de tal problemática vai-se constituir, então, como a estrutura mediadora de parte significativa do texto, onde se pretende encetar uma analítica do entrelaçamento existente entre mito e aufklärung. Assim sendo, naquele que é considerado o «livro mais negro» dos autores (*Jürgen Habermas*, 1985), é-nos apresentado um discurso que, visando clarificar as interconexões que a racionalidade possui com a realidade, por um lado, e, com a natureza e sua dominação, por outro, enceta uma análise crítica, onde é enunciada a tese paradoxal – «o mito já é esclarecimento e o esclarecimento acaba por reverter à mitologia» (1947: 15; cf. 26)[111].

---

[109] O diagnóstico relativo à elisão da subjectividade era partilhado por vários autores da Escola de Frankfurt que, em face da experiência, vislumbravam somente uma saída utópica por intermédio da alta cultura: «o domínio crescente da razão instrumental foi capturado por vários membros do Instituto como o sinal de um contexto onde todas as formas de acção social e política propiciavam a destruição da subjectividade. Só a inversão estética ou filosófica da vida pública era vista como sendo capaz de resgatar uma experiência autêntica numa "sociedade totalmente administrada"» (*Eric Bronner*, 1994).

[110] Para uma leitura similar à apresentada, remetemos, mais uma vez, para um texto nosso – *Manuel Menezes* (2001).

[111] A sustentação desta tese, tem por base uma argumentação que procura apresentar, por um lado, «[...] a dialéctica do mito e do esclarecimento na *Odisseia* como um dos mais precoces e representativos testemunhos da civilização burguesa ocidental» e, por outro, que «[...] a submissão de tudo aquilo que é

Indiciando uma emergência temporal similar, o primeiro já possui uma dimensão de aufklärung, pois, segundo *Theodor Adorno et all*, na *Odisseia*[112] encontramos uma narrativa da proto-história de uma subjectividade que, com o intuito de elidir o medo, procura desligar-se dos constrangimentos que o mundo primitivo impunha, ou seja, a epopeia homérica consubstancia-se como metáfora do «[...] trajecto de fuga que o sujeito empreende diante de potências míticas» (1947: 55). Por outras palavras, o mito é um produto da racionalidade (uma espécie de aufklärung pré-moderno), na medida em que procura – ainda que de um modo pouco sofisticado – por intermédio da «fuga», preservar o ser humano dos condicionalismos que o rodeiam. Quer dizer, a interpretação mítica da experiência consubstanciava-se como um elemento mediador das interconexões existentes entre o ser humano e um meio ambiente urdido por ameaças. Consequentemente, constata-se que Ulisses é considerado o protótipo do sujeito moderno (*Theodor Adorno et all*, 1947: 53), vindo a *Odisseia* a desempenhar no discurso, uma função alegórica da fascinação moderna pela tecnologia e razão instrumental – «o que une os dois [Ulisses e o indivíduo burguês], é a astúcia de Ulisses, a sua característica mais famosa. Tal como a burguesia do mundo capitalista, também Ulisses emprega a razão instrumental para atingir os seus próprios intentos. Isto capacita-o para sobreviver aos horrores mitológicos do mundo ante-moderno. Ele sacrifica tudo o que poderia desejar, tudo o que valorizava, mesmo a sua tripulação, que acaba por sucumbir toda na viagem de regresso a Ítaca. E, assim, ele escapa ao mundo mitológico da sua viagem» (*Curtis Bowman*, 1996: 10).

O mito, sendo mediado de um modo visceral pelo princípio da antropomorfização, exprime, em última análise, o desejo humano de libertação face às dependências impostas pela natureza e a, consequente, aspiração de dominação da mesma, porquanto, os sacrifícios, as promessas ou as preces, mais não são do que uma tentativa de subjugação dos deuses, espíritos ou demónios, aos nossos interesses. A questão torna-se, no entanto, mais complexa a partir do momento em que retrospectivamente nos apercebemos que o ser humano, apesar da antropomorfização,

---

natural ao sujeito autocrático culmina exactamente no domínio de uma natureza e uma objectividade cegas» (1947: 15-6). Segundo a acepção de *Peter Wagner*, encontramo-nos face a uma leitura que associa de forma inextricável modernidade e capitalismo (confundindo-os) e onde o último é vislumbrado como o «[…] resultado de uma elaboração unidimensional da promessa do Iluminismo e, por isso, uma versão particular da modernidade que se tornou dominante» (2001: 45).

[112] De acordo com os autores «nenhuma obra presta um testemunho mais eloquente do entrelaçamento do esclarecimento e do mito do que a obra homérica, o texto fundamental da civilização europeia» (1947: 55).

da projecção da sua essência na natureza, não conseguiu atingir os objectivos pretendidos. Isto é, a mitologização da experiência, contrariamente à elisão desejada, acabou por produzir uma experiência virtual, virtual no sentido em que o homem não assimilava a essência da mesma. Os mitos em vez de facilitarem o controlo sobre a natureza acabaram por controlar, isso sim, a acção humana na medida em que, contrariamente a um controlo real, criaram uma *ilusão de controlo* humano sobre a experiência (*Curtis Bowman*, 1996). Podendo-se, então, concluir que o controlo simbólico sobre as condições de existência, apesar de ter desempenhado um papel de alguma importância no confinamento da ansiedade, falhou rotundamente no controlo real do contingente.

Pensamos que o exposto até aqui, facilita a compreensão de parte da tese explorada no discurso – «o mito já é esclarecimento»; faltando, agora, clarificar o porquê de os autores considerarem que o «esclarecimento acaba por reverter à mitologia», assistindo-se à absorção do primeiro pelo segundo. Não desatendendo as exegeses até aqui encetadas, facilmente se percebe que, com a emergência da modernidade, o trabalho que até aí vinha sendo desenvolvido pelos mitos passou a ser incumbência da razão pois, tal como nas pretensões subjacentes aos mitos, também, o «[...] esclarecimento tem perseguido sempre o objectivo de livrar os homens do medo e investi-los na posição de senhores» (*Theodor Adorno et all*, 1947: 19), ou seja, o aufklärung constitui, segundo a acepção dos autores, a via de que o ser humano se socorreu para intentar dominar a contingência originária desse mesmo medo.

O primeiro trecho a ser percorrido, de forma a tornar tais pretensões plausíveis, era a «dissolução dos mitos, substituindo a imaginação pelo saber», ou seja, o que era um sinal da inferioridade do humano, deveria ser substituído pelo traço que o torna superior face ao envolvente – era esta a tarefa que, segundo a acepção dos autores, incumbia ao aufklärung. Passo esse que, num primeiro momento, transmuta a tese supra em algo paradoxal, visto, indiciar uma transubstanciação da razão em algo que a mesma, *a priori*, visava expungir na medida em que a razão «[…] se inicia pela vontade de expurgar as "imagens" em que se fundava o mito» (*Bragança de Miranda*, 2002-a). No entanto, esta primeira impressão esvanecesse-se a partir do momento em que, de acordo com *Theodor Adorno et all* (1947), a análise relativa à consubstanciação do processo permite destacar um tipo de razão que, ao procurar dominar a natureza com o fim último de possibilitar a sobrevivência, a auto-conservação do ser humano, acaba por se converte numa força irracional que domina

não só a natureza (transformando-a num objecto a ser manipulado), mas também a humanidade[113], conduzindo, em última instância, à completa negação da liberdade humana e à sua não emancipação. Isto é, o aufklärung em vez de libertar o ser humano de uma «menoridade auto-imposta» (*Immanuel Kant*, 1784), exigiu, pelo contrário, a sua subjugação a uma ordem racional o que, por consequência, conduz a que os autores concebam «[…] o esclarecimento como a tentativa fracassada de escapulir (*ent-springen*) dos poderes do destino» (*Jürgen Habermas*, 1985: 163).

De acordo com a argumentação presente no discurso, o retorno ao mito dá-se na medida em que a razão, para além de não se libertar das suas origens míticas, também, ela própria, acaba por se transformar numa espécie de mito. Pois, tal como os mitos patenteavam uma inconsciência do ser humano quanto à sua situação real na experiência, também, a razão, ao não promover a emancipação prometida (libertando o homem de uma leitura ingénua face ao mundo envolvente e da sua posição no mesmo), patenteia a emergência de indivíduos alienados – «o preço da dominação não é meramente a alienação dos homens com relação aos objectos dominados; com a coisificação do espírito, as próprias relações dos homens foram enfeitiçadas, inclusive as relações de cada indivíduo consigo mesmo» (*Theodor Adorno et all*, 1947: 40)[114]. Neste, como noutros discursos, o grande projecto de libertação face a ilusões várias acaba por culminar no niilismo.

A razão de ser de tal diagnóstico deveu-se, segundo a perspectiva dos autores, ao facto de o ideal racional de domínio da natureza inerente à razão, reflectindo o desaparecimento do sujeito reflexivo, ter impulsionado a subsunção da razão crítica[115]

---

[113] Ao enunciarem a trasladação do domínio, da natureza para o ser humano, os autores procuram comprovar, em última instância, o totalitarismo presente na modernidade, visível nesse período tanto ao nível das ditaduras vigentes de direita como de esquerda.

[114] Na acepção de *Robert Kurz*, os autores da escola de Frankfurt explicitam a contradição presente na modernidade, ou seja, a promessa de libertação (por via da desmitologização), que conduziria à superação da própria dominação e, em consequência, à emergência da razão, acabaria por não se concretizar, visto que a modernidade «[...] não só conservou o programa da dominação objectivante da natureza, como também o agravou. Por meio do mercado, justamente, a dominação pessoal foi substituída por uma "dominação da reificação", ou seja, não se superou a '"injustiça social", que foi apenas objectivada pela mediação universal da concorrência a um grau de abstracção mais elevado do que antes» (1997). *Anselm Jappe*, também destaca este aspecto, assertoando que «para Adorno, toda produção material, ao ser dominação da natureza, é uma forma particular da dominação em geral, e como tal não pode ser portadora de liberdade. A dominação da natureza sempre foi uma libertação do ser humano de sua dependência da natureza, ao mesmo tempo em que introduzia novas formas de dependência» (1995).

[115] A sua preocupação prima correlaciona-se com os fins em si, com a sua qualidade e, neste sentido, questiona a racionalidade subjacente aos mesmos, se eles expressam as nossas necessidades e desejos mais profundos, os nossos anseios de liberdade (*Curtis Bowman*, 1996).

pela razão instrumental[116]. Um tipo de razão que, ao ser «usada como um instrumento universal servindo para a fabricação de todos os demais instrumentos» (*Theodor Adorno et all*, 1947: 42), acaba por se transformar num instrumento para a manutenção da dominação tornando a razão obsoleta. De acordo com a argumentação em análise, seria esta a forma racional predominante num mundo alienado, visto, aquela, reflectir a «[...] capacidade para seleccionar os meios que permitem atingir os fins desejados, independentemente das consequências que esses mesmos fins produzam, ou seja, nós usamos a razão como instrumento que nos guia em direcção aos nossos fins» (*Curtis Bowman*, 1996: 7; *Jürgen Habermas*, 1985: 159)[117]. O resultado deste processo é de fácil percepção – em vez da libertação prometida, produz-se a alienação do ser humano, a razão – transportando consigo uma componente instrumental[118] – trazia no seu seio a sua própria exclusão, a sua negação[119]. Alienação essa que, como iremos ver, só teria possibilidade de ser superada por intermédio da razão crítica.

A explicitação do conceito ou, melhor, o acentuar do trabalho negativo por ela exercido é-nos, então, apresentado por intermédio do que os autores denominam de

---

[116] Evidenciando um posicionamento crítico face a este tipo de leitura, *Bragança de Miranda* assinala o facto de nos encontrarmos ante a uma crítica abstracta da razão o que, de per si, conduz a que na mesma a razão seja confundida «[…] com as formas concretas que ela assume historicamente, como ocorre com a razão instrumental» (1994: 83). Dentro deste quadro gostaríamos, igualmente, de fazer referência ao contributo de *Pissarra Esteves*, que chama à atenção para os perigos inerentes ao abandono da razão, i.e., embora dispensando a fé cega na mesma (ou, como o autor anterior assinala, é necessário reconhecer a «insuficiência da razão» na medida em que este não-reconhecimento – considerando o recurso à mesma como suficiente – deu azo a ilusões catastróficas), segundo este autor, qualquer projecto emancipatório tem necessariamente de se socorrer da razão, porque «[…] o futuro é uma questão sempre em aberto, não é antecipadamente ditado pelas chamadas "leis da história", mas depende acima de tudo da vontade (contingente) dos homens» (*Pissarra Esteves*, 1998-b: 45).

[117] O traço instrumental da razão moderna, encontra-se no facto de a mesma «[…] pode[r] dizer muito sobre como fazer as coisas, mas, quase nada, sobre que coisas devem ser feitas» (*Zygmunt Bauman*, 2001: 83).

[118] Embora num outro registro, segundo a acepção de *Hannah Arendt*, este é uma dos traços mediadores da modernidade, visto que, na mesma, «[...] desde o seu início até ao nosso tempo, encontramos as atitudes típicas do *homo faber*: a "instrumentalização" do mundo, a confiança nas ferramentas e na produtividade do fazedor de objectos artificiais; a confiança no carácter global da categoria de meios e fins e a convicção de que qualquer assunto pode ser resolvido e qualquer motivação humana reduzida ao princípio da utilidade; a soberania que vê todas as coisas dadas como matéria-prima e toda a natureza como "um imenso tecido do qual podemos cortar qualquer pedaço e tornar a coser como quisermos"» (1958: 373-4).

[119] Questionando-se sobre os motivos que conduziram os seus antecessores a uma radicalidade tal, que acaba por se transubstanciar numa leitura que impossibilita o vislumbre de qualquer centelha de razão na modernidade, *Jürgen Habermas* assume um posicionamento crítico, assinalando a «contradição performativa» que perpassa a argumentação dos autores frankfurteanos, contradição essa visível, em sua acepção, pelo advogar de que a razão instrumental compele à elisão da dimensão crítica da razão. Isto é, de acordo com *Jürgen Habermas*, a descrição da «[…] autodestruição da capacidade crítica [é encetada] de modo paradoxal, visto que no instante da descrição ainda tem que fazer uso da crítica que declarou estar morta» (1985: 170).

indústria cultural – a panóplia de meios técnicos de produção e distribuição de obras de «arte» que se consubstancia como um reflexo da razão instrumental. As exegeses mediadoras do discurso, espelhando uma preocupação com o aumento do poder da mesma e, por consequência, com os potenciais efeitos negativos por ela produzidos nos media, procuram explicitar – analisando os casos do cinema e da rádio – o modo como se dá a regressão do *aufklärung* à ideologia. Sendo o primeiro observado no «[...] cálculo da eficácia e na técnica de produção e difusão» e, a segunda, por intermédio do seu esgotamento «[...] na idolatria daquilo que existe[120] e do poder pelo qual a técnica é controlada». Procurando justificar esta assertiva, analisam a pretensão (considerada nula) inerente aos produtos da indústria cultural «[...] de serem obras estéticas e, por isso mesmo, uma configuração de verdade» (*Theodor Adorno et all*, 1947: 16), ou seja, procuram justificar as diferenças existentes entre a «verdadeira arte» e as manifestações plasmadas pela indústria cultural no real, manifestações essas que, no quadro de uma perspectiva apocalíptica, traduziam a regressão do *aufklärung* e a elisão do sujeito e, em última análise, anunciavam «[…] um totalitarismo subtil produzido pelas novas tecnologias dos *media*, impondo uma visão positivista de um mundo totalmente administrado» (*Bragança de Miranda*, 1998: 64).

É nesta obra que surge pela primeira vez o vocábulo *indústria cultural*. Conquanto a primeira opção tivesse recaído sobre *cultura de massa*, este viria a ser abandonado, na medida em que os autores não desejavam que a indústria cultural fosse confundida com um tipo de cultura originada espontaneamente nas próprias massas[121], i.e., a indústria cultural não era produzida *pelas* massas, mas *para* as massas. Esta opção é compreensível tendo em vista que, na análise desenvolvida pelos autores sobre a arte, a ênfase colocada na distinção entre *aparência* e *essência* (entre o modo como o bem surge e o seu significado real), comprova a rejeição da natureza superficial da aparência na sociedade contemporânea[122]. Deste modo, o mundo da aparência é visto como um «mundo de imagens, um mundo de relativismo e, acima de tudo, um mundo de reificação. A partir desta leitura, a reificação e as mercadorias surgem como idênticas; as mercadorias ganham autonomia independentemente das

[120] Nesta acepção, a ideologia é concebida como sendo o meio justificativo do existente, do status quo, consequentemente, «o poder da indústria cultural enquanto ideologia é tal, que o conformismo substituiu a consciência» (*Theodor Adorno*, 1991).

[121] Sobre este aspecto, vidé *Max Horkheimer* (1943, *apud James Schmidt*, 1998); *Theodor Adorno* (1991: 85).

[122] Esta leitura do real clarifica, também, a opção por uma *dialéctica negativa,* pois, não procuram alcançar (positivamente) a verdade, mas, pelo contrário, expor os elementos de inverdade presentes na experiência, enquanto esta for dominada pela razão instrumental que caracteriza o *aufklärung*.

suas condições de produção, escondendo a verdade relativamente à sua natureza ilusória» (*John Lechte*, 1994). Consequentemente, a distinção entre *essência* e *aparência*, facilita a compreensão dos efeitos ideológicos[123] da reificação[124], visto que, mediatamente à aparência reificada, encontramos a verdade relativa à fantasmagoria produzida pelas mercadorias, i.e., a não emancipação humana. Vejamos, então, um pouco mais profundamente o modo como estas questões são trabalhadas no capítulo «*a indústria cultural: o esclarecimento como mistificação das massas*».

O título – irónico – é, desde logo, revelador das intenções dos autores, na medida em que o termo «mistificação» remete para o logro, engodo, engano, ilusão que o esclarecimento promove na sociedade em geral. Assim, a primeira ilusão a ser denunciada correlaciona-se com o diagnóstico feito pelos sociólogos no tocante à cultura – percepção da mesma enquanto caos cultural; não concordando com o mesmo, defendem que, na verdade, nos encontramos face a uma diferenciação mecânica, a «[...] cultura contemporânea confere a tudo um ar de semelhança. [...] Sob o poder do monopólio, toda a cultura de massa é idêntica» (1947: 113-14; cf. 116). Noutros termos, os autores procuram desmascarar a falsa diversidade da esfera cultural – visível por intermédio da «falsa identidade do universal e do particular» –,

---

[123] Segundo *Evaristo Fernandes* (1985), a *ideologia* reflecte a adesão – inconsciente - colectiva a símbolos, normas e valores que, muitas vezes, acaba por propiciar uma espécie de cristalização mental dos aderentes, tornando-os herméticos face a qualquer argumentação que não se coadune com os padrões apreendidos. Logo, servindo-se de técnicas de persuasão, procura não só influenciar o conhecimento e as teorias gerais da ciência, como também racionalizar e justificar os padrões de comportamento social ao longo de um período específico. Negativamente (perspectiva dos autores alemães), a mesma pode ser encarada como falsa consciência da realidade destacando-se, neste sentido, uma percepção viciada da realidade tendo em vista a manutenção do *status quo*. Logo, a cultura ideológica visa, por intermédio da falsa universalização de interesses particulares de um grupo específico, a reprodução da ordem social existente e, em consequência, a manutenção da ordem sócio-económico-política mediadora da mesma.

[124] Apesar de representativo de uma perspectiva distinta (tanto ao nível das interconexões sujeito/objecto, como no respeitante às mediações teoria/prática), pensamos poder recorrer a *Georg Lukács* para clarificar o conceito. O autor, partindo do conceito marxiano de alienação, vai trabalha-lo enquanto reificação (*Verdinglichung*). Este fenómeno espelha uma ilusão onde vai ser atribuída às relações sociais uma existência independente, na medida em que emergem como relações entre coisas, nas palavras do autor «its basis is that a relation between people takes on the character of a thing and thus acquires a "phantom objectivity", an autonomy that seems so strictly rational and all-embracing as to conceal every trace of its fundamental nature: the relation between people» (1923: 83). Esta questão vai, então, ser exposta por intermédio do fetichismo presente nas mercadorias, fetichismo esse, que ilustra a reificação presente na sociedade. Por outras palavras, segundo o autor, a partir do momento em que as mercadorias se tornam uma categoria universal da sociedade, é possível detectar os efeitos de subjugação da consciência humana, levados a cabo pela reificação. A actividade humana objectiva-se tornando-se independente e estranha ao próprio homem, visto as relações entre coisas ao se transformarem em mercadorias com vida e regras próprias que o homem não consegue controlar, levam a que a própria actividade do homem se transforme, também ela, em uma mercadoria com vida própria e independente, que se encontra subjugada às leis do mercado.

na medida em que, mediatamente a essa aparência, o que existe é a uniformidade ou semelhança da cultura e, em consequência, uma sociedade totalitária caracterizada por um «empobrecimento dos materiais estéticos». A estandardização conduz à *pseudo-individualização* dos bens, ou seja, aparentemente/ilusoriamente os bens são dissemelhantes (dadas as diferenças mínimas existentes entre os mesmos), mas, na prática não o são, porque, para além do carácter fungível intrínseco aos detalhes, o poder inerente à indústria cultural (concebido enquanto sistema), ao permitir a emergência da padronização, uniformização, da produção em série e a racionalização de técnicas de distribuição, leva a que lógicas anteriormente distintas (da obra e do sistema social) passem a ser semelhantes. Deste modo, encontramo-nos em face de um sistema único que vai dar sentido aos produtos culturais, o bem em si perde o sentido que anteriormente detinha (a sua identidade), logo, o significado do mesmo passa a ser mediado por um sistema económico uniforme que o envolve[125].

Neste processo (que não deve ser entendido como sendo um resultado da evolução técnica, mas, antes, como a função desempenhada pela indústria cultural na economia), produz-se, igualmente a *pseudo-individualidade* do sujeito, visto que a padronização referida supra acaba, em última instância, por levar a que os indivíduos uniformizados, interiorizem os «[...] comportamentos normalizados como os únicos naturais, decentes, racionais. De agora em diante, só se determina como coisa, como elemento estatístico, como *success or failure*. Seu padrão é a autoconservação, a assemelhação bem ou mal sucedida à objectividade da sua função e aos modelos

[125] Partindo do pressuposto de que com a indústria cultural se deu um deslocamento da arte para a esfera do consumo – «as mercadorias culturais são geridas [...] pelo princípio da sua realização enquanto valor e não por possuírem um conteúdo específico e uma configuração harmoniosa. A indústria cultural transfere de um modo clarividente o desejo de lucro para as figuras culturais» (*Theodor Adorno*, 1991: 85-6); os autores procuram demonstrar, por um lado, como, com o aumento da oferta, o valor de uso dos produtos culturais cede lugar ao valor de troca, acabando estes, por se transformar em mercadorias e, por outro, como a subjectividade é reduzida – pelo valor de troca – a um status de mero objecto e, como esta objectivação conduz, por sua vez, à exclusão da experiência subjectiva. Isto é, o fetichismo das mercadorias surge quando as relações sociais e as experiências culturais se objectivam pelo dinheiro e não mais por intermédio da fruição do prazer estético, levando a que os bens culturais passem a ser julgados com base no valor de troca e não no seu valor intrínseco. Ora, na acepção de *Theodor Adorno et all* «o que se poderia chamar de *valor de uso* na recepção dos bens culturais é substituído pelo *valor de troca*; ao invés do prazer, o que se busca é assistir e estar informado, o que se quer é conquistar prestígio e não se tornar um conhecedor. [...] Tudo só tem valor na medida em que se pode trocá-lo, não na medida em que é algo em si mesmo. O valor de uso da arte, seu ser, é considerado como um fetiche, e o fetiche, a avaliação social que é erroneamente entendida como hierarquia das obras de arte – torna-se seu único valor de uso, a única qualidade que elas desfrutam. É assim que o carácter mercantil da arte se desfaz ao se realizar completamente» (1947: 148, sublinhado nosso). Convém, no entanto, chamar à atenção para a radicalidade desta perspectiva, porque, apesar de a dependência dos mass media em relação ao dinheiro e ao poder condicionar as suas capacidades performativas, não os esgota (*Pissarra Esteves*, 1995; 1998).

colocados para ela. Tudo o mais, Ideia e criminalidade, experimenta a força da colectividade que tudo vigia, da sala de aula ao sindicato» (*Theodor Adorno et all*, 1947: 40).

Paralelamente assiste-se, também, à transformação do *sujeito activo* em *sujeito passivo/receptor indiferenciado*. Verifica-se que, para os nossos autores, a dimensão crítica se encontrava ausente da indústria cultural, quer dizer, a partir do momento em que a arte é apreendida como simples reflexo da experiência, vê-se destituída das suas capacidades críticas, acabando a crítica por se transformar «[...] na produção mecânica de pareceres periciais» (*Theodor Adorno et all*, 1947: 150)[126]. Em suma, a indústria cultural, visando a manutenção do *status quo*[127], possuía como objectivo último a manipulação das massas. Os produtos por ela produzidos, reflectindo a concretização de um tempo de lazer organizado e alienante[128], não só disciplinavam, criavam (falsas) necessidades para os indivíduos, mas, no mesmo processo promovendo o atrofiamento da imaginação e da espontaneidade e, por consequência, a elisão da subjectividade, conduziam à apatia, indiferença (perante o instituído) e ao surgimento de indivíduos que, sob os efeitos estupefacientes da indústria cultural, não eram auto-reflexivos, porque «divertir-se significa estar de acordo [...], significa sempre: não ter que pensar nisso, esquecer o sofrimento até mesmo onde ele é mostrado. A impotência é a sua própria base. É na verdade uma fuga, mas não, como afirma, uma fuga da realidade ruim, mas da última ideia de resistência que essa realidade ainda

[126] Na acepção de *Jürgen Habermas* os autores «[...] pretendem demonstrar enfim que a *arte*, fundida com o divertimento, teria sido paralisada em sua força inovadora e esvaziada de todo conteúdo crítico e utópico» (1985: 160).

[127] Na opinião de *Theodor Adorno et all*, a ideologia difundida pela indústria cultural funciona como instrumento de dominação, convertendo-se na proclamação solene e contínua da experiência como a única possível. Assim sendo, «a indústria cultural tem a tendência de se transformar num conjunto de proposições protocolares e, por isso mesmo, no profeta irrefutável da ordem existente, [... verificando-se que,] para demonstrar a divindade do real, a indústria cultural se limita a repeti-lo cinicamente» (1947: 138).

[128] De acordo com *Theodor Adorno et all* «[…] o poder da indústria cultural provém de sua identificação com a necessidade produzida [...]. A diversão é o prolongamento do trabalho sob o capitalismo tardio. Ela é procurada por quem quer escapar ao processo de trabalho mecanizado para se pôr de novo em condições de enfrentá-lo. Mas, ao mesmo tempo, a mecanização atingiu um tal poderio sobre a pessoa em seu lazer e sobre a sua felicidade, ela determina tão profundamente a fabricação das mercadorias destinadas à diversão, que esta pessoa não pode mais perceber outra coisa senão as cópias que reproduzem o próprio processo de trabalho. O pretenso conteúdo não passa de uma fachada desbotada; o que fica gravado é a sequência automatizada de operações padronizadas. Ao processo de trabalho na fábrica e no escritório só se pode escapar adaptando-se a ele durante o ócio. Eis aí a doença incurável de toda diversão» (1947: 128).

deixa subsistir. A libertação prometida pela diversão é a libertação do pensamento como negação» (*Theodor Adorno et all*, 1947: 135; cf. 128)[129].

A defesa desta ideia encontra-se igualmente presente, em trabalhos posteriores de *Theodor Adorno*, onde são referidos, mais uma vez, os efeitos anti-emancipatórios da indústria cultural, na medida em que, o *aufklärung* ao se transformar num meio de sujeição da consciência, «impede o desenvolvimento de indivíduos autónomos, independentes que julguem e decidam conscientemente por si próprios» (*Theodor Adorno*, 1991: 92). Logo, o que a indústria cultural pretendia era, em última instância, *infantilizar* os indivíduos (*Anselm Jappe*, 1995), i.e., segundo o autor «[...] eles gostariam muito mais de transformar os adultos em crianças de onze anos» (*Theodor Adorno*, 1991: 91) [130], o que, em última instância, evidencia uma regressão da razão. Numa palavra, segundo os nossos autores, encontrávamo-nos face a homens e mulheres incapazes de controlar as suas vidas e de influenciar o seu próprio destino[131].

Sequencialmente ao referido, pode-se asserir que os autores, na análise feita sobre o espaço da *recepção*, defendem que o mesmo (dado se encontrar predeterminado) trabalha num registo intelectual débil – «tudo o que vem a público está tão profundamente marcado que nada pode surgir sem exibir de antemão os traços do jargão e sem se credenciar à aprovação ao primeiro olhar» (*Theodor Adorno et all*, 1947: 120). Deste modo, a suspensão da reflexão no sujeito (produzida pela indústria cultural), é enunciada distintas vezes pelos autores: o filme sonoro é um produto (entre outros) que, devido à sua constituição objectiva, paralisa a imaginação e a espontaneidade do consumidor cultural[132]. Isto é, «são feitos de tal forma que sua apreensão adequada exige, é verdade, presteza, dom de observação, conhecimentos específicos, mas também de tal sorte que proíbem a actividade intelectual do espectador» (*Theodor Adorno et all*, 1947: 119); reforçando esta ideia, num outro excerto é, igualmente, referido que, o «[…] espectador não deve ter necessidade de

[129] O referido traduz, segundo o ponto de vista de *Zygmunt Bauman*, um discurso que, na tradição kantiana, associa a razão de ser da não-libertação ao próprio indivíduo, i.e., sentindo compaixão pelos «alienados» a crítica frankfurteana da indústria cultural «lançava dúvidas sobre a prontidão do "povo comum" para a liberdade» (2000: 26).

[130] Esta argumentação apresenta certas similitudes com o discurso kantiano, nomeadamente quanto ao facto de, também aí, se defender a existência de uma interconexão entre a saída da menoridade e o modo como o indivíduo se socorria da razão (*Immanuel Kant*, 1784).

[131] Para uma crítica da radicalidade desta e de outras leituras similares, designadamente a levada a cabo por *Herbert Marcuse* em «O Homem Unidimensional», cf. *Marshall Berman* (1982).

[132] No caso do cinema, por exemplo, o mesmo era tão rápido que impedia a reflexão, contribuindo, por isso, para estupidificação do indivíduo.

nenhum pensamento próprio, o produto prescreve toda reacção: não por sua estrutura temática – que desmorona na medida em que exige o pensamento - mas através de sinais. Toda ligação lógica que pressuponha um esforço intelectual é escrupulosamente evitada» (*Theodor Adorno et all*, 1947: 128).

Não descurando o enunciado, constatamos que, perante um diagnóstico tão pessimista, *Theodor Adorno* acabaria por depositar esperanças utópicas[133] nas artes de vanguarda (Schönberg, Webern, Berg, Beckett, entre outros). Estas, incorporando uma dimensão subjectiva[134], poder-se-iam constituir como uma das vias de resistência ante a reificação, pois, eram as únicas onde, possivelmente, se poderiam depositar as parcas esperanças de preservação do que ainda poderia ser salvo da «autonomia do indivíduo» tendendo à sua emancipação. Isto é, devido à sua dimensão crítica[135], eram as únicas com possibilidades de combater os efeitos de homogeneização da comercialização (propagados pela industria cultural), onde os objectos de arte eram reduzidos a mero valor de troca[136] e o indivíduo era «[...] ilusório não apenas por causa da padronização do modo de produção [...mas também, devido] à sua identidade incondicional com o universal» (*Theodor Adorno et all*, 1947: 144).

A valorização «da arte genuína» por oposição à indústria cultural, indiciando a instituição de uma dicotomia problemática entre alta e baixa cultura (*Douglas Kellner*, 1995), para além de evidenciar alguma nostalgia, viria a ser criticada por vários autores que acusam *Theodor Adorno* e *Max Horkheimer* de elitismo (*Eric Bronner*, 1994; *Killick-Moran*, 1998), ou de etnocentrismo cultural (*Lima dos Santos*, 1988). Na acepção deste último autor, a praxis adorniana era uma praxis transcendente que exigia, no limite, «[...] uma separação entre a teoria e a prática[137], a fim de que a arte autêntica se preservasse. Um acentuado etnocentrismo de classe impregnaria a teoria

[133] «[He] (…) saw dialectical thinking as an active striving towards a utopian future – a future we could not conceive of, but could yet experience negatively by being aware of the distance between our present lives and such a utopia» (*Davie MacLean*, 1998).

[134] A afirmação da não identidade entre o sujeito e o seu mundo, foi a via encontrada por *Theodor Adorno* para preservar a liberdade do indivíduo face à razão instrumental; sobre este aspecto, cf. *Eric Bronner* (1994).

[135] Dimensão essa, ausente na indústria cultural, dado os autores partirem do pressuposto de que a «[…] popularidade necessariamente "neutralizaria" toda a mensagem emancipatória que uma obra pudesse conter» (*Eric Bronner*, 1994: 18).

[136] Vidé *John Lechte* (1994).

[137] A separação, desintegração entre as duas era imprescindível para *Theodor Adorno*, pois, só assim, seria possível à teoria manter a sua função negativa/crítica, tendo em vista as modificações na experiência repressiva. Mas, como assevera de um modo crítico *Marshall Berman*, a retirada da vida moderna dá lugar a «[…] uma arte desprovida de sentimentos pessoais e de relações sociais [que] está condenada a parecer árida e sem vida, passado pouco tempo. A liberdade que ela permite é a liberdade belamente configurada e perfeitamente selada… da tumba» (1982: 31).

crítica de Frankfurt, dificultando o estudo das relações entre cultura cultivada[138] e cultura popular (excepção a abrir para *Walter Benjamin*). Era a obra que operava a harmonia utópica, projecção de protesto para uma superação futura – a tentativa de superação das contradições e de criação de uma unidade emancipatória ficava, nesta teoria, circunscrita à cultura cultivada» (*Lima dos Santos*, 1988: 691). Clarificando, o argumento de que a superação da trivialização da cultura – patenteada pela cultura popular – só seria possível por intermédio do recurso à alta cultura, como se esta (dado o seu distanciamento relativamente à vida quotidiana das pessoas) ainda não tivesse sido tocada «pelo beijo da morte da modernidade» (*Marshall Berman*, 1982), evidencia um elitismo cultural unidimensional que impede a captação do potencial crítico e, por consequência, dos traços emancipatórios e de sublimação presentes na cultura de massas.

Deslocando-nos para um registo mais lato, podemos igualmente afirmar que nos encontramos face a uma perspectiva que, devido à radicalidade de que enferma, peca por ser unilateral tanto no tocante à visão que apresenta da cultura, como em relação às reflexões conexas com a esfera da subjectividade. Portanto, relativamente ao último ponto, pode-se referir, por um lado, que a defesa da incapacidade/impossibilidade de resistência prática do sujeito (devido à potência integradora da industria cultural)[139] é considerado, por alguns autores, um dos pontos menos conseguidos da teoria dos autores alemães[140]. Por outro lado, ao nível da «prática de recepção dos bens culturais», a mesma, é trabalhada de um modo primário

[138] A autora para clarificar este conceito socorre-se – criticamente – das abordagens culturalistas. As mesmas, separavam simetricamente a pequena e a grande tradição, incluindo na primeira a *cultura popular* (progressivamente substituída pela indústria cultural) e, na segunda, a *cultura cultivada*. A legitimação da grande tradição baseava-se em dois princípios, nomeadamente a perenidade e a autenticidade, i.e., a «perenidade da obra e sua autenticidade relevando um criador original» (1988: 689). Estes dois princípios, ao se encontrarem ausentes da indústria cultural conduziam, por sua vez, a uma leitura negativa da mesma. Facilmente se antevê a proximidade existente entre este posicionamento e a perspectiva adorniana.

[139] De acordo com *Douglas Kellner* «o posicionamento da Escola de Frankfurt, de que toda a cultura de massa é ideológica e humilhante produzindo o esvaziamento de uma massa de consumidores passivos, é censurável. Ao invés, nós devemos ver momentos críticos e ideológicos na cultura como um todo, não devendo, por isso, cingir os momentos críticos à alta cultura e identificar toda a baixa cultura como sendo ideológica (1995: 29).

[140] Este posicionamento elitista que elide toda e qualquer possibilidade de acção ao sujeito, viria, por exemplo, a ser criticado de uma modo virulento por *Alain Touraine*: «[…] será suposto admitir que os trabalhadores, as populações colonizadas, os pobres sem defesa, em geral, não podem ter esperança, não podem ser os agentes da sua história, sendo necessário que os intelectuais os substituam? Não foi em virtude desta fórmula que as vanguardas, os intelectuais revolucionários falaram em nome de povos supostamente demasiado alienados para se exprimirem por si próprios? Se os trabalhadores forem meras vítimas, então a democracia é impossível, sendo necessário voltar ao poder absoluto dos que têm por missão compreender e agir» (1992: 187).

pelos autores alemães, podendo ser apreendida ao nível da «problemática dos efeitos», como uma «teoria hipodérmica dos efeitos de comunicação»[141], porquanto, não dá conta de mediações que, ao perpassarem os media, evidenciam «[...] um espaço de comunicação profundamente agonístico, onde se confrontam não apenas experiências simbólicas divergentes ao nível da recepção dos bens culturais, como também ao nível dos usos e utilização dos média» (*Pissarra Esteves*, 1995).

Relativamente à análise conexa com a cultura, encontramo-nos, por sua vez, face a uma dimensão analítica onde é possível vislumbrar a presença de pontos de vista que se consideram detentores de um valor de indiscutibilidade e, em consequência, face a uma visão «unificadora da experiência»[142]. Os próprios autores confirmam o referido na reedição da *Dialektik der Aufklärung* (passados que eram mais de 24 anos sobre a primeira redacção), ao afirmarem: «[...] não somos movidos apenas pelas múltiplas solicitações, mas pela crença de que não poucos dos pensamentos ainda são actuais e têm determinado em larga medida nossos esforços teóricos ulteriores» (*Theodor Adorno et all*, 1947: 9)[143]. Logicamente, este posicionamento cristalizado (olhando o próprio umbigo), não dá conta de mudanças ingentes que eclodiram na esfera pública[144]. De acordo com *Pissarra Esteves*, os autores presenciaram mudanças significativas na esfera da cultura, no entanto, as mesmas «[...] não mereceram a mínima consideração, nada pesaram no seu pensamento[145]. Sobretudo a partir dos anos 60, com múltiplas manifestações

[141] De acordo com *Pissarra Esteves*, a mesma salientava a «[...] recepção das mensagens estritamente individualizada e ausência total de autonomia por parte de cada um dos membros das audiências, ou seja, a sua impotência absoluta perante os efeitos da propaganda» (1998).

[142] Segundo *Eric Bronner* (1994) num estudo empírico sobre a *personalidade autoritária*, *Theodor Adorno* e os seus colaboradores (*Else Frankel-Brunswick*, *Daniel J. Levinson*, *R. Nevitt Sanford*) verificaram que, contrariamente ao defendido na *Dialéctica do Esclarecimento*, o *aufklärung* e a educação poderiam contribuir positivamente para minorar problemas conexos com o racismo e a intolerância. No entanto, descurando os resultados obtidos, *Theodor Adorno* não se preocupou em rever o seu quadro teórico, revelando uma despreocupação quanto aos hiatos existentes entre a experiência concreta e os marcos teóricos por ele defendidos.

[143] Convém notar que *Max Horkheimer*, ciente da radicalidade patente no discurso, colocou alguma resistência à reedição da obra. O referido não invalida no entanto, a constatação da inexistência de uma estranheza entre essa mesma radicalidade e os pontos de vista adoptados pelo autor em outros trabalhos seus (*Eric Bronner*, 1994).

[144] *Eric Bronner* (1994) apesar de considerar legítima, a referência aos efeitos negativos da indústria cultural, considera erróneo negar a elevada qualidade estética de alguns trabalhos por ela produzidos. Deste modo, para o autor, com excepção de *Walter Benjamin* e *Siegfried Kracauer*, a ênfase colocada por *Theodor Adorno* (entre outros), nas configurações estéticas e em técnicas complexas em conjugação com um elitismo conservador, levou a que o mesmo se mantivesse cego ante estas possibilidades (*Eric Bronner*, 1994: 414).

[145] Cf., igualmente, *Pissarra Esteves* (1995). *Anselm Jappe*, referindo-se a *Adorno*, também expressa esta crítica: «apesar de ter tido oportunidade, durante vinte e quatro anos, de observar os artistas do

expressivas a que habitualmente se dá a designação de fenómenos de "contra-cultura", assistimos à explosão de uma miríade de diferenciações, de múltiplas ambivalências e contradições nas formas e nos conteúdos dos bens culturais oriundos dos media modernos (aí directamente gerados ou por eles postos a circular). Estamos, portanto, *perante uma realidade do mundo da cultura que contradiz, afinal, a suposta homogeneização absoluta postulada pela crítica da indústria da cultura*: nem toda a cultura se industrializou e, sobretudo, não se industrializou nos moldes uniformes que a primeira versão da Teoria Crítica imaginou» (1998, sublinhado nosso).

Não descurando as exegeses que têm vindo a ser encetadas, convém ressaltar, mais uma vez, a ideia mediadora de todo o discurso dado a mesma evidenciar as similitudes existentes entre os discursos que temos vindo a analisar. Assim sendo, o argumento de que a razão, não obstante os intentos empregues no combate do mito, acabou por restabelecer um novo mito [conduzindo, por conseguinte, à substituição de uma forma de alienação por outra, (*Curtis Bowman*, 1996)], patenteia uma aproximação ao aufklärung enquanto medo mítico radicalizado. Consequentemente, se o mito era uma forma de elisão do medo, o seu retorno – o «retorno do reprimido» (*Peter Wagner*, 1995) –, era um sinal claro da presença da incerteza, contingência transversal à modernidade, significando, em última análise, que o incremento de racionalidade estimulado pela modernidade, contrariamente à domesticação pretendida, à eliminação da incerteza, acaba por produzi-la. Tal como na epopeia homérica a dimensão do controlo (do mundo, do navio) concretiza a via perscrutada por Ulisses para alcançar a segurança, também a acção do sujeito moderno é mediada por um conjunto de objectivos que têm subjacente o desejo de segurança. Mas, o que se constata é que, em ambos os processos, o fim último da auto-conservação implica um conjunto significativo de percas. No primeiro caso, para fugir aos perigos de que é alvo ao longo da viagem, o *eu* para «se conservar, acaba por se perder», porque, «o domínio do homem sobre si mesmo, em que se funda o seu ser, é sempre a destruição virtual do sujeito a serviço do qual ele ocorre; pois a substância dominada, oprimida e dissolvida pela auto-conservação, nada mais é senão o ser vivo, cujas funções configuram, elas tão-somente, as actividades de auto-conservação, por conseguinte exactamente aquilo que na verdade devia ser conservado» (*Theodor Adorno et all*, 1947: 61). No segundo caso, o alcance de tais objectivos, implicou o controlo sobre si

---

pós-guerra, ou os omite – como Yves Klein, Pollock ou Fluxus – ou os condena – como ao *happening*» (1995).

próprio, sobre os outros seres humanos e o mundo envolvente e, em última análise, a «[…] auto-conservação confirmada pela razão, que é o instinto objectualizado do indivíduo burguês, revelou-se como um poder destrutivo da natureza, inseparável da autodestruição» (*Theodor Adorno et all*, 1947: 89).

Apesar de enunciarem algumas similitudes entre ambas as leituras, as exegeses que temos vindo a apresentar permitem, em nossa acepção, também asseverar a existência de dissimilitudes no que se refere às conclusões. A razão de ser do referido encontra-se não só, mas também na mediação temporal que separa os discursos, ou seja, o período enquadrador da crítica do discurso frankfurteano «não permitia» a abertura de possibilidades que viriam a tornar-se plausíveis no presente baumaniano. Seguidamente iremos, então, tomar em consideração algumas destas questões.

3.2.2 – As Consequências Perversas da Acção Moderna

> «Não obstante os seus melhores esforços, a modernidade nem sempre superou a ambivalência, no entanto, criou-a frequentemente»
> (*David Lyon*, 2003).

Não obstante não poder servir de desculpa para o facto de os autores da teoria crítica não terem, ulteriormente, desenvolvido uma análise/revisão crítica dos postulados teóricos enunciados num primeiro momento, pensamos que o quadro conjuntural subjacente às suas primeiras análises, pode servir de justificação parcial à radicalidade mediadora das mesmas. Um quadro conjuntural mediado pela necessidade de defender a autonomia e a liberdade individuais contra os avanços do Estado, e onde surgiam como ícones principais, entre outros, a «fábrica fordista», a «burocracia», o «panóptico», o «Big Brother»[146], ícones esses, que plasmavam uma subjugação do indivíduo face ao olhar do outro que tudo observava[147]. Logo, o predomínio do fantasma do totalitarismo, de uma sociedade totalitária, totalmente administrada (indiciando o desaparecimento das instituições mediadoras da relação entre o sujeito e o Estado, que obstassem ao poder deste), surgindo como pedra basilar de todo o discurso, serve para clarificar, por um lado, os intentos da teoria crítica, i.e., «[…] a defesa da autonomia, da liberdade de escolha e da auto-afirmação humanas,

[146] *Zygmunt Bauman*, referindo-se às distopias de *George Orwell* e *Aldous Houxley*, apresenta-nos uma imagem do que pode ser considerado como o «catálogo mais competente dos medos, pressentimentos e pesadelos públicos» que mediava a experiência dos autores alemães – «o que elas compartilhavam era o pressentimento de um *mundo estritamente controlado*; da liberdade individual não apenas reduzida a nada, mas agudamente rejeitada por pessoas treinadas a obedecer a ordens e seguir rotinas estabelecidas; de uma pequena elite que manejava todos os cordões – de tal modo que o resto da humanidade poderia passar toda sua vida movendo-se como marionetas; de um mundo dividido entre administradores e administrados, projectistas e seguidores de projectos – os primeiros guardando os projectos junto ao peito e os outros nem querendo nem sendo capazes de espiar os desenhos para captar o seu sentido; de um mundo que fazia de qualquer alternativa algo inimaginável» (2000: 35; 64-65).

[147] Como já assinalámos no capítulo anterior, na actualidade, os desafios sociais são distintos e, segundo a acepção de *Zigmunt Bauman*, o papel anteriormente adstrito ao panóptico – disciplinar, impor a uniformização de comportamentos de modo a elidir a diferença, opção e variedade, perdeu muita da sua importância numa experiência que tem vindo a assistir à inversão dos papeis dos vigilantes, porquanto, os poucos que vigiavam os muitos deram lugar aos muitos que vigiam os poucos. Inversão essa assinalada pelo autor, com base no contributo de *Thomas Mathiesen*, por intermédio do realçar da «[…] ascensão crescente dos meios de comunicação de massa – sobretudo a televisão –, o que leva à criação, junto com o Panóptico, de outro mecanismo de poder que chama […] de *Sinóptico*» (1998: 59-60).

do direito de ser e permanecer diferente» (*Zygmunt Bauman*, 2000: 34) e, por outro, as parcas ilusões sinalizadas pelo discurso quanto ao alcance de tais objectivos.

No caso de *Zygmunt Bauman* a situação é distinta, o seu discurso não obstante assinalar como *telos* moderno os intentos de distintos planeadores na construção da «ordem perfeita», dá-nos conta da emergência da ambiguidade como refugo dessa tentativa e, por conseguinte, da impossibilidade do alcance da mesma. Esta dissemelhança, podendo parecer mínima, acaba por revelar-se de primordial importância. Em primeiro lugar, porque, indicia a existência de uma nova estruturação da experiência que, ao tornar visível a individualização, privatização da tarefa (anteriormente colectiva) de que a razão tinha sido incumbida (regulamentação), facilita a percepção do *telos* moderno de modo distinto. Explanando, o quadro subjacente ao discurso baumaniano ao ser substancialmente distinto do dos autores alemães, assinala o colapso de um *telos* que pressupunha o «[…] completo domínio sobre o futuro – tão completo que [punha] fim a toda a contingência, disputa, ambivalência e consequências imprevistas das iniciativas humanas» (*Zygmunt Bauman*, 2000: 37). Em segundo lugar, consequência do anteriormente referido, a diferença assinalada, influenciando significativamente a estruturação de todo o discurso, permite, contrariamente ao discurso da teoria crítica, o vislumbrar de novas possibilidades de acção, dando, por conseguinte, abertura a novas possibilidades de resistência.

Portanto, os discursos distanciam-se no tocante ao modo como o futuro da condição humana era encarado. No caso dos autores alemães, o futuro era assimilado de acordo com os «termos do que Benjamim chamou de catástrofe única, que não pára de empilhar destroços» (*Eric Bronner*, 1994: 303); dada a alienação reinante, o ultrapassar da situação diagnosticada mostrava-se difícil e as possibilidades de acção visando a transformação da experiência, sendo parcas ou mesmo inexistentes, encontrar-se-ia dependente do recurso (por parte de alguns/poucos privilegiados) a uma razão crítica. Podendo-se afirmar que nos encontramos face a uma leitura marcada pelo que *Marshall Berman* denomina de «visão fechada da vida moderna», onde, dada a ausência de alternativas, a modernidade é concebida «[….] como um monólito fechado, que não pode ser moldado e transformado pelo homem moderno» (1982: 24-5). É neste ponto que se encontram dissimilitudes significativas entre as análises levadas a cabo pelos modernistas do século XIX e as desenvolvidas por uma miríade de autores da centúria de novecentos. Pois, evidenciando a passagem de

discursos impulsionados por sonhos conexos com o futuro, para outros perpassados por sentimentos de catástrofe (*Alain Touraine*, 1992), contrariamente a estes onde é visível um empobrecimento da análise, aqueles conquanto cientes dos paradoxos da modernidade ainda «[…] acreditavam que os homens modernos tinham capacidade não só de compreender [o seu] destino, mas também de, tendo-o compreendido, o combater» (*Marshall Berman*, 1982: 28). Assim sendo, ao se referir, por exemplo, a *Charles Baudelaire*, assinala que o seu discurso reflecte «[…] a vontade de combater até ao fim as complexidades e contradições da vida moderna, a fim de se encontrar e criar no meio da angústia e da beleza do caos» (*Marshall Berman*, 1982: 185).

Daí a importância do registo baumaniano. Mau grado o seu discurso patentear um diagnóstico pessimista, ao apresentar condições de possibilidade mais significativas para a acção humana, permite o retorno da esperança que o predomínio da programação tinha remetido para estética (*Bragança de Miranda*, 1998), retorno esse que, em parte, recupera a confiança no agir humano que tinha sido posta de lado. Consequentemente, o pessimismo mediador do discurso não invalida a acção, esta, pelo contrário, ganha uma importância fundamental na medida em que só por intermédio da mesma poderão ser abertas novas possibilidades conducentes à modificação da situação em que os indivíduos se encontram. A condição actualmente experienciada não tem, necessariamente, de se manter *ad eternum* – «[…] as coisas não têm que ser como são actualmente, podem ser alteradas e, também, podem ser melhores do que são» (*Zygmunt Bauman et all*, 2001: 66)[148]. Isto é, contrariamente à perspectiva dos autores da Escola de Frankfurt onde é salientada a passividade dos indivíduos, experiências alternativas podem ser pensadas e construídas visando a defesa da dignidade humana, visto que, os «homens e mulheres não são ingénuos irreflexivos determinados por super-estruturas sociais, nem tão-pouco são (quer dizer,

[148] Isto, no entanto, não significa que o autor possua resposta para a questão de saber a quem incumbirá essa acção. Contrariamente a muitos outros, para quem essa tarefa é da responsabilidade de cada indivíduo de per si, para *Zygmunt Bauman* essa é uma questão, senão impossível, pelo menos, muito difícil de responder – «a mais pungente e menos respondível das questões dos nossos tempos de modernidade líquida não é "o que fazer" (para tornar o mundo melhor e mais feliz), mas "quem vai fazê-lo?"» (2000: 153). Num outro texto, o autor clarifica esta ideia, afirmando que apesar de sabermos o que deve ser realizado e evitado – «todos sabemos que as guerras, a fome, a poluição e a humilhação são males. Mas de algum modo e apesar desse conhecimento, todos contribuímos para a guerra, a fome, a poluição e a humilhação», não dispomos claramente dos instrumentos necessários para solucionar esta questão – «não é o *conhecimento* do bem e do mal que inexiste, mas a destreza e o zelo para *agir* a partir desse conhecimento, qualidades conspicuamente ausentes do nosso mundo, no qual, as dependências, as responsabilidades políticas e os valores culturais deixaram de se controlar mutuamente. Entre o conhecimento e a acção, entre a acção e suas consequências, abrem-se abismos espantosos e potencialmente apocalípticos» (2001: 177).

somos) pouco mais do que seres que só actuam por reacção a estímulos externos. […Quer dizer, os mesmos possuem] a capacidade e o poder de construírem um mundo para si mesmos» (*Zygmunt Bauman et all*, 2001: 23).

Numa análise sinóptica das exegeses que temos vindo a desenvolver, poder-se-á, então, afirmar que o «equívoco», da maioria dos discursos e práticas modernas cujo intuito passava pela domesticação da contingência, encontra-se no modo como essa mesma contingência foi encarada. A sua percepção, ao estilo panglossiano, de modo fátuo, como sendo uma situação transitória, um inconveniente temporário que a acção humana acabaria por domesticar (indiciando uma auto-confiança desmesurada nas capacidades humanas)[149], apesar da sua plausibilidade num primeiro momento, dificultou o captar da situação normal do humano, i.e., o «estar em perigo», da modernidade como uma «constelação de perigos», dado serem «[…] tantas as vezes em que o preço da modernidade em constante expansão é a destruição não apenas das instituições e ambientes "tradicionais" e "pré-modernos", mas também – e essa é a verdadeira tragédia – de tudo o que há de mais vital e belo no próprio mundo moderno» (*Marshall Berman*, 1982: 318).

Por outras palavras, o menosprezo dos traços «transitório, fugidio e contingente» que, segundo a acepção baudelaireana, matizam a modernidade, condicionou a captura da essência que lhe era própria, i.e., enquanto condição que é a nossa, condição permanente e inabalável[150], visto «a modernidade apresenta-se como ordem, mas o seu necessário corolário é a desordem ou o caos» (*Barry Smart*, 1993: 117). Logo, o questionamento da modernidade exige que estejamos cônscios da impossibilidade de a condição moderna eliminar o medo e o arquétipo que o origina, pois, as racionalidades mediadoras da acção moderna, contrariamente ao seu objectivo primo, em vez de eliminarem as incertezas, os temores face ao contingencial, acabaram por os produzir. Assistindo-se, em última análise, à construção científica e social da contingência.

O que pretendiam elidir, continuando a trabalhar sub-repticiamente, subterraneamente, ressurgiu com força acrescida (*Peter Wagner*, 1995) desafiando em

[149] Como refere *Zygmunt Bauman*, «a passagem da incerteza para a certeza, da ambivalência para a transparência, parecia ser uma questão de tempo, de determinação, de recursos, de *conhecimento*» (1991: 250, sublinhado no original; cf. 1997: 32).

[150] De acordo com a acepção de *Peter Wagner* (1995), o facto, das transformações várias que têm vindo a ter lugar ao longo da modernidade, terem dado origem a discursos distintos e, até mesmo, contraditórios, deve-se, em parte, à dificuldade de os mesmos captarem a ambiguidade que atravessa essa mesma modernidade.

contínuo os intentos de programação, controlo da experiência. Isto é tanto mais evidente, quanto nos damos conta de que o aumento de conhecimento, para além de não diminuir a ignorância, não evitou, igualmente, o incremento de resultados colaterais negativos, visto que, «[…] quanto mais sabemos, mais sabemos que sabemos menos, devido à presença iniludível da indeterminação em todos os âmbitos da existência humana» (*Josetxo Beriain*, 2003: 6; cf. 1996; *Ulrich Beck*, 1999), o que, de per si, acaba por invalidar «[…] a tese segundo a qual um maior conhecimento sobre a vida social […] é igual a um maior controlo sobre o nosso destino. Esta tese é (discutivelmente) verdadeira a respeito do mundo físico, mas não quanto ao universo dos acontecimentos sociais (*Anthony Giddens*, 1990: 33; *Hermínio Martins*, 1998). A detecção dessa realidade é de extrema importância, na medida em que, espelhando uma consciencialização mais clara de uma experiência onde existem mais perguntas do que respostas e, em consequência, mais incertezas do que certezas, facilita uma abordagem crítica da modernidade, ou seja, é essencial que tomemos consciência «[…] de que o aumento do conhecimento expande o campo da ignorância, que a cada passo rumo ao horizonte novas terras desconhecidas aparecem e que, […] a aquisição de conhecimento não pode exprimir-se de nenhuma outra forma que não a consciência de mais ignorância. "Enfrentar" esse facto significa saber que a jornada não tem destino claro e, ainda assim, persistir na viagem» (*Zygmunt Bauman*, 1991: 258).

Por isso, constata-se que o ser humano acaba por se transubstanciar no produtor dos perigos que visava eliminar (*Anthony Giddens*, 1990; *Ulrich Beck*, 1986; 1995). Como referimos no primeiro capítulo, no transcurso da antemodernidade para a modernidade assiste-se a uma «transmigração da negatividade para o interior da experiência», de tal modo que, hoje em dia «o negativo do mundo emerge de um modo cada vez menos claro, como um defeito físico da natureza e, cada vez mais (e com menor ambiguidade, tendo em conta os meios técnicos por via dos quais ampliamos essas coisas), como o resultado das acções humanas. Neste sentido, a filosofia da história reflecte uma situação na qual o homem sofre cada vez menos em decorrência dos defeitos da natureza e mais devido aos produtos da sua própria espécie» (*Hans Blumenberg*, 1976: 56-57). As soluções pretéritas acabaram por se transmutar em problemas – «os problemas são criados pela resolução de problemas, novas áreas de caos são geradas pela actividade ordenadora. O progresso consiste antes e sobretudo na obsolescência das soluções de ontem» (*Zygmunt Bauman*, 1991:

22, 227; cf. 2001: 111; *Barry Smart*, 1993: 116; *Ulrich Beck*, 1986; *Hermínio Martins*, 1997; *Bragança de Miranda*, 1998).

De modo que, o produto último das tentativas de domesticação da contingência, reproduzindo o paradoxo mediador da condição moderna, foi uma experiência contingente de maior radicalidade, constatando-se que «todo esforço para determinar resulta em mais indeterminação; toda a tentativa de codificar, de sobrecodificar, de fixar tem que simultaneamente aumentar a soma total […] de acaso e indeterminação (*Zygmunt Bauman*, 1991: 201; cf. 231, 242; cf. *Ulrich Beck*, 1995; *Josetxo Beriain*, 2003) ou, como afirmam *Ulrich Beck* (1986; 1988) e *Anthony Giddens* (1995-a), o resultado dos intentos modernos é uma experiência mediada por «incertezas fabricadas»[151].

Daí a importância do discurso baumaniano, visto, o mesmo (para além de descrever de um modo clarividente como a acção moderna num mesmo e único processo produziu concomitantemente ordem e contingência), assinalar a preocupação prima de revelar a incerteza e a ambivalência como dimensões constitutivas da essência da experiência humana. Revelação essa, de extrema importância na medida em que exige, por um lado, o questionamento de todo um *background* discursivo conexo com as temáticas do risco. Como já referimos, todo o discurso do risco moderno encontra a sua sustentabilidade no pressuposto da existência de uma experiência minimamente regular, onde existam certezas que possibilitem o cálculo de probabilidades de ocorrência dos eventos e onde o aumento ou diminuição dessas mesmas probabilidades (sustentados em parte, nas ocorrências do passado) se encontra associada a tentativas de minorar a imprevisibilidade e, por consequência, as angústias conexas com a tomada de decisões. O referido obriga, então, o repensar dessas mesmas teorias do risco, dada a dificuldade que as mesmas, possivelmente, encontram na detecção de uma experiência moderna, radicalmente contingente, que dificilmente poderá ser avaliada probabilisticamente.

Por outro lado, o discurso baumaniano é, igualmente, interessante ao manifestar como preocupação essencial a percepção de uma vivência sem certezas, sem garantias, i.e., o reconhecimento da condição contingencial como constitutivo essencial da experiência, e, por consequência, da impossibilidade da sua domesticação

[151] Sobre este aspecto, cf. capítulo VI.

e/ou elisão[152], permitindo a captação momentânea do «elemento eterno da modernidade», facilita a abertura de novas oportunidades para a acção política, oportunidades essas a serem aproveitadas no sentido da autodeterminação do individuo face à contingência, na medida em que, como proclamava *Michel Foucault*, «se tudo é perigoso, então temos sempre algo a fazer. Portanto, a minha posição não conduz à apatia, mas ao hiperactivismo pessimista. Acho que a escolha ético-política que devemos fazer a cada dia é determinar qual o principal perigo» (*apud Paul Rabinow et all*, 1982: 256).

[152] Este reconhecimento não deve ser encarado negativamente pois, como já referimos, desde o início, por um lado, era visível uma articulação entre os objectivos de ordenamento e os desafios exercidos pela contingência sobre os mesmos e, por outro lado, os intentos visando a consubstanciação da sua domesticação evidenciavam, até certo ponto, a utopia que lhes servia de suporte. Sobre estes aspectos, pode-se cf. *Barry Smart* (1993).

Nota Conclusiva

Visando dar conta dos movimentos contraditórios mediadores da centúria de oitocentos, no capítulo precedente o nosso olhar direccionou-se não só, mas também para o modo como o aperfeiçoamento das análises estatísticas e, a consequente, transubstanciação desta ciência numa disciplina de normalização contribuiu, de um modo genérico, para uma compreensão mais aprofundada dos fenómenos sociais com o intuito do ulterior controlo dos mesmos. Pelo contrário, num primeiro momento do presente capítulo, intentou-se mostrar como, paralelamente a esse processo, se assistiu ao desenvolvimento de um movimento conducente à erosão da cultura determinista. Movimento esse desencadeado por várias ordens de razão, de entre as quais salientámos as críticas em crescendo a alguns dos postulados sustentadores dessa cultura, nomeadamente as conexas com a inoperacionalidade da aplicação a sistemas físicos complexos do postulado defensor da possibilidade de determinação do comportamento futuro/passado do sistema a partir do conhecimento das suas condições iniciais. Não descurando, igualmente, que a nossa experiência macroscópica quotidiana se encontra saturada de processos irreversíveis, mostrámos como o estudo mais aprofundado dos mesmos acabaria por conduzir ao questionamento de um outro postulado fundamental, quer dizer, o da «reversibilidade temporal de todos os processos mecânicos». No fundo, o paradoxo decorria do facto de a experiência concreta explicitar processos físicos, químicos e biológicos mediados por uma «flecha do tempo» que, em última instância, entravam em rota de colisão com uma visão mecanicista, onde o universo surgia regulado por leis fundamentalmente reversíveis.

Assim sendo, na decorrência de intentos vários de resolução desse paradoxo, destacámos as análises desencadeadas por *James Maxwell* e *Ludwig Boltzmann* no âmbito da física estatística, dado as mesmas, em nossa acepção, consubstanciaram um exemplo clarividente de como, no decorrer do século XIX, a introdução das probabilidades na física contribuiu para a corrosão de uma visão estritamente determinista do mundo até aí predominante. Podendo-se, portanto, afirmar que os métodos probabilistas entranharam a mácula da incerteza num ramo do conhecimento até aí considerado estritamente determinado e seguro. Como tivemos oportunidade de mostrar, no caso de *James Maxwell*, o tipo de conhecimento fornecido pelas leis

estatísticas, i.e., um conhecimento imperfeito, incompleto, era razão suficiente para, por um lado, abrir espaço para o livre arbítrio do ser humano, porque, havendo leis que, não funcionando de acordo com a estrita necessidade, só encontravam sustentação probabilística, essa era uma hipótese defensável sem que isso implicasse a violação de qualquer lei da natureza. Por outro lado, permitia, igualmente, o questionamento dos postulados referidos supra, visto o conhecimento detido pelo ser humano (aproximado e não completo) (i) consubstanciar um impedimento à determinação correcta do estado futuro ou passado de um sistema e (ii) propiciar, no respeitante à segunda lei, somente uma certeza de tipo estatístico o que, em última instância, traduzia o indeterminismo mediador da mesma. Dito de outro modo, as fissuras na cultura determinista tornaram-se por demais evidentes a partir do momento em que os seus pressupostos básicos foram questionados, designadamente o conhecimento preciso das condições iniciais e a existência de leis universais ou, se preferirmos, absolutas.

Por sua vez, vimos, também, como *Ludwig Boltzmann* situando-se nos antípodas da perspectiva maxwelliana, estabeleceu uma associação estrita entre física estatística e determinismo defendendo, em consequência, a possibilidade de a termodinâmica ser compatibilizada com a física clássica, quer dizer, de a ocorrência de comportamentos macroscópicos irreversíveis poder ser derivada de leis microscópicas reversíveis. Deste modo, na esteira dos trabalhos desenvolvidos, entre outros, por *Rudolf Clausius*, viria a desenvolver uma interpretação estatística da entropia, que ao permitir a sua mensuração quantitativa acabaria por promover a elisão da abstracção anteriormente associada à mesma. A entropia passou, então, a ser associada a uma medida macroscópica por via da qual seria possível aferir o estado em que se encontrava o sistema em análise, i.e., o seu estado mais provável. Dito de outro modo, sabendo, por um lado, que os sistemas termodinâmicos reflectiam uma tendência evolutiva de estados menos prováveis/mais ordenados para estados mais prováveis/menos ordenados e, por outro, da existência de uma correlação positiva entre a entropia do sistema e a desordem microscópica subjacente ao mesmo, a entropia consubstanciava uma media da desordem do sistema. Com este passo *Ludwig Boltzmann* daria um contributo inestimável para o que alguns autores denominaram de domesticação da contingência.

No entanto, como tivemos oportunidade de observar, em simultâneo com esse avanço, as suas análises influenciaram positivamente a erosão do paradigma

determinista, visto que, ao defender serem essas leis perpassadas por uma certeza de tipo estatístico, a argumentação boltzmanniana colocou em causa a validade universal da irreversibilidade. Logo, contrariamente aos seus intentos, com esta injunção contribuiu para o descrédito do postulado da mecânica clássica segundo o qual as leis da física encontravam a sua sustentação na necessidade, pois, ao permitirem excepções, as mesmas não mais poderiam ser consideradas universalmente válidas.

Quanto às mediações filosóficas do processo erosivo, chamámos à atenção para os discursos de dois autores da centúria de oitocentos, nomeadamente os de *Émile Boutroux* e *Charles Sanders Peirce*. O primeiro, considerado por alguns como o «filósofo da contingência», era um representante eminente do movimento espiritualista francês o que, desde logo, subentendia uma valorização do papel adstrito à liberdade e espontaneidade mediadoras da acção do espírito. Neste sentido, mostrámos como este autor, partindo do pressuposto de que o preceito da necessidade absoluta implicava, obrigatoriamente, a exclusão da criatividade, da inovação e, por conseguinte, da liberdade, se posicionou contra o determinismo científico vigente na sua época, visto, em sua acepção, o mesmo ser incapaz de construir uma imagem adequada da realidade. Por outras palavras, a perspectiva que concebia as leis naturais enquanto leis necessárias deveria ser criticada, porque, ao eliminar do universo a espontaneidade e o indeterminismo, não conseguia captar os traços mediadores fundamentais do concreto, i.e., a inovação e o progresso.

Logo, a captura adequada do real exigia a concepção das leis da natureza enquanto leis contingentes, como leis não completamente determinadas por eventos passados e onde o desvio do caso determinado era tão pequeno que, na maioria das situações, não podia ser detectado empiricamente, quer dizer, exigia, em última análise, a consubstanciação da contingência como condição necessária da experiência. Assim sendo, considerando que as leis mecânicas nada mais eram do que uma projecção do espírito, um subterfúgio explicativo de que o humano se socorria, *Émile Boutroux* opunha-se à ideia bastante difundida de que o livro da natureza se encontra escrito em caracteres matemáticos, pois, de acordo com a sua perspectiva, as teorias científicas ao serem mediadas pela contingência, mais não eram do que construções artificiais do concreto e não, como muitos apregoavam, reflexos da natureza das coisas, ou seja, quando muito, poderiam ser consideradas modelos sustentados em convenções que podiam ser transmutados em razão da sua maior ou menor capacidade explicativa.

No respeitante a *Charles Sanders Peirce*, um dos maiores representantes da corrente indeterminista de oitocentos, foi nossa pretensão mostrar como o seu discurso consubstancia um indício claro da oposição à perspectiva defensora da necessidade de todos os fenómenos terem de ser explicados por ou reduzidos à acção de leis mecânicas eternas e invariantes. Portanto, demonstrando alguns pontos de intersecção com o discurso boutrouxiano, na crítica que enceta da doutrina da necessidade, para além de refutar o pressuposto de o conhecimento científico exigir o determinismo como pré-condição, procurou mostrar as dificuldades inerentes aos intentos de comprovação empírica desses mesmos pressupostos, bem como as incapacidades demonstradas por essa doutrina ao nível da correcta percepção da complexidade mediadora do real. Dito de outro modo, pensamos ter ficado claro, como o discurso peirceano busca tracejar as dificuldades lógicas e empíricas subjacentes a uma concepção do mundo que negava qualquer papel à espontaneidade, visto, em sua acepção, todo o contexto mediado por uma diversidade, complexificação crescentes, só ser passível de explicação por intermédio da operacionalidade da contingência, quer dizer, a normal evolução de qualquer processo físico, biológico, psicológico ou sociológico, requeria a libertação face a qualquer constrangimento imposto pela necessidade. No fundo, a sua preocupação primeira não era a de saber se de facto existiam ou não leis, mas, antes perceber até que ponto os diferentes acontecimentos eram governados por determinadas leis.

Assim, vimos como para *Charles Sanders Peirce* a inovação da espontaneidade, não obstante a sua não perfeita aleatoriedade, pressupunha a contingência objectiva, pois, contrariamente ao sustentado pelos fautores da doutrina da necessidade, em sua opinião, o crescimento e a diversidade nunca poderia ser justificado e/ou explicado mecanicamente[153], mas, tão-somente, pela contingência absoluta, devendo esta ser entendida, não como algo decorrente da ignorância humana (epistémica), mas, como dizendo respeito à indeterminação objectiva (ôntica) que caracterizava a experiência concreta: «a opinião comum deve admitir a inesgotável e

[153] Asserção esta comprovada pelo facto de, contrariamente ao que a nossa observação empírica demonstrava, para a doutrina da necessidade a complexidade do universo ser constante, quer dizer, uma vez determinada no estado inicial do universo, as leis encarregar-se-iam de preservar para todo o sempre essa mesma complexidade e diversidade iniciais. Este argumento determinista é descrito pelo autor da seguinte forma: «[…] o estado instantâneo de um sistema de partículas é definido por seis vezes tantos os números quantas forem as partículas, três para as coordenadas de posição de cada partícula e mais três para os componentes da sua velocidade. Este número de números, que expressa a quantidade de diversidade no sistema, permanece sempre invariável» (*Charles Sanders Peirce*, 1892-a: §56).

inumerável variedade do mundo; deve admitir que a sua lei mecânica, de modo algum, pode captá-la; que a variedade só pode surgir da espontaneidade» (*Charles Sanders Peirce*, 1892-a: §59). Em suma, só a partir do momento em que a acção da contingência fosse admitida, é que seria possível buscar uma explicação para a indeterminação e complexificação crescentes do universo.

Embora com as devidas ressalvas quanto à diferença de perspectivas e, não descurando igualmente, a distância temporal mediadora das mesmas, pensamos ser possível estabelecer alguns pontos de contacto entre o discurso peirceano e as análises desenvolvidas por *Niklas Luhmann*, nomeadamente no respeitante ao modo como ambos os autores salientaram a complexidade mediadora da experiência, complexidade essa que, no caso do sociólogo alemão, viria a ser trabalhada no âmbito da teoria dos sistemas. Por isso, tomando por base as exegeses por nós desenvolvidas, pensamos ter ficado claro como o instrumental teórico resultante dos intentos subjacentes à construção de uma teoria geral dos sistemas autopoiéticos e auto-referenciais evidencia, em última instância, uma aproximação sui generis à modernidade.

Neste sentido, mostrámos como, no discurso luhmanniano, a dicotomia indivíduo/sociedade deu lugar à distinção entre sistemas psíquicos e sociais, traduzindo-se estes últimos em comunicação e nada mais do que comunicação, quer dizer, a sociedade passou a ser captada como pura comunicação, como o universo conglomerado de todas as comunicações possíveis. Consequentemente, rejeitando o ponto de vista que encarava a sociedade como um complexo constituído pelo somatório das suas partes, passou a olhar para a mesma, tomando por base as diferenciações estabelecidas na decorrência das inter-relações sistema/ambiente, visto a característica proeminente dos sistemas residir no facto de os mesmos, em primeiro lugar e antes de mais, emergirem como diferença – fronteira – entre o interior e o exterior, i.e., entre o próprio sistema e o seu meio ambiente.

Deste modo, não descurando, por um lado, que para *Niklas Luhmann* a teoria dos sistemas era, de entre distintas teorias, aquela que se encontrava melhor preparada para dar conta dos processos evolutivos característicos da experiência moderna e, por conseguinte, da complexidade, diferença e contingência mediadoras dos mesmos. E, por outro, que evolução era percebida como uma diferenciação ao nível da variação e da selecção, diferenciação essa, não planificada dado o acidental brotar como seu traço basilar. O interesse desta perspectiva para nós, revela-se não só, mas também a

partir do momento em que o autor salienta o facto de na passagem da antemodernidade para a modernidade se assistir a uma transmutação do princípio de diferenciação mediador da sociedade, ou seja, o princípio de estratificação, anteriormente predominante, vê a sua importância diminuída comparativamente ao princípio funcional que passa a predominar. Segundo as suas próprias palavras, a novidade da modernidade, o seu «perfil peculiar, historicamente único» reside no «[…] primado da diferenciação funcional, que produz como efeito uma enorme ampliação das comunicações altamente especializadas, bem como efectividade das mesmas» (*Niklas Luhmann*, 1981: 42).

Assim sendo, o enaltecer das formas de diferenciação crescentemente complexas como traço distintivo da modernidade, permite a explicitação de uma sociedade policêntrica, ou seja, uma sociedade onde a variedade e complexidade alcançadas são de tal ordem, ao ponto de não poderem mais ser suportadas por um centro único e, ainda menos, por uma organização hierárquica onde a mobilidade era escassa e constrangida pela tradição; quando muito cada subsistema seria capaz de se governar a si próprio, mas, mostrar-se-ia impotente quanto ao intento de conduzir os restantes. Face a este diagnóstico, o que interessa salientar no âmbito do nosso quadro de análise, é o facto de o sinalizar da complexidade e, por consequência, da contingência mediadoras da experiência moderna, se consubstanciarem como algo que, significativamente, dificulta/condiciona todos os intentos de planificação e, por consequência, de controlo do sistema sociedade como um todo.

O enunciado sai reforçado ao tomarmos em consideração as exegeses baumanianas relativas aos intentos modernos de ordenação tendo em vista a consubstanciação de um mundo ordeiro e, por isso mesmo, seguro; um mundo regulado por certezas que permitissem aos indivíduos calcular e gerir (aumentando ou diminuindo) as probabilidades de ocorrência de um determinado acontecimento; um mundo, em suma, mediado pelo desejo obsessivo da eliminação da angústia associada a todo o imprevisível. Neste sentido, tivemos oportunidade de observar como a argumentação subjacente às mesmas, dando conta da consubstanciação da ordem como tarefa ou, mais precisamente, como o arquétipo de todas as tarefas tipicamente modernas, procura evidenciar não só os condicionalismos mediadores de tal projecto, como também as consequências adversas associadas ao mesmo.

Por outras palavras, a análise do registo baumaniano permitiu-nos mostrar como, por um lado, a concepção do caos enquanto pesadelo conduziu os modernos a

decretarem como seu objectivo prioritário o extermínio da ambivalência mediadora da experiência e, por outro, no decurso desse processo, a par de uma intolerância em crescendo, a elisão de toda a ambivalência sociocultural se transmutou na missão da «modernidade sólida» por excelência. Uma missão que, utopicamente, projectava uma experiência perfeita liberta de todo o acidental e onde os desvios face às expectativas e os perigos que os mesmos representavam, não seriam mais do que uma irritação momentânea facilmente controlável e corrigível. Quer dizer, «a alteridade perseverante só podia ser tratada como um aborrecimento temporário, como um erro fadado a ser, cedo ou tarde, superado pela verdade» (*Zygmunt Bauman*, 1991: 246). Deve-se acrescentar que *Zygmunt Bauman* não crítica a vontade de ordem em si, como sendo algo negativo, mas, tão-somente, o modo como a mesma foi sendo imposta historicamente de modo totalitário, ou seja, a imposição coactiva da mesma é que viria a redundar em algo extremamente problemático.

Como tivemos oportunidade de observar, toda a argumentação mediadora das exegeses baumanianas caminha no sentido de mostrar os malogros associados aos intentos modernos de ordenação. Deste modo, não obstante a contínua exorcização de todo o ambíguo emergir como sua marca distintiva, a modernidade não conseguiu, no entanto, escapar do medo e da ambivalência que dava azo ao mesmo, visto cada definição e toda e qualquer tentativa de demarcação e ordenação evocar novas possibilidades de ambivalência e novas desordens. Isto é, à medida que a tarefa moderna de ordenação foi progredindo, assistiu-se, inevitavelmente, a uma produção involuntária de ambiguidade. Ante uma tarefa autopropulsora, a contingência emergiu, paradoxalmente, como o resultado, a consequência indesejada da busca moderna de ordenação. Podendo ser considerados «gémeos modernos», ambas, «a ordem e a ambivalência, são igualmente produtos da prática moderna; e nenhuma das duas tem nada excepto a prática moderna – a prática contínua, vigilante – para sustentá-la» (*Zygmunt Bauman*, 1991: 23). Portanto, ao não compreenderem que essa mesma contingência era um dos traços característicos, a marca resplandecente da experiência moderna, os desenhadores/projectistas não perceberam que os propósitos de perfeição, vêm, usualmente, acompanhados de uma dimensão trágica, dimensão essa, revelada não só, mas também por intermédio do Holocausto – um acontecimento terrífico que deve ser captado, não como um acidente ou uma aberração da história moderna, mas, antes, como a marca do espírito moderno, visto ter sido a crença

utópica na possibilidade de erigir uma sociedade perfeita a dar abertura às possibilidades propulsoras da sua efectivação concreta.

Leitura similar encontramo-la em dois dos mais destacados representantes da teoria crítica, nomeadamente *Theodor Adorno e Max Horkheimer*, para quem o «progresso regressivo» da modernidade, indiciando as contradições mediadoras da mesma, consubstanciava uma prova cabal do contributo moderno para a germinação das sementes propulsoras da barbárie. Podendo ser considerados um marco do pensamento radical, as suas exegeses, evidenciando uma desilusão face ao rumo tomado pela modernidade, conduzem à emergência de uma perspectiva catastrofista e/ou apocalíptica no quadro de referências que se aproximam da «tradição epocológica dos discursos da modernidade». Deste modo, dando conta do aumento do poder e da coerção na modernidade, nos autores alemães encontramos o realce da dominação da natureza que, trasladada para a sociedade, evidencia o totalitarismo nela presente, bem como o predomínio da razão instrumental que, negando a liberdade, impede a emancipação do sujeito.

Como tivemos oportunidade de mostrar, a descrição deste quadro tomou por base o que os autores denominaram de imbricado entrelaçamento entre os mitos e o aufklärung, entrelaçamento esse, justificado com base no argumento de, por um lado, nos primeiros ser vislumbrável já uma forma arcaica de aufklärung, visto os mesmos, ao sinalizarem a petrificação do medo humano perante a supremacia da natureza, poderem ser apreendidos como a via por intermédio da qual o ser humano intentou libertar-se das dependências impostas pela natureza e, em consequência disso, aspirar à dominação da mesma. E, por outro lado, de o aufklärung ser, ainda, influenciado por uma irracionalidade mítica, porquanto, não obstante intentar, por via da dissolução dos mitos (substituindo a imaginação pelo saber), dominar a contingência originária do medo humano, o que a experiência concreta torna visível – em decorrência desse processo – é o retorno da barbárie. Por outras palavras, desenvolvendo erradamente uma crítica abstracta da razão, advogam que o momento moderno (sinalizando a subsunção da razão crítica pela razão instrumental), não obstante o seu potencial libertador, em vez de promover a emancipação prometida, acabaria por resvalar não só para uma progressiva sujeição da natureza, como também para uma experiência opressora caracterizada por um crescente e cada vez mais premente domínio do homem sobre o homem.

Atentando ao exposto, e tomando em consideração as preocupações estéticas subjacentes ao discurso, mostrámos, igualmente, como para os autores da teoria crítica a ideologia veiculada pela indústria cultural consubstanciava o reflexo da razão instrumental, pois, ao se constituir como instrumento de dominação, evidenciava a manipulação psíquica e a elisão da individualidade. Dito de outro modo, desdenhando o conformismo da sociedade de massas e, por inerência, a cultura repetitiva e estandardizada característica das mesmas, para estes autores a indústria cultural – representando a potência das tecnologias e dos mass média – ao afectar não só a esfera material, mas também a esfera simbólica, fomentava um tempo de lazer organizado e alienante matizado pela ausência de discernimento reflexivo, potencial crítico e, por conseguinte, de espírito de emancipação. Face a este diagnóstico, resta acrescentar que, apesar dos contributos importantes legados por esta perspectiva, a sua teoria social da cultura pauta-se por uma visão unificadora da experiência e, no respeitante às exegese conexas com a subjectividade, nomeadamente a incapacidade de resistência e de auto-reflexividade dos sujeitos mostra-se desadequada em face da experiência que vivenciamos.

Das duas leituras críticas da modernidade referidas anteriormente, interessa-nos, por fim, fazer um breve comentário relativo ao registo baumaniano, designadamente no que se refere ao distanciamento da perspectiva dos autores da teoria crítica, ou seja não só, mas também no que respeita às possibilidades do agir humano ante uma experiência contingente. Destarte, ao dar conta das consequências perversas da acção moderna, decorrentes em grande medida do modo como a contingência foi trabalhada, nomeadamente de modo fátuo, como algo transitório que mais tarde ou mais cedo seria domesticada e não enquanto condição moderna permanente e inabalável. O discurso de Zygmunt Bauman, revela, por um lado, como num mesmo e único processo a acção moderna produziu ordem e contingência e, por outro, como esse resultado se deve ao facto de a incerteza e a ambivalência consubstanciarem as duas dimensões características da essência da experiência moderna.

Consequentemente, a importância do discurso emerge a partir do momento em que o reconhecimento da condição contingencial como constitutivo essencial da nossa experiência, exige o repensar de novas possibilidades de acção, no sentido de uma acção política que, enfrentando conscientemente as incertezas e perigos quotidianos, intente a construção de um mundo melhor.

CAPÍTULO IV

Do Perigo ao Risco: Discursos e Práticas Face aos Riscos no Transcurso da Modernidade

Capítulo IV – Do Perigo ao Risco: Discursos e Práticas Face aos Riscos no Transcurso da Modernidade

Nota Introdutória

> «A ideia revolucionária que define a fronteira entre os tempos modernos e o passado é o domínio do risco»
> (*Peter L. Bernstein*, 1996).

Ao encetarmos o estudo etimológico da palavra risco, deparamo-nos com um campo obscuro e incerto, indiciando uma maior proximidade a um quadro hipotético do que a um outro atravessado por certezas. Os diferentes autores consultados apesar de fornecerem alguns esclarecimentos manifestam, igualmente, dúvidas significativas quanto à origem, formação e evolução do étimo, podendo, portanto, falar-se na existência de diferentes teses. Na Real Academia Espanhola (1992), em *Barrio Gutiérrez* (1974) e *Joan Corominas* (1980), encontrámos uma primeira tese onde é aventada a hipótese de o mesmo poder derivar do latim *resecāre*, que significava cortar. O último autor justifica a conexão com base no facto de, por um lado, na Idade Média o *risco* possuir um significado próximo de «discórdia/contradição», i.e., defende a proximidade entre «cortar» e «dividir/semear a discórdia». Por outro lado, advogando a possibilidade de o vocábulo latino ter derivado no castelhano *riesco* e, posteriormente, *risco* – penhasco escarpado, sugere a existência de uma associação entre o étimo latino e os *perigos* a que se encontravam sujeitos os indivíduos que viajavam junto a locais de declive acentuado e/ou navegavam próximo de escolhos[1], ou seja, o risco advém aqui como uma ameaça, um perigo objectivo[2]. *Pedro Machado*

[1] Alguns dos discursos por nós analisados remetem para este tipo de leitura: (i) *Estienne Cleirac* na análise que faz de alguns dos termos presentes no *Almirantado*, ao se debruçar sobre a rubrica Perigos, subdivide-os em civis e naturais e relativamente aos últimos refere o seguinte: «os perigos naturais são os *escueils* ou *rochers* grandes e menores denominados *rochois*, em Italiano *scoglios*, em Espanhol *rochas de mar*, *escollos*, os Portugueses *abriolhos*, que é o mesmo que dizer abre os olhos e toma atenção (1647: 24, sublinhado conforme o original); (ii) num outro discurso, posterior no tempo, encontrámos igualmente: «as fortunas de mar propriamente ditas, são aquelas que procedem dos escolhos e das tempestades» (*Pierre B. Boucher*, 1803: 20).

[2] Para uma leitura idêntica, cf. *François Ewald* (1986). De acordo com este autor, até princípios da centúria de oitocentos, a noção de risco encontrou-se predominantemente conectada com o acaso, com os acontecimentos da natureza (tempestades, inundações, granizo, incêndios...) excluindo, por isso a noção de falta. Onde havia risco, não havia responsabilidade, constando-se, portanto, que a sua

(1990), por sua vez, levanta distintas hipóteses quanto à etimologia da palavra. Por um lado, ao aventar a existência de uma associação etimológica entre *risco* e o castelhano *riesgo* ou o catalão antigo *reec*, encontra-se próximo dos autores anteriores, visto este ponto de vista possibilitar o estabelecimento de uma conexão entre *reec* e *resec* e, portanto, com o latim *resecāre*. No entanto, por outro lado, assevera ser preferível adoptar uma outra via, porquanto, ao tomarmos em consideração que no catalão moderno se passa a usar o termo *risc*, constata-se uma maior proximidade com a língua italiana, de onde a palavra risco derivaria a partir de *risico* ou *rischio* que, por sua vez, derivaria em *risicare*, ou seja, arriscar[3].

Ainda que não menosprezando os argumentos desenvolvidos pelos primeiros autores, encontramo-nos mais próximos da segunda hipótese colocada por *Pedro Machado*, visto a mesma possibilitar a emergência da conexão, para nós essencial, entre as ideias de risco e de acção humana «livre». Não descurando a argumentação por nós desenvolvida (cf. capítulo I) quanto à contingência máxima em que os indivíduos se encontravam, por um lado, e, à rudeza mediadora da experiência dos mesmos (*Georges Duby*, 1995), por outro, defendemos que essa experiência não poderia ser considerada arriscada[4], quando muito perigosa, porquanto, em nossa acepção, a passagem do perigo ao risco só foi passível de acontecer por intermédio de uma metamorfose do sistema de representações que no mesmo processo em que subentendeu (i) a autodeterminação humana, evidenciou (ii) a transformação de algo

---

extensão às actividades humanas e, por consequência a integração com a dimensão da responsabilidade só viria a ocorrer tardiamente.

[3] Para uma opinião similar, sem no entanto justificar o porquê da opção (quiçá, diremos nós, unicamente por se ajustar melhor ao argumento de fundo que transcorre o seu livro), cf. *Peter L. Bernstein* (1996).

[4] O referido encontra sustentação não só, mas também no surgimento tardio do vocábulo, pois, como assevera *Paris Spink*, todo o conjunto de eventos – involuntários e/ou voluntários – que hoje denominaríamos de riscos da experiência, não eram denominados de riscos, «eram referidos como perigos, fatalidades, hazards ou dificuldades, mesmo porque a palavra risco não estava disponível nos léxicos das línguas indo-europeias» (2001: 1279), vindo a ser utilizada gradativamente na linguagem comum a partir dos séculos XIV (no catalão), XVI (nas línguas latinas) e XVII (nas línguas anglo-saxónicas). Opinião similar é-nos fornecida por *Alain Guerreau* (1997) e *Anthony Giddens* (1999). O primeiro, defendendo a inexistência da noção de risco na sociedade medieval, é de opinião de que o mesmo só ganha «direito de cidadania» em meados do século XVII. O segundo, por sua vez, advoga ter a emergência do conceito ocorrido ao longo dos séculos XVI e XVII associado, num primeiro momento, ao espaço desconhecido – no âmbito das actividades marítimas e, posteriormente, ao tempo em conexão com as acções financeiras. Um outro exemplo, que pode servir de sustentação ao anteriormente enunciado é-nos fornecido por *Estienne Cleirac*. Este autor, escrevendo em meados do século XVII, ao se referir à apólice de seguro marítima, afirma que a mesma era denominada no espanhol por «seguro de perigo» ou «risco de mar», coabitação essa que, em nosso entender, pode ser entendida como um indicador da juventude do vocábulo risco, ou seja, como sendo um neologismo cunhado pelos modernos; sobre este aspecto, cf. *Estienne Cleirac* (1647: 9).

incerto, não mensurável em algo calculável e previsível[5]. Em suma, a noção de risco seria descabida ante um futuro predeterminado ou independente das actividades humanas presentes, pois, o que teria de ocorrer ocorreria, as consequências negativas do destino não poderiam ser evitadas.

Sabendo, então, que a autodeterminação humana, como pensamos ter demonstrado, só foi possível de ser pensada na modernidade, torna-se clara a ligação estrita existente entre modernidade e a ideia de risco enquanto forma encontrada pelo humano de se relacionar com o futuro. Por outras palavras, as condições desta transição somente se consubstanciam a partir do momento em que o indivíduo, libertando-se dos caprichos adstritos à transcendência, passa a conceber-se como sendo capaz de activamente – rompendo com o passado – influenciar o seu próprio destino, dominar, controlar o espaço e o tempo buscando, em última instância, apropriar-se ou, se preferirmos, «colonizar o futuro» (*Anthony Giddens*, 1991; 1995-a; 1999; *François Ewald*, 1986, 1991; *Paris Spink*, 2001). Isto é, «a ideia da gestão do risco ocorre apenas quando os indivíduos acreditam ser, até certo ponto, agentes livres» (*Peter L. Bernstein*, 1996: 34), passando a representar, no seu imaginário social, o futuro como algo passível de ser controlável[6]. Face a uma nova concepção do tempo, as *contingências* da experiência que, até aí, se encontravam associadas a forças que homem não dominava ao passarem, gradativamente, a ser encaradas como *riscos* que o ser humano corria[7], propugnariam, então, como já assinalado anteriormente, a emergência de uma miríade de tentativas visando o seu controlo e/ou elisão da incerteza mediadora do mesmo.

O enunciado, de modo algum, pressupõe a inexistência de uma consciência antemoderna sobre o que os modernos viriam a denominar de riscos. Essa consciência, no entanto, devido à estrutura racional sustentadora da mesma, ao modo como lidavam com os acontecimentos (explicando-os por via da fortuna, vontade divina, sorte ou destino), ocorria como consciência relativa aos perigos de estar vivo.

---

[5] Embora muito mais complexo do que isso, dever-se-á salientar que um grande número de discursos assinala a medida como sendo uma das dimensões essenciais do risco, i.e., o risco como a via por intermédio da qual os modernos procuraram mensurar probabilisticamente os perigos que ameaçam a experiência humana (cf., entre outros, *Lorraine Daston*, 1988; *Niklas Luhmann,* 1991-a; *Bragança de Miranda*, 1994; *Anthony Giddens*, 1999).

[6] Tendo presente o enunciado, pensamos ser correcta a interpretação de que, para os fautores deste discurso, a consubstanciação da preocupação com o futuro e, por conseguinte, com a segurança, constituíram-se como elementos-chave para a gestação do conceito de risco.

[7] A argumentação de *Anthony Giddens* vai de encontro ao referido – «o termo "risco" substitui largamente o que era anteriormente pensado como *fortuna* (sorte ou destino) e torna-se independente das cosmologias» (1990: 23; cf. *Peter L. Bernstein*, 1996).

Dito de outro modo, a inexistência da noção de risco nas culturas tradicionais deveu-se, em grande medida, ao facto de, como já referimos, «os perigos serem experienciados como o resultado de uma acção exterior», aconteciam «naturalmente» (*Anthony Giddens*, 1995-a: 133; 1997: 42). Um sinal clarividente deste posicionamento é-nos fornecido por todo o conjunto de acções conexas com os seguros, as anuidades e a, correspondente, incidência de instituições associadas aos mesmos que, em última instância, podem ser apreendidas não só como meios de que o ser humano se socorria – em paralelo com outros – visando a redução das incertezas quotidianas, mas também como as protoformas de práticas posteriormente postas ao serviço da mensuração dos riscos.

Se em capítulos anteriores tomámos em consideração, essencialmente, o modo como historicamente se foi construindo um enfoque sobre os riscos assente predominantemente numa perspectiva técnico-científica (ciência actuarial), interessa-nos agora, visando uma aproximação à prática, perscrutar como no transcurso da modernidade se foram desenvolvendo, em paralelo com o viés teórico esquadrinhado supra, outras construções dos riscos.

Deste modo, num primeiro momento, buscar-se-á desenvolver uma análise onde sejam explicitadas as estratégias de que os seres humanos se foram socorrendo, desde tempos imemoriais, visando a proteger o seu património face às contingências, inseguranças advindas do espaço desconhecido. Aqui, ganham particular interesse os instrumentos mediadores dos «riscos» conexos com as actividades marítimas, ou seja, pela importância desde sempre assumida no seio das actividades comerciais, far-se-á uma explanação das medidas que foram sendo implementadas com o fim último de transferir os riscos entre os distintos indivíduos.

O modo como o discurso religioso conceptualizou alguns desses instrumentos será, igualmente, alvo da nossa atenção. Tendo presente as incompatibilidades que, durante séculos, existiram entre esse discurso e as práticas mercantis, buscar-se-á percepcionar as razões subjacentes a essa rejeição por parte do direito canónico. Tomando por base as conexões que foi estabelecendo com a dimensão dos riscos mediadores dessas mesmas práticas, o fundamento da usura será, então, trabalhado, com o intuito de demonstrar que, apesar de, num primeiro momento, poder ser considerado como um elemento condicionador da implementação e desenvolvimento de algumas das vias engendradas pelo ser humano visando a gestão do contingente, acabaria, em última análise, por se consubstanciar como um impulsionador da acção

dos indivíduos na procura de novos meios de partilha de riscos que escapassem às sanções advindas dessa mesma usura.

De entre as novas vias emergentes dever-se-á, naturalmente, fazer uma menção especial ao papel que, os seguros marítimos, passaram a desempenhar ao nível da mediação dos riscos, procurando apreender (i) as normas reguladoras a que se encontraram sujeitos desde os seus primórdios e capturar (ii) os traços que os aproximavam/afastavam de outros instrumentos usados para a partilha dos riscos.

Não descurando, que os riscos consubstanciam um dos elementos essenciais dos seguros[8], subentendendo estes um determinado preço pela responsabilização daqueles, buscar-se-á, também, desenvolver uma análise onde sejam explicitados os critérios que, ao longo dos tempos, se encontraram subjacentes à determinação do preço a ser pago pelos riscos corridos. Com esta análise visa-se, em última instância, a demonstração da tese da existência de um hiato bastante significativo entre as dimensões teórica e prática de mediação dos riscos, ou seja, defendemos que a dimensão teórica de análise dos riscos (por nós trabalhada anteriormente) só muito tardiamente, mais precisamente a partir do século XIX, é que viria a influenciar o modo como os riscos eram encarados praticamente.

Por sua vez, ao tomarmos em consideração o caso específico dos seguros de vida[9], uma outra questão a campear é a de tentar perceber o porquê da aceitação tardia deste tipo de seguros, porquanto, com algumas raras excepções, a sua interdição manteve-se durante muito tempo na maioria dos países europeus. Este posicionamento poderá, em parte, ser justificado com base no facto de, até aos alvores da modernidade, inexistirem fronteiras claras entre os seguros e os jogos, podendo-se, então, aventar que a aceitação dos seguros de vida só foi possível de ocorrer a partir do momento em que, na esfera pública, surgiu um novo posicionamento que passou a encarar distintamente não só os riscos e o modo como os mesmos podiam ser partilhados, mas também as interconexões até aí estabelecidas entre os seguros e os jogos.

---

[8] A racionalidade que atravessa a esfera dos seguros indicia essa ligação estrita, pois, o segurador não adopta uma posição passiva ante os riscos, no sentido de se limitar a registar a existência dos mesmos e, em seguida, a oferecer uma cobertura dos riscos, pelo contrário, «ele "produz riscos", propugna a procura de riscos onde, até aí, os indivíduos eram obrigados a submeter-se resignadamente aos golpes da fortuna. Uma característica dos seguros, é a de oferecer a alguns acontecimentos comuns uma determinada objectividade, uma realidade específica que acaba por alterar a sua natureza» (*François Ewald*, 1991: 200).

[9] Contrariamente aos seguros relativos aos bens e mercadorias, surgem muito mais tardiamente.

Paralelamente às dimensões enunciadas, surge uma outra de extrema importância que merecerá, igualmente, a nossa atenção. Estamo-nos a referir à vertente conexa com os perigos quotidianos que, transversais à experiência, fustigavam a maioria da população colocando-a, por consequência, numa situação de extrema vulnerabilidade[10]. Por outras palavras, a partir da análise das situações de risco social mediadoras da experiência e dos fluxos estabelecidos pelos indivíduos com as mesmas, buscar-se-á discorrer sobre o modo como os factores económicos, políticos e culturais, influenciando a percepção dos riscos quanto à gravidade e/ou aceitabilidade dos mesmos, propugnaram a adopção de respostas práticas tendo em vista a promoção da segurança.

[10] Recordando os três ambientes de risco (já anteriormente enunciados) que, de acordo com *Anthony Giddens*, matizavam as culturas pré-modernas, designadamente: «[i] ameaças e perigos provenientes da *natureza*, tais como a prevalência de doenças infecciosas, insegurança climatérica, cheias ou outras catástrofes naturais; [ii] ameaça de *violência humana*, por parte de exércitos de saqueadores, senhores da guerra locais, bandoleiros e ladrões; [iii] *risco de perda da graça religiosa* ou de influência mágica maligna» (1990: 79); algumas das dimensões dos dois primeiros ambientes enquadram não só, mas também os denominados perigos quotidianos.

1 – Instrumentos AnteModernos de Mediação dos «Riscos»

> «Em si mesmo, nada é um risco, não existe risco na realidade. Inversamente, tudo pode constituir um risco; tudo depende da maneira como se analisa o perigo, como se considera o acontecimento»
> (*François Ewald*, 1993).

Não descurando que, na sua origem, a noção do que actualmente denominamos risco, incluía a noção de espaço, nas exegeses seguidamente apresentadas interessa-nos primordialmente abordar os perigos conexos com o espaço desconhecido ou, mais precisamente, as estratégias de que o humano se socorreu para enfrentar os mesmos.

Assim sendo, constatamos que, desde tempos imemoriais, tanto em terra como no mar, o homem, tendo consciência dos perigos que assolavam esses espaços, socorreu-se de mecanismos vários com o intuito de os minorar e/ou desagregar. Buscou por intermédio da instituição desses instrumentos construir uma base de segurança na luta contra o que mais tarde viria a ser conceituado como risco. No âmbito das actividades marítimas, uma estratégia que pode ser assinalada é a da participação do próprio mercador na viagem ou de alguém por ele nomeado com o intuito de supervisionar todo o processo desde o embarque até venda das mercadorias, estratégia essa, conhecida sob o nome de «Supercargo» (*John Hare*, 1999)[11]. Esta via, apesar de importante era, no entanto, de *per se*, insuficiente, visto, por um lado, nem sempre ser possível efectuar o acompanhamento e supervisão das mercadorias e, por outro, a presença de alguém responsável não evitar a possível ocorrência dos eventos perigosos a que os navios se encontravam sujeitos. Neste sentido, o ser humano sentiu necessidade de encontrar novos estratagemas visando a protecção contra os caprichos da fortuna e/ou da *Quia Voluit*.

[11] Tomando por base informações recolhidas, pensamos ser correcta a asserção de esta ser uma prática ainda em uso no decurso do século XVI, visto nas Leis de Wisbuy (mais precisamente o art. 20.º), se fazer referência a esta figura – «se devido a pressões do tempo, se pensar ser necessário lançar quaisquer bens ao mar para tornar o navio mais leve, e se os mercadores ou *supercargo* que se encontram a bordo não o consentirem, as mercadorias deverão, não obstante, ser lançadas ao mar, se o resto das pessoas a bordo concordar ser este o procedimento mais seguro» (*Travers Twiss*, 1876: 270, sublinhado nosso).

Será no âmbito deste quadro que iremos encontrar um conjunto significativo de regulações da vida do mar que, entre outras, indiciam as preocupações com as questões enunciadas. Uma das referências mais antigas encontra-se já no *Código Hamurabi* (presume-se que data do século XVIII A.C.)[12], indiciando que os babilónicos já tomavam algumas medidas visando o que, na actualidade, pode ser denominado, de transferência de riscos. Tanto neste texto legal, como em outros códigos marítimos que se lhe seguiram, designadamente as *Leis de Rodes* do século IX ou VIII A.C. (*William Tetley*, 1994), encontram-se referências claras às regras que deveriam reger a navegação dos mares. Consideradas as leis marítimas mais antigas de que há registo (*Alberte Azuni*, 1805; 1810), as *Leis de Rodes* são referidas pela maioria dos autores por nós consultados como tendo exercido uma influência duradoura sobre os povos dedicados ao comércio marítimo. Num primeiro momento na bacia mediterrânica e, posteriormente, no resto da Europa elas vir-se-iam a constituir como a fonte da jurisprudência marítima – «elas respiravam a justiça da humanidade e tornar-se-iam uma espécie de direito comum para todos os povos, para a navegação e o tráfego do Mediterrâneo» (*Alberte Azuni*, 1810: 24). Essa influência é visível, nomeadamente, pela adopção que, sob o nome de *Lex Rhodia de Jactu*, os romanos viriam a fazer das mesmas, acatando as suas normas em tudo aquilo que não fosse contrário às suas próprias leis (*William Tetley*, 1999)[13].

Assim, entre as primeiras formas engendradas pelos seres humanos para protecção do seu património face aos perigos e às inseguranças advindas do desconhecido, encontramos os «contratos» correlacionados com os *empréstimos marítimos*[14]. Os mesmos traduziam-se num acordo estabelecido entre o mercador ou o mestre do navio e um mutuante (ou *dador-a-risco*, segundo a acepção de *Ferreira Borges*, 1833), por intermédio do qual este emprestava uma determinada quantia visando o financiamento da viagem marítima (no caso do mercador), ou para a prossecução da viagem (quando estabelecido com o mestre num determinado porto em que o navio fazia escala). No caso de o navio chegar a bom porto, o mutuante

[12] Sobre esta referência, cf. *Thomas Moser* (1997), *John Hare* (1999).
[13] A alta consideração dos romanos por essas leis é visível no discurso do imperador *Antoninus Pius* (138-161 D.C.). Ao ser solicitado para resolver uma questão, opina no sentido de a mesma ser respondida pelas leis de Rodes, visto que, apesar de ele ser o senhor do mundo, as leis de Rodes eram o senhor do mar (*Alberte Azuni*, 1810: 29).
[14] Devendo desde já assinalar-se, que os mesmos devem ser distinguidos dos contratos de seguros (são-lhe posteriores no tempo), distinção essa, nem sempre perceptível em alguns dos discursos analisados. Por exemplo, *Peter L. Bernstein* (1996), denomina-os – incorrectamente – de «versão antiga de seguros marítimos».

receberia a quantia avançada acrescida de um *interesse* a uma taxa previamente estabelecida[15] (denominada pelos romanos de *periculi pretium*), mas se, por qualquer um dos perigos enumerados, o navio e/ou as mercadorias se perdessem, a divida estava saldada. O pagamento do empréstimo (no latim *mutuum*)[16] acrescido do *interesse* ficava, então, condicionado ao sucesso do empreendimento marítimo e, caso o mesmo não lograsse êxito, transformava-se numa «indemnização» pelos danos ocorridos, não sendo o reembolso da dívida devido. Os romanos denominavam esse empréstimo de *foenus nauticum*[17]; na língua francesa viria ficar conhecido sob o nome de *prèt à la grosse aventure*[18] ou, somente, *prèt à la grosse*; os ingleses chamavam-lhe *bottomry*[19], e no italiano *prestito a cambio maríttimo* ou *bomeria* que, em português pode ser traduzido por *bodemeria*; utilizando-se, também, em inícios do século XIX, na nossa língua os termos «[…] contracto *de risco*, e dinheiro *trajecticio*, e ainda *foenus náutico*, como os Romanos» (*Ferreira Borges*, 1833: 63). Com as evoluções próprias dos costumes e das regulações que, subsequentemente, foram surgindo, este tipo de contrato apesar de alguns sobressaltos momentâneos, manter-se-ia como uma prática usual das actividades marítimas ao longo dos séculos seguintes. Referindo-se ao mesmo, *Estienne Cleirac* (1671), descreve-o como sendo uma prática muito habitual do seu tempo.

Face ao exposto, poder-se-á, então, atestar que nos encontramos face a uma das práticas mais antigas e usuais de transferência de riscos onde, buscando trocar um futuro incerto por um presente certo, o mercador/expedidor intentava transcorrer para o financiador os «riscos» a que o seu património iria estar sujeito[20]. Dever-se-á

[15] Esta aumentava em proporção à distância das viagens, chegando a atingir, durante a Idade Média, para as regiões mais longínquas uma taxa de 50% (*Gregory Kohn*, 1999-a).

[16] De acordo com *John T. Noonan* (1995), a palavra provém da junção dos vocábulos *meum* e *tuum* – o *meum* tornou-se *tuum*.

[17] De acordo com *Charles Molloy* (1769) e *Pierre B. Boucher* (1803), era, também, denominado de *usura marina*.

[18] Defendendo a existência deste tipo de contratos entre os atenienses, *Pierre B. Boucher*, é de opinião de que a denominação francesa encontra justificação no facto de o financiador expor o seu dinheiro à «aventura do mar» causadora de muitos danos (1803: ix; 315; cf. *Jean-Claude Colfavru*, 1863).

[19] A proveniência do vocábulo inglês tem subjacente o entendimento que era feito do contrato, porquanto como forma de segurança do pagamento do empréstimo o financiador ficava com a «hipoteca» do navio ou, mais precisamente, de partes específicas do mesmo: «um contrato de bodemeria, é um contrato onde o dono ou o mestre do navio contrai um empréstimo para financiar a sua viagem, empenhando a quilha ou o casco [bottom] do navio como segurança do pagamento» (*Leone Levi*, 1863: 794-795; cf. *Estienne Cleirac*, 1671; *Charles Molloy*, 1769; *Ferreira Borges*, 1833). Quando o empréstimo era feito sob determinadas mercadorias em específico, denominava-se *respondentia* (*Ferreira Borges*, 1833; *Jean-Claude Colfavru*, 1863).

[20] Do enunciado não se deve depreender que o mercador ficaria isento de qualquer risco. Ao subdividirmos os riscos, em riscos de navegação e de mercado, constata-se que, apesar dos primeiros, incluindo os perigos de mar, ficarem sob a alçada do financiador, os segundos, apreendidos como

assinalar que os «riscos» se consubstanciavam como um elemento fundamental do acordo, pois o contrato só era valido no caso de o barco e/ou as mercadorias ficarem sujeitos aos mesmos, estando, por conseguinte, a validade do contrato dependente de os eventos perigosos poderem ocorrer entre o decurso das datas – anteriormente estipuladas pelos contraentes – de inicio e fim da viagem[21]: «faz parte da essência do contrat à la grosse, que o dinheiro seja empregue num objecto que seja exposto aos riscos de mar; e é necessário que, em caso de perda, o financiador justifique que ele tinha, por sua conta, os efeitos do dinheiro emprestado» (*Pierre B. Boucher*, 1803: 318; cf. *Joseph Pothier*, 1821: 398). Num outro discurso encontramos uma ideia similar, «se não tiver havido objectos *expostos aos riscos de mar*, como penhor do empréstimo, o contrato não será mais do que uma espécie de aposta e de jogo, sendo reprovado pela lei» (*Jean-Claude Colfavru*, 1863: 352)[22]. Estas asserções são de extrema importância, na medida em que têm subjacente o elemento por intermédio do qual seria possível estabelecer a distinção – nem sempre clara – entre um acto que tinha por fim último uma aposta, um jogo e um contrato realizado com o intuito de proteger o património face aos eventos fortuitos. Isto é, o que permitia estabelecer a distinção entre os primeiros e os últimos era não só, mas também em primeiro lugar, o facto de a validade do contrato se encontrar dependente do elemento risco. Em segundo lugar, o modo como o «risco» era analisado, i.e., no caso da aposta/jogo a acção realizada atraía riscos desnecessários, enquanto, com a acção subjacente ao contrato, se pretendia minorar as possíveis consequências de riscos necessários.

---

riscos comerciais, dado o estabelecimento de uma taxa prévia de interesse, correriam do lado do mercador. Sobre este aspecto, cf. *Gregory Kohn* (1999-a), *González de Lara* (2001).

[21] Quando estas não se encontravam explicitas no contrato, era norma considerar-se como riscos os eventos que poderiam ocorrer «desde o dia em que o navio fazia vela até ao dia em que ele ancorasse no porto do seu destino».

[22] Sem particularizar a especificidade do perigo, no *Compendio Moral Salmaticense* defende-se a nulidade do contrato caso o perigo fosse fingido ou se um dos contraentes, apesar de saber da inexistência do mesmo, estabelecesse um determinado preço pelo perigo a correr; sobre este aspecto, vidé *Marcos de Santa Teresa* (1805: 592, 594).

1.1 – O Argumento da Usura: Lucro Ilegal ou Preço pelos «Riscos» Corridos?

O campeamento desenvolvido no ponto anterior, mostrar-se-ia fulcral para o modo como – tendo por base o argumento da usura[23] – os contratos viriam a ser encarados, tanto pela lei canónica como pela lei civil[24]. Tendo presente a forte oposição mantida, durante um largo período, pelo discurso religioso face aos instrumentos de transferência de riscos enunciados, gostaríamos de, num primeiro momento, intentar clarificar o porquê dessa mesma oposição, para, seguidamente, procurar demonstrar que o posicionamento da Igreja, por um lado, viria a ser abalado a partir do momento em que a dimensão do risco passou a ser aceite como elemento mediador dos contratos e, por outro lado, se viria a consubstanciar como um elemento de essencial importância para a emergência de novos instrumentos mediadores dos «riscos»[25].

O posicionamento geral da igreja face à usura (ou, se preferirmos, em relação ao que era considerado como um lucro ilegal advindo de um empréstimo) e, por consequência, face ao usurário[26], pautou-se por uma rejeição em crescendo[27]. Até ao século IX, embora desaprovando de um modo genérico, sob o argumento de que o dinheiro emprestado não se reproduzia[28], a Igreja condenava esta prática,

[23] O vocábulo provém do latim e, segundo o Direito Romano, significava o pagamento/lucro pelo uso de um empréstimo – «*lucrum ex mutuo proveni ens*» (*Thomas Moser*, 1997; *Gary Coulter*, 1999).

[24] Esta, de um modo geral, encontrava-se próxima da lei canónica no concernente à proibição da usura. Não obstante, durante o século XIV, muitas cidades italianos permitiram o exercício de empréstimo de dinheiro aos judeus, obtendo para tal o consentimento papal de modo a evitar a lei canónica (*Gordon Griffiths et all*, 1994). A partir do século XVI, indiciando uma reformulação do conceito de usura (apreendido já não como qualquer interesse recebido para além do emprestado, mas enquanto interesse exageradamente elevado), começa a ser permitida a cobrança do interesse a 5% (na Alemanha) e a 12% ao ano (em Inglaterra), sendo considerados usurários os contratos que definissem taxas superiores; em Portugal, os juros passaram a ser legais durante o século XVIII, mais precisamente por Alvará de 6 de Agosto de 1757; em França, no entanto, assumindo a fama de ser o país detentor das leis mais severas contra a usura, a proibição manter-se-ia até 1789, ano em que, uma lei de 12 de Outubro, passou a admitir o interesse a uma taxa de 5% (*Ferreira Borges*, 1833; *Böhm-Bawerk*, 1884; *Louis Garriguet*, 1907; *Arthur Vermeersch*, 1910; *John Munro*, 2003).

[25] Para uma leitura similar relativamente à segunda dimensão, cf. *Giovanni Ceccarelli* (2001).

[26] Para uma análise aprofundada das representações sociais negativas existentes sobre os usurários ao longo dos séculos XII e XIII, cf. *Jacques le Goff* (1986).

[27] Não se consubstanciando, no entanto, essa rejeição como algo de impeditivo à instituição da usura enquanto prática corrente, ou seja, constatou-se a existência de um hiato significativo entre o que as leis determinavam e o praticado pelos indivíduos. A própria multiplicação de proibições, essencialmente, eclesiásticas, mas também civis, pode ser apreendida como um sinal clarividente da sua manutenção enquanto prática generalizada.

[28] Argumento que o discurso religioso foi buscar aos clássicos, pois o mesmo encontrava-se já presente na maioria dos escritores gregos e romanos que, partindo de uma apreensão do dinheiro como sendo

essencialmente, se ela fosse praticada por clérigos (*Böhm-Bawerk*, 1884; *Dickson White*, 1898; *Arthur Vermeersch* 1910; *Gary Coulter*, 1999)[29]. Esta proibição, em especifico, surge logo no I Concílio Ecuménico da Igreja (*Concílio de Niceia* – 325 D.C.), onde, no cânon 17, é visível a condenação dos clérigos que, por cobiça ou luxúria, emprestassem dinheiro por interesse, referindo-se, igualmente, que aqueles que fossem apanhados em tais práticas fossem expulsos do clero[30]. Mas, a interdição rigorosa a todo e qualquer cristão, só ocorre no direito canónico ao longo da Idade Média, sendo as obras de *Marcos de Santa Teresa* (1805)[31] e, especialmente, a de *Enrique Denzinger* (1963) [32] férteis em exemplos quanto à manutenção deste posicionamento entre os séculos XII e XVIII. Assim, sob a égide do Papa Inocêncio II (1130-1143), o II *Concílio de Latrão*, ocorrido em 1139: (i) condenava – no cânone 13 – a ganância insaciável dos prestamistas por ela ser contra as leis humanas e divinas do Antigo e do Novo Testamento[33]; (ii) privava os usurários falecidos, sem

---

algo estéril, improdutivo, olhavam o *interesse* com desconfiança e/ou repúdio, porquanto a tentativa de a partir de algo estéril tentar fazer emergir algo produtivo era, em si, contraditória, visto «*pecunia non parit pecuniam*», sendo deste modo considerado *contra natura* segundo a acepção de *Aristóteles* (*Böhm-Bawerk*, 1884; *Dickson White*, 1898; *Arthur Vermeersch*, 1910; *Jacques le Goff*, 1986; *John T. Noonan*, 1995; *Gary Coulter*, 1999; *Muñoz de Juana*, 2001; *John Munro*, 2003).

[29] *Jacques le Goff* (1986) indica uma data distinta para o alargamento da proibição aos leigos, afirmando que a mesma ocorre no *Concílio de Clichy* datado de inícios do século VII.

[30] Sobre este aspecto, cf. *The First Council of Nicaea* (1900).

[31] Esta obra toma como suporte o trabalho, editado em 1779, de *António de San Joseph* (1716-1794), denominado *Compendium Salmanticense Universae Theologiae Moralis*, resumo de um curso moral levado a cabo pelo Colégio Carmelita de San Elias de Salamanca. O mesmo viria a ser alvo de várias edições em Itália e em Espanha, sendo que o Compendio de *Marcos de Santa Teresa* se apoia na edição espanhola de 1791.

[32] Teólogo alemão do século XIX (1810-1883), de seu nome *Heinrich Joseph Dominicus Denzinger*, editou em 1854 o *Enchiridion Symbolorum et Definitionum*, um manual onde o autor recolheu os principais decretos dos sínodos, as definições dos concílios e as encíclicas do magistério eclesiástico, entre outros documentos eclesiásticos que ao longo da história foram surgindo na esfera pública. Esta obra tem vindo a sofrer reedições sucessivas com a inclusão de novos documentos. A versão por nós consultada tem por base a 31.ª edição.

[33] O Antigo Testamento é referido frequentemente como fonte de sustentação para uma leitura da usura, enquanto prática moralmente questionável. O *Deuteronómio* (23: 20), por exemplo, explicita a proibição dos empréstimos com juros entre judeus, proibição essa que, no entanto, não se estendia aos «contratos» celebrados entre um judeu e um «estrangeiro»: «não exigirás juros ao teu irmão, quer se trate de dinheiro, quer se trate de géneros alimentícios, ou de qualquer outro género. Poderás emprestar com juros ao estrangeiro mas não ao teu irmão, se queres que o Senhor, teu Deus, abençoe todos os teus trabalhos na terra em que vais entrar para a possuir». Proibições similares encontram-se, igualmente, em outros livros do Pentateuco; sobre este aspecto, cf. *Êxodo*, 22: 25, *Levitico*, 25: 36-37. *Thomas Moser* (1997), na análise aprofundada que faz sobre a presença de leis no Antigo Testamento que indiciassem a proibição da usura, refere ter sido por influência do *Deuteronómio* que a proibição viria a surgir nos Livros que o precederam. Segundo a sua acepção, inicialmente esta proibição não se encontraria ínsita no *Êxodo* e no *Levitico* vindo, posteriormente, a ser acrescentada para se encontrar de acordo com a proibição que viria a ser incluída pela primeira vez, por volta do século VII A.C., no *Deuteronómio*. Quanto ao recurso ao Novo Testamento, podemos dar como exemplo a *Carta Consuluit Nos*, carta essa, escrita pelo Papa Urbano III (1185-1187) a um presbítero de Brescia. Ao ser questionado sobre se alguns negócios deveriam ser considerados usura, responde que a lei proibia os mesmos, nomeadamente o Evangelho segundo São Lucas (6-35), onde se pode ler «emprestai sem nada

sinal de arrependimento, da sepultura eclesiástica e (iii) proibia os membros do clero de receber os mesmos (*Enrique Denzinger*, 1963: D-365)[34]. O Papa Alexandre III (1159-1181), na *Carta In Civitat Tua* ao arcebispo de Génova, viria a reafirmar a usura como pecado e, a par com uma intensificação dos discursos contra a usura ao longo do século XIII (*Louis Garriguet*, 1907; *Jacques le Goff*, 1986; *John Munro* 2003)[35], no Concílio de Vienne (1311-1312), chega-se ao ponto de declarar como herético todo aquele que intentasse afirmar o contrário - «se alguém cair no erro de pretender afirmar pertinazmente que o exercício das usuras não é pecado, decretamos que seja castigado como herege» (*Enrique Denzinger*, 1963: D-394; D-479; *Marcos de Santa Teresa*, 1805: 585).

No século XVII, o Papa Inocêncio XI (1676-1689), reafirmaria a reprovação da usura, ao condenar uma proposição segundo a qual seria licito ao que emprestava dinheiro exigir algo mais do que o capital, com a base na argumentação de que o dinheiro que se possuía valeria mais do que aquele que se poderia vir a receber (*Enrique Denzinger*, 1963: D-1191). Mais recentemente, seguindo na senda destes discursos, o Papa Bento XIV (1740-1758) ao abordar, na famosa *Encíclica Vix Pervenit* de 1745, o tema da «usura e outros lucros desonestos» condena-a com base nos argumentos de a mesma, para além de ser contra as leis divinas e humanas, ser contrária à natureza do próprio contrato – «aquele tipo de pecado que se chama usura, e tem o seu próprio assento e lugar no contrato de empréstimo, o qual por sua própria natureza só pede que seja devolvida a mesma quantidade que se recebeu[36], *se quer que seja devolvido mais do que o que se recebeu*, e pretende, portanto, que, por razão do próprio empréstimo, se deve algum lucro mais além do capital. Por isso, todo o

---

esperar em troca» (*Enrique Denzinger*, 1963: D-403). O recurso a este mesmo evangelho aparece, também, no contexto da justificação da existência da usura mental, ou seja, o esperar um benefício de um empréstimo, independentemente, das razões subjacentes ao mesmo fazia do indivíduo um usurário; sobre este aspecto, vidé *Marcos de Santa Teresa* 1805: 586; *John Noonan*, 1995; *Gary Coulter*, 1999).

[34] Para a análise de outras penas (a serem aplicadas tanto no espaço do visível como do invisível) a que se sujeitavam os usurários, vidé, para o século XIV (*Gordon Griffiths et all*, 1994) e para o século XVII (*Marcos de Santa Teresa*, 1805: 597).

[35] Durante o século XIII, o fortalecimento das críticas do discurso religioso face à usura, pode ser apreendido como tendo sido a via encontrada pela Igreja para lutar contra o progresso económico e comercial que ameaçava o poder que até aí a mesma detinha. Para uma análise dos argumentos que, durante este período, surgiram no discurso religioso (podendo-se salientar de entre os mesmos os de *São Tomás de Aquino*) procurando a rejeição da usura com base na lei natural (o dinheiro enquanto algo estéril e fungível, transferência de propriedade e apreçamento do tempo), vidé *Böhm-Bawerk* (1884: I.I.22-26); *Louis Garriguet* (1907: 28).

[36] De acordo com a acepção de *Muñoz de Juana*, «a reprovação moral associada às praticas usurárias, residia na dificuldade em justificar – com base na justiça comutativa – um pagamento maior do que o capital inicialmente desembolsado e que era, somente, compensado pelo decurso do tempo» (2001: 34; cf. *Gary Coulter*, 1999; *John Munro*, 2003).

lucro semelhante que supere o capital, é ilícito e usurário» (*Enrique Denzinger*, 1963: D-1475, sublinhado nosso).

Os discursos que têm vindo a ser campeados, embora transubstanciando a gratuitidade do empréstimo num dogma, não permitem, no entanto, a afirmação taxativa de que todos os emolumentos directamente advindos do capital – *interesse lucrativo* – seriam rigorosamente proibidos pela Igreja. Isto é, a análise dos discursos por nós encetada admite, embora nem sempre de um modo claro, por um lado, uma leitura onde são visíveis algumas excepções à lei e onde, por consequência, o «lucro» era considerado honesto. Por outro lado, pensamos ser correcta a asserção, de que as excepções enunciadas, se consubstanciam como o resultado, (i) de cedências progressivas, por parte do direito canónico, às pressões advindas do desenvolvimento comercial – «revolução comercial» segundo alguns – decorrente do crescimento económico[37]; (ii) de uma inflexão, de um novo viés, na abordagem da temática da usura, ou seja, estas excepções só se tornaram possíveis a partir do momento em que o cerne da análise foi trasladado do empréstimo em si para as circunstâncias concretas em que o mesmo ocorria ou, noutros termos, a análise ao se deslocar do empréstimo em abstracto para as condições reais mediadoras do mesmo, propugnou o aparecimento das condições necessárias à aceitação das excepções à lei[38].

Uma ressalva, conectava-se com o que podemos denominar de *incerteza futura*, i.e., um contrato não seria considerado usurário (não obstante estipular que as mercadorias, valendo nesse instante X, seriam pagas a um preço de Y aquando do momento de saldar a dívida), quando fosse justificado com base no argumento de o vendedor no momento em que a transacção foi realizada não ter a certeza de quanto as mercadorias valeriam no momento determinado para o pagamento das mesmas – «*venditio sub dubio*». A aceitação deste tipo de contrato tinha subjacente, pensamos, a boa fé dos contraentes, porquanto, dado desconhecerem realmente o preço futuro, consideravam ser o preço Y aquele que seria justo estipular. Desta opinião era o Papa Alexandre III, visto na missiva por nós enunciada supra, referir: «dizes que, na tua cidade sucede com frequência, alguns prometem, ao comprarem pimenta e canela ou

[37] A importância das interconexões existentes entre as dimensões religiosa e económica são tematizadas por *Jacques le Goff* ao assinalar que «a Igreja, os teólogos, os canonistas e, não o esqueçamos, os pregadores e confessores da Idade Média ao tratarem questões religiosas, o *pecado* da usura neste caso, mostram o impacto da religião em fenómenos que hoje chamamos de "económicos"» (1986: 101).

[38] Num outro contexto, para uma análise das inflexões que ao longo do século XV, por razões políticas e económicas, perpassaram política papal a favor e/ou contra os judeus e, por conseguinte, favorecendo a usura ou rejeitando-a, cf. *Gordon Griffiths et all* (1994).

outras mercadorias que então não valem mais de cinco libras, que no termo convencionado pagarão seis libras. Assim, ainda que este contrato não possa ser considerado por tal forma como usura, os vendedores incorrem no entanto em pecado, a não ser que seja duvidoso se aquelas mercadorias, no momento do pagamento, valerão mais ou menos» (*Enrique Denzinger*, 1963: D-394). Um outro exemplo é-nos fornecido pelo Papa Gregório IX (1227-1241), dado, na sequência de uma situação similar, assinalar: «[...] como razoavelmente se duvida se [as mercadorias - MM] valerão mais ou menos no momento do pagamento, não deve [o contrato - MM] por isso ser denominado de usurário» (*Enrique Denzinger*, 1963: D-448).

Outra situação onde eram admitidas excepções, enquadrava o que pode ser entendido como a *razoabilidade dos ganhos*. Explicitando, de acordo com alguns argumentos, os contratos não deveriam ser considerados usurários se os interesses advindos dos mesmos não fossem muito elevados, se os mesmos não ultrapassassem significativamente um valor considerado sensato ou nos casos em que a condição socio-económica do devedor fosse boa, bem como quando eram apreendidos como sendo um rendimento necessário à satisfação das necessidades do indivíduo. Deve-se, no entanto, salientar que, nesta dimensão encontrámos, tanto, discursos que comungam do raciocínio supra, como outros que se lhe opõe. Exemplos do primeiro tipo são os do: (i) Sumo Pontífice Leão X (1513-1521) para quem, na *Bula Inter Multíplices* de 1515, o interesse moderado praticado pelos Montes de Piedade, não deveria ser considerado usurário (antes pelo contrário, deveria ser entendido como uma acção meritória), porquanto o interesse era pedido, não em virtude o empréstimo, mas, para fazer face aos gastos inerentes à manutenção dos mesmos (*Enrique Denzinger*, 1963: D-73; *Marcos de Santa Teresa*, 1805: 598)[39]; (ii) teólogo espanhol *Martin de Azpilcuelta* (1492-1586) que, nos seus ensinamentos morais, advogava ser aceitável um lucro moderado quando o mesmo fosse definido como sendo o *salário* daquele que fizesse do negócio honesto a sua actividade principal (*Muñoz de Juana*, 2001).

[39] Em nossa opinião, esta excepção à lei teve por base razões humanitárias, visto, o fim último da instituição dos Montes de Piedade ter sido o de ajudar os pobres em necessidade. Emprestando-lhes dinheiro a taxas moderadas visava, em última instância, livrá-los das elevadíssimas taxas praticadas pelos mutuantes em geral. Função essa, ainda presente e, até certo ponto, não totalmente concretizada, em meados do século XIX, «os montes de piedade têm, essencialmente, por fim retirar aqueles que não possuem dinheiro, da tirania da usura; mas, eles não deveriam exagerar o interesse que eles exigem, sob pena de imitar o mal que eles querem evitar» (*Armand de Melun*, 1849: 43; cf. *Adolphe Coste*, 1882).

Por sua vez, os discursos onde este tipo de argumento era recusado, justificavam o seu ponto de vista com base na alegação de todo e qualquer tipo de usura ser proibida tanto pela natureza do contrato em si, como pelas leis divinas, humanas e naturais. Seguindo esta lógica, o *Compendio Moral Salmaticense* considerava o raciocínio do primeiro tipo um erro ímpio. Criticando a doutrina professada por *João Calvino* (1509-1564)[40], não aceitava a justificação da condição socio-económica do devedor – «Calvino juntando-se aos gregos cismáticos, quer que seja licito exigir aos ricos um lucro moderado pelo empréstimo; mas isto é um erro ímpio», devendo, por conseguinte, a usura ser rejeitada independentemente do argumento utilizado – «toda a usura encontra-se geralmente reprovada, sem excepção de pessoas, como o sentem todos os católicos, contra os hereges; e, assim, é sempre ilícita por mais moderado que seja o ganho, moderado ou poderoso aquele a quem se exige» (*Marcos de Santa Teresa*, 1805: 585, 587)[41]. O Papa Bento XIV, na encíclica já referida, viria a reafirmar e a confirmar o posicionamento da Igreja quanto a esta questão; sustentando a sua tese na natureza do contrato de empréstimo, o perdão da usura com base nos argumentos anteriormente referidos era rejeitado[42]. Este discurso, no entanto, manifesta, em nossa acepção, um posicionamento dúbio ou, quiçá, estratégico, na medida em que uma leitura atenta do §3 n.º3 da encíclica de Bento XIV, deixa em aberto a possibilidade de outro tipo de contratos não serem considerados usurários, designadamente os contratos em que o interesse é concebido como *salário* o que, a ser assim, vai de encontro aos argumentos esgrimidos pelos discursos do primeiro tipo: «com estas observações, no entanto, nós não negamos que, em simultâneo, com o contrato de empréstimo existam certos títulos, que não são em absoluto inatos e intrínsecos à própria natureza do empréstimo em geral. Destes outros títulos, advêm razões inteiramente justas para exigir algo mais além do capital devido

[40] Consubstanciando-se como defensor do sucesso material pela via do trabalho, do enriquecimento, em sua opinião as leis divinas não evidenciavam uma rejeição liminar da usura, devendo, por isso, ser abertas algumas excepções. Para uma análise do argumento calviniano contra a esterilidade do dinheiro, cf. *Böhm-Bawerk* (1884: I.II.15-18).

[41] No século XVII, em resposta à tese de que por usura se deveria entender somente «interesse opressivo», a Faculdade de Teologia da Sorbonne reafirmou que qualquer interesse era usurário não importando quão pequeno fosse (*Dickson White*, 1898: 277).

[42] No §3 n.º2 da Encíclica *Vix Pervenit*, pode ler-se: «nós não podemos perdoar o pecado da usura, argumentando que o ganho não é grande ou excessivo, mas, antes, moderado ou pequeno; nem pode ser perdoada, argumentando que aquele a quem se empresta é rico; nem mesmo argumentando que o dinheiro emprestado não ficou ocioso, mas que é aplicado de forma útil, para aumentar a sua fortuna, na compra de novas propriedades, ou na realização de negócios lucrativos. A lei que regula os empréstimos consiste necessariamente, na igualdade do que é dado e devolvido; uma vez a igualdade estabelecida, todo aquele que exigir mais do que isso, viola os termos do empréstimo» (*Enrique Denzinger*, 1963: D-1476).

pelo empréstimo. Nem é negado que é frequentemente possível, por meio de outros contratos de natureza totalmente distinta do empréstimo, gastar e investir justamente o seu dinheiro para se prover a si próprio com rendimento anual ou, também, para exercer o comércio e o negócio lícito» (*Enrique Denzinger*, 1963: D-1477).

Tomando em atenção a possibilidade de existência de outros títulos sancionados pela encíclica, podemos referir o *dano emergente* e o *lucro cessante* que, segundo a acepção de *Jacques le Goff* (1986), podem ser inseridos no quadro de uma indemnização. O primeiro previa a possibilidade de o mutuante receber um interesse devido às percas que o mesmo pudesse sofrer pelo facto de ter emprestado o dinheiro; quanto ao segundo, o interesse era aceita como legítimo dado o indivíduo a partir do momento em que emprestava o dinheiro renunciar a potenciais ganhos que, possivelmente, poderia obter no futuro por intermédio do investimento do dinheiro emprestado. Estes títulos são referidos no *Compendio Moral Salmaticense* onde, se chamava à atenção para os cuidados a ter com os mesmos, visando a aferição da sua real proveniência, i.e., dado muitas vezes serem utilizados como um subterfúgio para esconder a usura, só seriam aceites se, de facto, fossem provenientes do empréstimo – «contudo se, verdadeiramente, se encontrarem no empréstimo e tiverem a sua origem nele, é parecer comum, ser lícito exigir algo *ultra sortem* pelos mesmos; porque, tanto um como o outro são extrínsecos ao empréstimo e preço estimável. Existe, no entanto, uma diferença entre o lucro cessante e o dano emergente, enquanto este se pode exigir totalmente, aquele não, só quando se estime a esperança de o conseguir e tendo presente o perigo e as despesas necessárias à sua prossecução» (*Marcos de Santa Teresa*, 1805: 590).

Por fim, gostaríamos de referir os casos em que, por circunstâncias excepcionais, se provasse que os mesmos eram o resultado de um *interesse compensatório*[43], podendo-se aqui, salientar duas dimensões.

Por um lado, encontrámos uma situação onde o contrato não era considerado usurário com base no argumento de o interesse ter subjacente um *agradecimento*. A argumentação desenvolvida, no *Compendio Moral Salmaticense* caminhava neste sentido – «[...] ou o que recebeu o empréstimo deu o excesso gratamente, ou não. No

[43] Segundo a acepção de *Louis Garriguet* (1859-1927), distinguindo-os dos interesses lucrativos, os mesmos deveriam ser apreendidos como sendo aqueles que «[...] no *mutuum* não emergem como recompensa do empréstimo, mas como *indemnização* do dano que promovem ou do perigo de perca ao qual se expõe aquele que empresta. Enquanto os interesses lucrativos se baseiam no próprio empréstimo, os interesses compensatórios, repousam em circunstâncias, em considerações extrínsecas ao empréstimo, em títulos conexos com o empréstimo de forma acidental» (1907: 32).

primeiro, o mutuante poderá retê-lo, conhecendo a vontade do dador. No segundo estará obrigado a restituir o excesso, como injustamente adquirido» (*Marcos de Santa Teresa*, 1805: 586). No entanto, apesar de ser lícito ao mutuante esperar receber algum lucro em sinal de agradecimento, não poderia expressar essa intenção a quem emprestava o dinheiro. Será neste contexto que deve ser entendida a condenação que, em 1679, o Papa Inocêncio XI (1676-1689) fez da seguinte proposição – «não é usura exigir algo além do capital como devido por benevolência e gratidão; mas, só, se exige como devido por justiça» (*Enrique Denzinger*, 1963: D-1192).

Por outro lado, o quadro das excepções à usura enquadra, igualmente, uma outra argumentação que, para nós, se reveste de um interesse particular, nomeadamente a que subentendia o lucro advindo do empréstimo como sendo uma recompensa pelos *perigos* corridos – «*periculum sortis*». Não descurando as razões já avançadas, pensamos ser, igualmente, adequado, incluir no raciocínio presente (da valorização do elemento do perigo), o quadro subjacente à *incerteza futura*, na medida em que, para a aceitação desse tipo de contratos, pode ser acrescentada uma outra justificação, designadamente a que remete para a aceitação dos mesmos com base no facto de o vendedor ao estipular um determinado preço no momento da transacção se expor ao perigo de ganhar ou perder dinheiro (*Marcos de Santa Teresa*, 1805: 581).

Deve-se, no entanto, salientar que, o argumento do perigo corrido, nem sempre foi aceite como válido, sendo exemplo do referido o posicionamento de Gregório IX. Em 1234, este Sumo Pontífice no *Decreto* «*Naviganti vel uenti ad nudinas*» proíbe os empréstimos marítimos com base no argumento da usura e, numa *Carta ao Irmão R.*, evidencia de um modo claro a rejeição da tese do perigo, argumentando: «o que empresta a um navegante ou a alguém que vai à feira, certa quantidade de dinheiro, por se expor ao perigo, se recebe algo mais do capital, [não?] deve ser tido por usurário» (*Enrique Denzinger*, 1963: D-448)» [44] . Não obstante, num primeiro

[44] Um outro exemplo é-nos apresentada por *Muñoz de Juana* (2001). Na análise que faz dos ensinamentos morais de *Martin de Azpilcueta*, afirma que o mesmo rejeitava a compensação que buscava a justificação no perigo, com base no entendimento de que os perigos eram corridos pelos mercadores a quem era emprestado o dinheiro e não por aquele que procedia ao empréstimo. Embora com uma argumentação distinta (mais próxima da proibição conexa com a impossibilidade de o tempo ser vendido), um outro exemplo da oposição aos seguros encontramo-lo em Frei *João Sobrinho*, um religioso carmelita português. Escrevendo em finais do século XV, no seu Tratado de Justiça Comutativa (1494), justificava o seu ponto de vista em duas ordens de razão: em primeiro lugar, porque, o segurador procurava vender algo que não era pertença sua, pois, a segurança de um empreendimento encontrava-se única e exclusivamente dependente da vontade divina; em segundo lugar, visto o contrato de seguro ao encontrar a sua sustentação em algo impossível de ser conhecido,

momento poder ser apreendida como um condicionalismo, a proibição emanada deste decreto vir-se-ia a revelar importante, tanto ao nível da influência positiva exercida na busca de novas estratégias para a partilha de riscos, como, também, pelo facto de a mesma ter dado origem a um profundo debate, entre os teólogos e os canonistas, sobre a importância que deveria ser adstrita ao risco nos contratos estabelecidos pelos mercadores (*Giovanni Ceccarelli*, 2001). Debate esse que, em nossa acepção, conduziria a uma aceitabilidade em crescendo do elemento risco como sendo um justificativo suficiente para a exoneração dos contratos face à usura[45]. Assim, enquadrando, num primeiro momento, os perigos conexos com as possibilidades de atraso nas datas estipuladas e/ou não pagamento por parte do devedor, os argumentos vir-se-iam a direccionar gradualmente para a aceitação de os outros perigos associados às viagens por terra e por mar[46].

Quanto ao caso concreto da navegação, constata-se, como já salientámos, que o financiador ao se responsabilizar pelos perigos da viagem, colocava em risco o seu dinheiro durante o período em que decorria o empréstimo, porquanto caso a viagem não fosse bem sucedida poderia perder todo o dinheiro investido, logo, deveria receber uma compensação. Destarte, as razões avançadas para a não inclusão destes contratos no contextos dos contratos usurários prendia-se, então, com o facto de o perigo ser visto como elemento estranho à natureza do contrato, ou seja, o perigo de o dinheiro emprestado ser perdido passou a ser considerado como um perigo exterior ao contrato em si, na medida em que poderia ocorrer de modo acidental e independentemente do contrato – «pode-se receber alguma coisa *ultra sortem* pelo dito perigo extrínseco, se verdadeiramente o houver, aferindo-se a quantidade com

---

consubstanciava-se como uma ofensa ante as prerrogativas de Deus, não sendo, por isso, mais do que uma arte divinatória (*Giovanni Ceccarelli*, 2001).

[45] Um dos primeiros sinais da mudança surge logo em meados do século XIII por intermédio do grupo franciscano da Universidade de Paris que passou a advogar dever o «[…] *periculum*, em paralelo com o trabalho, a escassez e a habilidade profissional, ser considerado um aspecto básico da justificação moral do lucro comercial» (*Giovanni Ceccaralli*, 2001: 614).

[46] De um modo geral, entre os séculos XVI e XVII, um interesse proporcional aos «riscos» corridos passa a ser aceite como legal pela maioria dos autores consagrados e, os próprios teólogos foram gradualmente levados a aceitar o traço redentor presente no risco (*Arthur Vermeersch*, 1910; *Lorraine Daston*, 1988; *John Noonan*, 1995). De acordo com a opinião de *Gerd Gigerenzer et all* (1989), *Gary Coulter* (1999), este argumento viria a ser aceite em 1645 pela *Sagrada Congregação da Propaganda*. No entanto, nós encontrámos uma outra fonte que indicia uma aceitação mais remota, remetendo nomeadamente para ano de 1515 quando, no V Concílio de Latrão, se afirma que havia «[...] usura quando houvesse ganho que não proviesse de uma causa frutífera, e que não implicasse nem trabalho, nem despesa, *nem risco* da parte do emprestador» (*apud Louis Garriguet*, 1907: 12, sublinhado nosso). No caso concreto português, segundo a acepção de *Ferreira Borges* (1833), o *contrato de risco* foi sendo sucessivamente proibido ao longo do século XVII e, em meados do século XVIII, continuava a ser rejeitado sob o pretexto da usura, vindo só a ser legalizado por alvará de 5 de Maio de 1810.

juízo prudente, de acordo com o risco, e a condição que há-de satisfazer, porque expor-se ao perigo de perder o emprestado, ou de não o poder cobrar sem dispêndio próprio, é coisa estranha ao empréstimo, e preço apreciável e, assim, não se pede o excesso pelo empréstimo, mas por uma coisa que em relação a ele é, de todo, acidental» (*Marcos de Santa Teresa*, 1805: 591-592)[47]. Por outras palavras, o ganho daquele que emprestava advinha não do empréstimo em si, mas dos perigos por ele corridos ao longo do período em que o dinheiro foi emprestado. Logo, o que distinguia este tipo de contratos dos usurários era o perigo corrido (ou não) pelo mutuante, ou seja, todo e qualquer contrato que produzisse lucro sem que o elemento perigo corresse do lado do mutuante era considerado usurário – «[…] Dinheiro emprestado a Interesse é entregue ao Perigo do que recebe o empréstimo e o Lucro do mesmo é meramente o Preço de um simples Empréstimo e é denominado *Usura*. Mas, o Lucro do outro [*pecunia trajectitia*] é uma Recompensa pelo Perigo e Aventura de Mar, de que o mutuante se encarrega durante o Empréstimo, que deve ser entendido até que a Viagem termine» (*Charles Molloy*, 1769: 128; cf. 136; cf. *Joseph Pothier*, 1821: 390)[48].

[47] *Dickson White* (1898), dá-nos conta de um argumento similar defendido, no século XVIII, pelo Doutor da Igreja *Alfonso de Liguori*.

[48] *Giovanni Ceccarelli* (2001) dá-nos conta de um outro argumento surgido ao longo do século XVI a favor dos seguros, podendo-se destacar de entre os defensores do mesmo o frade dominicano espanhol *Domingo de Soto* (1494-1560). Deslocando a análise dos contraentes em si, para a sociedade como um todo, a razão de ser do seguro encontrava sustentação no «valor económico e social» adstrito ao mesmo. Explicitando, partindo do pressuposto de que o comércio era uma actividade essencial para a promoção do bem comum, a legalidade dos contratos de seguro podia ser justificada pelo facto de, sem a partilha de riscos por eles facilitada, muitos negócios não poderiam ser realizados. Logo, consubstanciando-se como um instrumento fundamental para o bom funcionamento do comércio, o seguro acabava, ele próprio, por gerar um bem comum do qual toda a sociedade beneficiaria.

1.2 – Génese e Evolução dos Seguros: Intrincado de Contratos

O que temos vindo a referir para os contratos de empréstimo, pode-se aplicar, com as devidas ressalvas, aos seguros propriamente ditos. Quanto a estes, *Estienne Cleirac* sustenta que, tanto as apólices[49] de seguros, como as cartas de câmbio eram desconhecidas na antiga jurisprudência romana, vindo a ser uma invenção posterior dos judeus (1647: 224; 1671: 182-183). Uma opinião similar é-nos transmitida por *Leone Levi* (1863). Relativamente, às letras de câmbio, embora admitindo a existência de cambistas desde tempos remotos, defende que as mesmas só surgiriam na Idade Média e, referindo-se aos seguros marítimos, advoga que, apesar de se puder conjecturar, tomando como fonte Cícero, a existência deste tipo de contratos entre os romanos, os mesmos, no sentido moderno, só decorrem no período medievo[50]. Esta não é, no entanto, uma opinião consensual entre os diversos autores consultados.

Ao analisarmos o discurso de *Pierre B. Boucher* (1803; 1808), encontramos um posicionamento dúbio quanto a esta questão, porquanto, apesar de distinguir os contratos de seguros dos de empréstimo, afirmando que os últimos, contrariamente aos primeiros, já eram praticados pelos gregos, distancia-se de *Estienne Cleirac* e *Leone Levi* quanto ao período de emergência dos seguros. Isto é, socorrendo-se de *Titus Livius* (59 A.C.-17 D.C), rejeita a hipótese de terem sido os judeus os seus inventores, pois, em sua opinião, ainda que de modo implícito, «os Romanos conheceram e praticaram o contrato de seguro» (1803: XVI; 336-337). Por sua vez, *Charles Molloy* (1769), tomando, igualmente, por referência historiadores romanos[51], defende que, apesar de a legislação romana não fazer menção explícita a este tipo de instrumentos, os mesmos eram conhecidos, consubstanciando-se como uma prática comum durante esse período.

Se o contrato de seguro for entendido no seu sentido estrito moderno, dever-se-á dar razão a *Estienne Cleirac* (1647; 1671) e a *Leone Levi* (1863), por

[49] Devendo ser apreendida como o instrumento do contrato de seguro, deriva, segundo *Estienne Cleirac* (1671), do italiano *pollizza* – promessa, empreendimento, certificado; surge na língua inglesa como *policy* e francesa como *police*.
[50] Para a defesa desta tese com base no argumento da inexistência de provas seguras que garantam sua existência num período anterior cf., igualmente, o *Dictionnaire Universel Théorique et Pratique du Commerce et de la Navigation* (1859: 172-173) – adiante designado DUTPCN.
[51] Designadamente *Gaius Suetonius Tranquillus* (69-140 D.C.).

contraposição a *Pierre B. Boucher* (1803), visto que as protoformas dos seguros como hoje os conhecemos só surgem muito mais tardiamente. Mas, se depreendermos do discurso de *Charles Molloy* que, o mesmo, pretende referir-se à modalidade dos empréstimos marítimos, apesar de incorrer no erro de não distinguir os dois tipos de contratos, também ele tem razão ao estabelecer a associação com o período romano. Pessoalmente, comungamos da tese defensora da emergência tardia dos seguros, designadamente aquela onde se advoga o assomar dos seguros nas cidades italianas no século XIII e o seu alastramento posterior ao resto da Europa por intermédio da actividade desenvolvida pelos mercadores lombardos (*Leone Levi*, 1863; *William Tetley*, 1999)[52]. Em nossa acepção, esta tese sai reforçada, a partir do momento em que levantamos a hipótese de a não aceitação de contratos vários com base no argumento da usura, ter propugnado o aparecimento de novos instrumentos de mediação dos «riscos». Explicitando, tendo presente, por exemplo, as proibições emanadas, em 1234, do Decreto *Naviganti* de Gregório IX, poder-se-á levantar a hipótese de as mesmas terem conduzido os mercadores à procura de novos meios de partilha de riscos que escapassem às sanções legais decorrentes da usura. O referido poder-se-á consubstanciar como justificação da importância crescente que, a partir do século XII, adquiriram instrumentos tais como os *Contratos de Commenda*, as *Letras de Cambio* e os *Seguros Marítimos*.

Quanto aos primeiros, a partir dos séculos XII/XIII, os mesmos vir-se-iam a tornar uma prática usual nas cidades italianas – especialmente em Veneza – como um meio utilizado pelos mercadores para, simultaneamente, financiar as viagens marítimas e partilhar os riscos inerentes às mesmas. Tendo subjacente uma sociedade mercantil, consistiam, basicamente, no estabelecimento de um contrato entre dois indivíduos[53], por intermédio do qual o *commendator* (não necessariamente, mas, por norma, detentor de considerável fortuna) fornecia o capital e o *commendatario* o trabalho, ou seja, o financiador entregava certa importância em dinheiro ou mercadorias a um comerciante e, este, por sua vez, teria de adquirir os bens e/ou comercializar os bens transportados. No final da viagem, caso houvesse lucros, o investidor receberia o capital investido, mais ¾ dos lucros e ao mercador, como forma

[52] Ao longo do século XIV o recurso aos mesmos cresceu significativamente, e a partir do século XV «[…] o seguro marítimo expande-se de Génova e Florença para o Mediterrâneo Ocidental, os Países Baixos e Inglaterra, e de Veneza para o Adriático e o Mediterrâneo Oriental» (*Gregory Kohn*, 1999-a: 6; cf. *Leone Levi*, 1863: 812). Esta expansão não significou, no entanto, uma adesão imediata, pois, como todas as novidades, também a aceitação dos seguros foi feita de forma lenta e progressiva.

[53] Para uma análise deste tipo de contratos, cf. *Marcos de Santa Teresa* (1805: 592-593).

de pagamento pelo seu trabalho, caberiam ¼ dos lucros[54]. A diferença na distribuição dos lucros justificava-se não só pelo montante investido, mas também pelo facto de os riscos da viagem serem assumidos na totalidade pelo *commendator* (no caso da commenda unilateral), porquanto, no caso de naufrágio e/ou outros perigos de mar, tal como no caso dos empréstimos marítimos, todas as perdas seriam da sua inteira responsabilidade (*Gregory Kohn*, 1999-a).

Como se pode constatar, as similitudes existentes entre este tipo de contrato e os empréstimos marítimos são por demais evidentes, devendo-se, no entanto, salientar que os mesmos divergiam quanto à partilha de riscos. O contrato de commenda, comparativamente ao de empréstimo, evidenciava uma partilha mais equitativa dos mesmos, na medida em que o financiador não só assumia os riscos inerente à viagem, como também partilhava com o mercador os riscos comerciais, riscos esses, que no contrato de empréstimo eram da inteira responsabilidade do mercador. Independentemente destas dissimilitudes, interessa realçar, tomando por base o fim último dos mesmos, que a moldura legal que os sustentava, ao facilitar o contorno dos impedimentos legais da usura, se constituiu como uma via atractiva de que os mercadores se socorreram para o alcance das suas pretensões[55].

Do referido, poder-se-ia deduzir que, os contratos de commenda, progressivamente, teriam vindo a substituir os empréstimos marítimos, assistindo-se, por consequência, ao desaparecimento progressivo destes. Desta opinião é *John Munro* (2003), argumentando que os contratos de empréstimo, que num período anterior admitiam de um modo explicito o interesse, raramente viriam a ter lugar no século XIII[56]. Pessoalmente, colocamos algumas reservas a esta tese, embora aceitando, por um lado que, ao longo da Idade Média, vários subterfúgios começam a ser utilizados para camuflar o interesse presente no contrato, designadamente por

[54] O enunciado dizia respeito aos contratos estabelecidos de modo unilateral; no caso dos contratos bilaterais, o financiador somente fornecia 2/3 do capital, sendo da incumbência do outro parceiro o provimento do restante. Nestes casos, os lucros eram repartidos equitativamente (*John Munro*, 2003).

[55] A legalidade adstrita a este tipo de contratos pode, em grande parte, ser justificada com base na distinção que o pensamento medieval estabelecia entre os lucros provindos de uma parceria por contraposição aos derivados de um empréstimos, i.e., «num *mutuum*, a propriedade e o *periculum* eram transferidos e, portanto, qualquer lucro era devido ao trabalho e habilidades do prestatário. Pelo contrário, numa parceria a propriedade não era transferida, logo, tal como os riscos eram partilhados, também, os ganhos prováveis deviam ser divididos entre os parceiros» (*Giovanni Ceccarelli*, 2001: 613).

[56] Na análise que faz do caso concreto de Veneza, *González de Lara* (2001) defende que, na passagem do século XII para o século XIII, o contrato de commenda começa predominar face ao empréstimo marítimo, justificando esta mudança com base na maior capacidade de o aparelho administrativo do Estado recolher e analisar toda a panóplia de informações conexas com o comércio marítimo.

intermédio da não referência explicita da quantidade de dinheiro avançado para o empreendimento, fazendo-se somente menção ao total que deveria ser pago no final do mesmo (*Gregory Kohn*, 1999-a; *Dean V. Williamson*, 2002) e, por outro lado, um aumento da importância dos contratos de commenda (especialmente em Itália, por razões óbvias), isso, não propugnou a diminuição significativa dos empréstimos marítimos. Sendo, por isso, mais acertado defender a coexistência dos dois tipos de contratos enquanto instrumentos utilizados pelos mercadores para a partilha dos perigos de mar. Como comprovativo do enunciado, podemos indicar dois exemplos: (i) durante o século XIII, dos «financiadores conhecidos, não residentes em Veneza, cinco em seis estabeleciam contratos por via de empréstimos marítimos» (*González de Lara*, 2001: 28); (ii) *Dean V. Williamson*, tomando por base a análise de 760 contratos celebrados em Veneza, entre 1303 e 1351, afirma que «a maioria dos contratos eram contratos de divida, conhecidos em Veneza por *prestitii marittimi* […] ou contratos de commenda, conhecidos em Veneza por contratos *colleganza*», representando os do primeiro tipo 41% e os do segundo 48% (2002: 3-4; 15). Paralelamente, outros discursos por nós analisados indiciam a manutenção dos empréstimos marítimos ao longo dos séculos seguintes, podendo-se assinalar, por um lado, relativamente ao século XV, a referência ínsita nas *Ordenações de Barcelona* de 1435 (sobre questões marítimas), onde se ordena que esse tipo de contratos deveriam ser celebrados por escritura pública (cf. *Pierre B. Boucher*, 1808: 697) e, por outro lado, o recurso aos mesmos, era considerada uma prática corrente em França, Inglaterra e Holanda ao longo dos séculos XVII e XVIII (*Estienne Cleirac*, 1671; *Gregory Kohn*, 1999-a).

No concernente às *Letras de Câmbio*, apesar de evidenciarem algumas similitudes com o empréstimo marítimo (pois, até certo ponto, poderia ser considerado um empréstimo a ser pago num local e data distintos de onde tinha sido contraído), possuíam diferenças que interessa realçar. Segundo a acepção de *Gregory Kohn* (1999-a) a opção por as mesmas, comparativamente ao empréstimo marítimo, acontecia, essencialmente, nas viagens de longa distância, ou seja, contrariamente aquele, nestas o pagamento seria feito, não aquando do regresso do navio ao porto de partida, mas sim aquando da sua chegada ao destino inicialmente traçado. Mas, outras razões devem ser avançadas para a importância que as mesmas passaram a assumir a partir do século XIII. Não descurando as exegeses que temos vindo a campear, a sua crescente utilização pode, plausivelmente, ser explicada com base nas proibições advindas do Decreto de Gregório IX, i.e., o recurso crescente às letras de cambio,

enquanto instrumento mediador dos «riscos», deve ser apreendido não só, mas também como uma consequência imediata das proibições legais adstritas à usura. Explicitando, apesar de, inicialmente, surgirem com intuito de facilitar os pagamentos entre pontos distantes sem que fosse necessário transportar moeda (evitando, por conseguinte, os perigos subjacentes a esse mesmo transporte)[57], a nós interessa-nos assinalar a importância que, gradualmente, foram assumindo enquanto instrumento de crédito[58]. Das diferentes formas que poderia assumir, pode-se realçar a que viria a ficar conhecida sob o nome de *cambium siccum*, visto o mesmo, dadas as características que lhe eram inerentes, ter sido utilizado como meio de contornar os impedimentos legais impostos pela usura. Isto é, a proibição dos ganhos provenientes dos empréstimos era contornada por intermédio das letras câmbio na medida em que as taxas de câmbio, ao encobrirem o interesse existente na transacção, acabavam por tornar possível, de modo implícito, a existência de ganhos reais. No caso concreto do câmbio seco ou, como também ficou conhecido, câmbio fictício, a permuta não existia em concreto, facto esse reconhecido pelo *Compendio Moral Salmaticense*: «como se alguém necessita de dinheiro em Roma e o recebe aí, com a obrigação de o devolver na primeira feira de Leon em França. Este câmbio é uma usura paliada; porque sendo um empréstimo verdadeiro, só na aparência é Câmbio, sub-rogando nele a distância do tempo, pela do lugar» (*Marcos de Santa Teresa*, 1805: 599)[59]. A questão a salientar é a de que, independentemente da rejeição deste tipo de contratos por parte do direito canónico, a sua utilização como subterfúgio à usura obteve assinalável êxito, dadas as dificuldades em provar a existência do interesse[60]. Deste modo, pode-

[57] O *Guidon de la Mer* – cap. I, art. V – referindo-se às letras de câmbio, manifesta a aceitação do interesse com base no argumento dos perigos corridos: «[…] com menor custo e perigo, nós podermos ter dinheiro em todas as partes do mundo, quer por mar ou por terra, daí o interesse no câmbio, aumentar ou diminuir consoante o curso do câmbio» (*Estienne Cleirac*, 1671: 190).

[58] Por intermédio do qual um mercador se prontificava a pagar (contratos de cambio), ou solicitava que fosse o feito o pagamento (letras de cambio), a um beneficiário designado, num período temporal e local determinados, uma determinada soma, na moeda corrente do lugar anteriormente definido. Sobre este aspecto, vidé *Gregory Kohn*, (1999-b).

[59] A referência à falsa substituição do tempo pelo lugar é importante na medida em evidencia um novo posicionamento da Igreja face à usura. Isto é, a partir de inícios do século XVII, os ganhos advindos dos contratos com base no argumento da distância entre lugares passou a ser aceite pelo direito canónico, continuando, contudo, os ganhos sustentados na distância do tempo (decorrido entre o estabelecimento e ao términos do contrato) a ser rejeitado, por se considerar que com o mesmo se pretendia vender o tempo, algo considerado inadmissível, dado nos encontrarmos face a um bem que não pertencia a ninguém, mas, somente a Deus; sobre este aspecto, vidé *Estienne Cleirac* (1671: 192).

[60] Um comprovativo do referido pode ser evidenciado pelos seguintes dados – «[...] entre 1336 e 1340, a companhia Covoni de Florença registou 443 operações de câmbio: dessas, somente 70 se relacionavam com o comércio, enquanto que as 375 remanescentes eram financeiras. Das letras financeiras, 335 eram especulativas, visando a exploração das diferentes taxas de interesse [...]. As 38 restantes pressupunham o câmbio seco» (*Gregory Kohn*, 1999-b: 9).

se afirmar, que «tudo o que poderia ter sido feito para evitar proibição formal [da usura], foi feito; e, parece-nos que essas tentativas foram, suficientemente, bem sucedidas de modo a responder aos requisitos da vida prática. As formas mais comuns de evasão davam-se por intermédio de transacções por letras, que tiveram o seu nascimento em Itália, e pela determinação de *interesse* por "indemnização"» (*Böhm-Bawerk* 1884: I.II.68).

Tomando por base a asserção de *Böhm-Bawerk*, verifica-se que a mesma aponta para um outro estratagema que, usualmente, começou a ser utilizado a partir do século XIII, designadamente as *vendas fictícias* por intermédio das quais se buscava encapotar os empréstimos. Visando contornar as proibições, o financiador estabelecia um contrato com o mercador por intermédio do qual adquiria o navio e/ou recheio deste, no entanto o contrato continha uma clausula, a ser aplicada caso o navio chegasse ao porto de destino, segundo a qual o mercador recomprava o que tinha sido seu pagando, para além do valor real, uma multa pela rescisão do contrato ou, mais precisamente, como refere *Böhm-Bawerk* (1884), um interesse indemnizatório[61]. Os *contratos de revenda* referidos pelo *Compendio Moral Salmaticense* aproximam-se deste tipo de contratos; os mesmos podiam ser celebrados sobre três formas, nomeadamente a favor: (i) do vendedor, quando este prometia vender com a condição de o comprador lhe revender novamente passado um determinado período; (ii) do comprador, nos casos em que este comprava com a promessa por parte do outro contraente de que este aceitaria comprar novamente, passado um tempo determinado, o que anteriormente tinha vendido; (iii) de ambos, nas situações em que qualquer um dos contraentes poderia livremente rescindir o contrato. Dos três modelos enunciados, somente o primeiro e o terceiro eram considerados lícitos, por contraposição ao segundo que caía nas malhas da usura (*Marcos de Santa Teresa*, 1805: 571). Como facilmente se poderá deduzir do exposto, este era um tipo de contrato que, dadas as possibilidades deixadas em aberto, facilmente surgia como um meio para elidir as proibições canónicas.

[61] Sobre esta questão, cf. *John Hare* (1999); *John Munro* (2003).

1.3 – Os Seguros Enquanto Instrumentos Mediadores dos Riscos

> «As protecções antigas que tinham por base o sobrenatural, corrigiam o incerto por intermédio do incerto; elas opunham aos caprichos prejudiciais da sorte os socorros não menos problemáticos da providência invisível. O seguro moderno funda-se sobre uma base natural, real, inabalável. Ele repousa sobre a economia individual e a solidariedade humana».
>
> (*Edmond About*, 1865: 73).

Os instrumentos que temos vindo a enunciar, apesar de importantes, mostravam-se, contudo, insuficientes quanto à cobertura dos riscos corridos pelos indivíduos. Para dar um exemplo, as letras de câmbio essenciais para o financiamento das expedições e para o estabelecimento de relações de comércio, eram, pura e simplesmente, ineficientes no tocante aos riscos de navegação e comerciais. Assim sendo, houve necessidade de engendrar novos meios que fizessem face a essas situações e que, no mesmo processo, não colidissem com a usura, esses instrumentos viriam a ser os *seguros marítimos*. Embora mais remotos, como já referimos, 1347 é, usualmente, aceite com tendo sido o ano em que, na cidade Génova, foi firmado o primeiro contrato de seguro («*contractus assecurationis*») segundo os novos moldes[62]. No entanto, *Gregory Kohn* (1999-a) afirma que o mais antigo contrato explicito de seguro, e do qual ainda hoje há um exemplar, foi redigido em Palermo no ano de 1350[63].

Independentemente das datas avançadas, um ponto de partida possível para a análise do quadro subjacente aos seguros marítimos durante este período, é o «*Guidon de la Mer*», compêndio onde se encontravam reunidos os usos e costumes seguidos em Rouen. De autor incógnito e de data incerta[64], a primeira edição conhecida data de 1607, vindo a ser reimpresso em 1619, 1645 e 1651 (*Robillard de Beaurepaire*, 1888;

---

[62] *Giovanni Ceccarelli* (2001) refere, sem especificar, que a apólice mais antiga de que há conhecimento data de 1343.

[63] Um século e meio antes, portanto, da data avançada – em nossa acepção de modo inconsistente – por *Anthony Giddens* (1999) para o aparecimento das primeiras apólices de seguros marítimos.

[64] *Jean-Marie Pardessus* (1772-1853) levanta a hipótese de o mesmo ter sido escrito entre 1556 e 1584 (*apud Robillard de Beaurepaire*, 1888).

Lorraine Daston, 1988)[65]. O mesmo viria a ser compilado e comentado por *Estienne Cleirac* (1647; 1671) com o intuito de, «eliminando as incorrecções e/ou pouca inteligência dos copistas», apresentar um diamante em bruto a ser trabalhado de modo a ser útil aos mercadores. Podendo ser apreendido como um manual no qual se encontravam enunciados os principais ditames respeitantes às problemáticas conexas com a navegação[66], ao longo dos seus 20 capítulos encontramos as regulações a que os seguros marítimos deveriam obedecer. Deste modo, para além da explicitação do entendimento que era feito sobre o contrato, definia: as regras a que devia obedecer a redacção e formalização do mesmo; o que poderia (ou não) ser segurado e quando (fazendo-se distinção entre períodos de guerra e de paz); as condições em que os contratos seriam nulos; as situações em que os seguradores seriam desresponsabilizados, entre muitas outras questões. Logo no art. I do cap. I é-nos apresentada a definição de seguro – «seguro é um contrato, pelo qual nós prometemos indemnizar as coisas que são transportadas[67] de um país a outro, especialmente por mar: e isso por meio do preço acordado a tanto porcento, entre o segurado que manda fazer o transporte e o segurador que promete indemnizá-lo» (*Estienne Cleirac*, 1671: 182).

Partindo da análise deste conceito, constatamos imediatamente a existência de semelhanças e diferenças entre o seguro e outros instrumentos que, por nós, têm vindo a ser assinalados. Quanto às primeiras, poderemos referir que, nas diferentes situações, se encontra, por um lado, um objectivo comum, nomeadamente a partilha de riscos, dependendo a validade dos contratos da existência efectiva e/ou putativa dos riscos [68] e, por outro lado, consequência desse objectivo, os diferentes

[65] De acordo com *Hermínio Martins*, «o primeiro tratado sobre os seguros publicado no Ocidente foi escrito por um português, o jurisconsulto Pedro de Santarém, e publicado em Latim em 1554» (1998: 49).

[66] Logicamente, não se pode descurar que, por um lado, os seguros viriam a ser uma das áreas mais fortemente reguladas do sistema financeiro (*Gregory Kohn*, 1999-a) e, por outro, o *Guidon* sofreu a influência de todo um conjunto de «códigos» que ao longo dos séculos foram surgindo como reguladores da vida marítima e que, por essa simples razão, não devem ser descurados. De entre todo um conjunto de ordenações que ciclicamente foram surgindo podemos, sinopticamente, assinalar (i) as *Leis de Oléron* ou, como também eram conhecidos, *Rolos de Oléron* datados de 1266 – regulavam toda a costa atlântica desde a Espanha à Escandinávia; (ii) o tráfego no Mediterrâneo, desde o século XIV, passou a observar as normas emanadas do *Consolato del Mar*; (iii) a partir de inícios do século XVI, no Báltico, passaram a predominar as *Leis de Wisbuy* decalcadas, em grande parte, das *Leis de Oléron*.

[67] Daqui não se deve deduzir que o único objecto de seguro possível seriam as mercadorias, pois, como é lógico, para além destas, também, o corpo do navio poderia ser alvo de seguro; sobre este aspecto, cf. o cap. XV do *Guidon de la Mer*.

[68] Comprovativo do enunciado é-nos fornecido pela asserção de *Ferreira Borges*, segundo a qual «nos contractos quer de risco, quer de seguro para involver-se a responsabilidade dos seguradores e dadores, os riscos tem uma estipulação de *tempo*, e de *logar*, de sorte que se o accidente, ainda que seja do

instrumentos retiram os seus efeitos de eventos similares, i.e., os mesmos tornam-se executórios a partir da ocorrência (ou não) dos riscos. Consequentemente, poder-se-á afirmar que os distintos contratos são atravessados pela contingência, ou seja, como característica comum advém o facto de serem aleatórios, porquanto, ao serem dominados pelo acaso, os resultados dos mesmos são incertos[69].

Relativamente às diferenças, como se pode observar na tabela n.º 5, a partilha dos riscos ocorria de modo distinto de contrato para contrato. Com a excepção dos contratos bilaterais de comenda, onde havia uma distribuição mais equitativa dos

Tabela n.º 5 – *Partilha de Riscos entre os Contraentes*

	Riscos Marítimos	**Riscos Comerciais**
Empréstimo	- Mutuante;	- Mercador;
Commenda	- Financiador; - Financiador e Mercador;	- Financiador e Mercador;
Seguro	- Segurador;	- Segurado;

riscos corridos, encontramo-nos face a uma distinção clara entre quem se responsabilizava pelos riscos marítimos e quem tomava a seu cargo os riscos comerciais. Cabendo os primeiros, por norma, a quem fornecia o dinheiro para a expedição ou a quem declarava expressamente responsabilizar-se por os mesmos e, os segundos, aos mercadores. Devendo-se, no entanto, salientar a existência de excepções, visto, por um lado, tanto no empréstimo como na comenda, podermos considerar que nem todos os riscos de mar eram corridos pelo mutuante/financiador, na medida em que, no caso de naufrágio, o mercador quando era o dono do navio, ao perder o mesmo, acabava, também ele, por arcar com as consequências dos eventos ocorridos. Por outro lado, ao nível dos seguros, ao se declarar explicitamente o que deveria ser entendido por riscos marítimos – (i) «os riscos de perdas e danos dos quais os seguradores se encarregarão pela natureza do contrato de seguro, são os riscos de perdas e danos que podem ocorrer por fortunas de mar, i.e., por qualquer causa de força maior à qual nós não poderemos resistir, *vis divina*» (*Joseph Pothier*, 1821: 308;

numero dos que elles tomão sobre si, não acontecer no *tempo* e no *logar* dos riscos, como se convencionou, cessa a responsabilidade d'elles» (1833: 360).

[69] Em reforço da argumentação que temos vindo a avançar, podemos referir a asserção de *Gerd Gigerenzer et all*, porquanto, segundo a mesma, «os contratos aleatórios adquiriram proeminência e uma certa notoriedade, ao consubstanciarem uma das vias de que, os mercadores, preferencialmente se socorriam visando a exoneração das proibições da usura» (1989: 3).

cf. *DUTPCN*, 1859: 176); (ii) «as palavras "perigos de mar"[70] enquadra somente perdas causadas por danos do mar, *ex marinae tempestatis discrimine*, e não casualidades ocorridas no mar» (*Leone Levi*, 1863: 839); abria-se a possibilidade de o segurador ser desresponsabilizado dos mesmos, enquadrando-se nestes casos a deterioração de mercadorias por causas várias e/ou os acidentes ocorridos por incúria, negligência dos mestres dos navios.

Uma outra dissemelhança interligava-se com o papel incumbido aos contraentes, nos casos de incumprimento dos contratos, ou seja, nos empréstimos marítimos quando havia uma recusa de pagamento da divida, era ao credor que competia denunciar esta situação à justiça tendo em vista o cumprimento dos trâmites anteriormente acordados; já, nos seguros marítimos, a situação era inversa, visto que, em caso de contestação, era ao segurado que competia justificar que as perdas teriam ocorrido por acidente e não por incúria sua ou daqueles que se encontravam sob a sua alçada, devendo por isso o segurador ser responsabilizado por as mesmas (*Estienne Cleirac*, 1671: 277; *Ordonnance de la Marine*, 1681: 242).

Os mesmos eram, igualmente, diversos no sentido em que, contrariamente aos empréstimos marítimos e às commendas onde era avançado dinheiro, nos seguros nada mais existia do que uma *promessa de indemnizar* o segurado pelas consequências nefastas que os riscos poderiam produzir, ou seja, de reparar pecuniariamente o dano causado no objecto segurado[71] pela ocorrência de um evento aleatório. A questão da indemnização ganha interesse a partir do momento em nos questionamos sobre o valor a pagar pelo segurado por essa promessa, i.e., qual o preço do prémio tendo em vista a responsabilização do segurador pelos riscos a que o empreendimento se encontrava exposto – «o seguro marítimo é um contrato, pelo qual

[70] Numa apólice de seguros celebrada, no ano de 1669, em Rouen, encontramos alguns dos riscos pelos quais os seguradores se responsabilizavam: «[…] nós tomamos os ditos riscos e aventuras totalmente aos nossos perigos e fortunas, tanto o perigo de mar, de fogo, de vento, amigos ou inimigos, de qualquer cabo, de arresto de Rei ou Príncipe, ou de qualquer outro senhor, carta de marca, de contra-marca, barataria de patrões ou de marinheiros e, geralmente, de todos os outros inconvenientes pensados ou não pensados que poderão surgir aos ditos mercadores» (*Estienne Cleirac*, 1671: 291-292); para um outro exemplo, cf. o art. XXVI do título sobre os seguros das *Ordonnance de la Marine* (1681). Partindo da análise deste exemplo, duas notas devem ser realçadas, por um lado, os riscos cobertos incluíam, por norma, duas dimensões, nomeadamente os *riscos de mar* e os *riscos de pessoas*. Por outro lado, constata-se que, neste caso concreto, os riscos cobertos vão além dos sentidos estritos apresentados por *Joseph Pothier* e *Leone Levi*, i.e., encontramo-nos face a uma apreensão bastante abrangente do conceito de fortunas/perigos de mar, apreensão essa, que pode ser melhor explicitada por intermédio da asserção de *Ferreira Borges* – «[…] fortuna de mar comprehende tudo aquillo, por que os seguradores respondem, salva convenção em contrario» (1833: 175).

[71] Nos empréstimos marítimos, a promessa partia daquele que recebia o dinheiro emprestado, que afiançava pagar o dinheiro recebido se *não ocorresse nenhum acidente*. Nos seguros, a situação era inversa, quem prometia pagar era o segurador comprometendo-se a indemnizar *em casos de acidente*.

uma parte, em consideração ao *prémio*, se predispõe a *indemnizar* a outra contra percas, decorrentes de certos *perigos* ou *riscos de mar*, aos quais o navio, mercadorias ou outro interesse pode estar exposto durante algumas viagens ou certos períodos de tempo» (*Leone Levi*, 1863: 812-813, sublinhado nosso; cf. *Pierre B. Boucher*, 1803: 336; *Joseph Pothier*, 1821: 273; *Ferreira Borges*, 1833: 372; *DUTPCN*, 1859: 173; *Jean-Claude Colfavru*, 1863: 363). Neste sentido, estando cientes de nos encontrarmos face a indivíduos que encaravam o risco de modo distinto, por um lado, os mercadores que, manifestando uma aversão ao risco, buscavam a partilha e/ou o seguro face ao mesmo, por outro, os mutuantes/financiadores/seguradores que, trocando um presente certo por um futuro incerto, evidenciavam vontade em enfrentar, correr esses mesmos riscos e a fazer-se pagar por isso. Conseguintemente, a questão que importa agora responder, é a de saber quais os critérios utilizados pelos contraentes para determinar o *preço justo* a pagar pelos «riscos» corridos?

1.3.1 – Os Preços do Risco Segurado

Sabendo que, desde sempre, a experiência foi atravessada por uma constelação de perigos e que, no transcurso temporal tomado em consideração, o conceito de risco ainda era usado de modo residual, o ser humano viu-se forçado a responder aos mesmos praticamente. Logo advogamos que, num primeiro momento os critérios utilizados foram essencialmente práticos, critérios esses, que continuaram a predominar até bastante tarde, independentemente do surgimento posterior (como tivemos oportunidade de analisar) de um viés teórico de análise dos riscos que se viria a desenvolver entre 1654 e 1750 por intermédio da teoria das probabilidades. Por outras palavras, levantamos a hipótese de que, a emergência tardia do conceito propugnou dois modos distintos de conceber os riscos, nomeadamente um prático e um teórico que seguiram caminhos paralelos sem se estabelecerem conexões entre si até sensivelmente aos meados do século XVIII[72].

Os distintos discursos por nós tomados em consideração, reforçam a tese enunciada, na medida em que os mesmos se mostraram pouco frutíferos quanto à explicitação de critérios que nos pudessem elucidar de um modo clarividente sobre o modo como os perigos eram avaliados. As informações recolhidas evidenciam, isso sim, que as práticas de risco continuaram até bastante tarde a socorrer-se, não de cálculos matemáticos, mas, principalmente, da intuição e da razoabilidade[73] adquirida com a experiência, ou seja, sabendo que «o prémio recebido pelo segurador, não é o preço por algo que ele tenha dado, mas o preço pelo risco do qual ele se encarregou pelo contrato» (*Joseph Pothier*, 1821: 274), defendemos que a definição dos prémios

[72] Em apoio desta tese podemos assinalar a opinião de *Lorraine Daston*, segundo a qual a passagem «de casos individuais considerados no curto prazo, com um olhar cauteloso para as mudanças súbitas, para muitos casos considerados no longo prazo com suprema confiança na estabilidade dos eventos: esta foi a difícil transição conceptual que os seguradores e outros mediadores do risco tiveram que fazer de modo a aplicar a teoria matemática do risco à sua própria prática» (1988: 115).

[73] A importância dada à razoabilidade, enquanto meio do qual os indivíduos se deviam socorrer para a mensuração dos riscos, é evidente na argumentação avançada pelo *Compendio Moral Salmaticense*, onde ao se referir ao contrato de seguro se apela ao bom senso que caracterizava os argumentos desenvolvidos pelas autoridades na matéria – «este contrato é licito, respeitando-se a análise devida a juízo de prudentes e instruídos na matéria, entre preço e perigo» (*Marcos de Santa Teresa* (1805: 594). Uma argumentação similar é-nos fornecida por *Pierre B. Boucher*, onde se evidenciam as dificuldades ainda existentes, em inícios do século XIX, ao nível da mensuração dos riscos – «[…] e como a estimação dos riscos é algo de incerto, é muito difícil de fixar, consequentemente, o preço justo dos riscos deve possuir *magna latitudinem*, [no entanto], o prémio, que é a estimação dos riscos, não deverá, qualquer que seja o seu tipo ou base, afastar-se dos limites ditados pelo preço justo e pela fé na consciência» (1803: 343-344).

a cobrar pelos riscos corridos, tinha por base de sustentação a experiência que os indivíduos iam adquirindo ao longo dos anos. Assim sendo, apesar de, logicamente, tanto o interesse advindo dos empréstimos e a distribuição desigual nos lucros nos contratos de commenda, como, posteriormente, o prémio dos seguros, indiciarem a existência de uma avaliação dos riscos, o que interessa assinalar é que, «no entanto, os seus métodos não eram estatísticos, a inclinação dos mesmos era anti-estatística» (*Lorraine Daston*, 1988: 120; cf. 124).

Um dos exemplos mais remotos é-nos fornecido, no caso concreto português, pelo modo como na Bolsa de Mercadores, criada por D. Diniz em 1293, eram definidos os «prémios» a ser pagos pelos mercadores associados à mesma. Adoptando a forma de uma organização mutua (onde cada mercador era, simultaneamente, segurador dos restantes mercadores e por estes segurado), cada membro contribuía com determinada cotização para fazer face aos prejuízos advindos da, possível, ocorrência dos perigos mediadores das viagens marítimas. A análise do modo como esses montantes eram determinados, reforça a argumentação por nós desenvolvida, visto, constatar-se que a base para a sua definição não era o risco em si, mas, quando muito, as consequências que podiam advir da ocorrência dos mesmos. Explicitando, a base tomada em consideração para o cálculo era o porte das naus (remetendo, muito provavelmente, para o valor da carga), sendo o «prémio» tanto maior, quanto maior fosse a embarcação, i.e., estipulou-se que «[…] todos os barcos com mais de 100 tonéis que saíssem do Reino pagassem 20 soldos esterlinos e os de menor tonelagem 10. Da totalidade cobrada se depositariam 100 marcos de prata na Flandres, ficando o resto em Portugal, nos lugares que entendessem. Destinar-se-iam estas quantias a ser despendidas nos seus pleitos, negócios e no mais que à terra aproveitasse» (*Gomes da Silva*, 1989: 355).

Quase dois séculos depois, a situação não era muito distinta. Tomando por referência as *Ordenações de Barcelona* sobre seguros[74], de 1484, constatámos que nos 25 capítulos das mesmas, embora sejam feitas referências às mais variadas dimensões dos seguros, no concernente ao «prémio» somente é feita menção ao facto de o seguro não produzir efeitos até ao pagamento do mesmo, nada nos sendo dito sobre o modo como deveria ser calculado o preço a ser pago por parte do segurado pela transferência dos riscos e, consequente, responsabilização assumida pelo segurador.

[74] Para uma consulta destas Ordenações, vidé *Pierre B. Boucher* (1808: 714-749).

Na definição de contrato de seguro apresentada pelo *Guidon de la Mer*, faz-se menção ao prémio de seguro a ser pago pelo facto de o segurador se responsabilizar pelos riscos – «[...] pelo meio do preço acordado a tanto por cento», no entanto, não nos são dadas indicações sobre o modo como o mesmo deveria ser encontrado. No capítulo II, artigo XI, apesar de serem avançadas mais algumas informações, nada nos é dito sobre o quantitativo em si, referindo-se, somente, que o preço a pagar pelo risco não deveria ultrapassar os 10% do valor das mercadorias asseguradas, sem se explicitar o porquê desse valor, prática essa que era, igualmente, seguida pelas Ordenações de Anvers e Amesterdão (*Estienne Cleirac*, 1671: 200). Na segunda metade do século XVIII, o discurso do advogado francês *Joseph Pothier* (1699-1772), evidencia, mais uma vez, as dificuldades presentes na estimação dos riscos – «o *prémio* para ser equitativo, deve corresponder ao preço justo[75] dos riscos pelos quais o segurador se encarrega pelo contrato: mas, como não é fácil de determinar qual é esse preço justo, nós devemos dar a esse preço justo um entendimento bastante lato, e reputar de preço justo aquele que as partes acordarem entre si» (1821: 321)[76].

Sabemos, igualmente que, por um lado, tanto o interesse do empréstimo como o prémio do seguro aumentavam proporcionalmente ao aumento do perigo – (i) «o que é certo, é que quanto maior o perigo é, se aí houver uma aventura real, maior será o lucro dos dinheiros avançados» (*Charles Molloy*, 1769: 130); (ii) o «[...] *Prémio* (especialmente em tempos de guerra) pode ser muito elevado, às vezes 30 ou 40 por cento» (*Charles Molloy*, 1769: 47; cf. *Joseph Pothier*, 1821: 321; *Pierre B. Boucher*, 1803: 359). E, por outro lado, que era devido ao facto de se ter a percepção da menor perigosidade dos riscos terrestres, comparativamente aos riscos de mar, que a lei adoptava posicionamentos distintos face aos mesmos, i.e., enquanto para os primeiros, a taxa máxima de lucro pelos riscos corridos se encontrava, por norma, definida legalmente pelo direito comum, para os segundos, a definição dessa mesma taxa era deixada ao livre critério dos contraentes – o «[...] interesse marítimo, é diferente do interesse ordinário, onde a taxa é fixada por lei; ela é indefinida. As partes contraentes podem definir a taxa que desejarem» (*Pierre B. Boucher*, 1803: 317; cf. *Charles Molloy*, 1769: 124-125); por sua vez, a argumentação de *Louis Garriguet*, ao se

[75] No debate desenvolvido em torno desta questão pelo discurso religioso, desde a primeira metade do século XIII os canonistas passaram a advogar como prémio justo – *iustum pretium* –, como sendo o valor usual determinado pelo mercado (*Giovanni Ceccarelli*, 2001).

[76] Apesar de consultarmos uma edição de inícios do século XIX, as informações por nós recolhidas, indiciam que os ensaios relativos aos seguros foram escritos a partir dos anos 60 do século XVIII.

questionar sobre se seria possível definir taxas que fossem além do legalmente estipulado, caminha no mesmo sentido, visto, segundo a sua acepção, «se o perigo de perca é maior, que um perigo ordinário, o que empresta pode legitimamente ultrapassar a taxa legal, pois a especificidade dessa taxa só se aplica aos os casos normais. Quanto mais considerável for o *periculum sortis*, mais nós temos o direito de elevar o prémio de seguro e, isto, sem violar a equidade» (1907: 71).

Uma outra dimensão é avançada por *Gregory Kohn* (1999-a), designadamente a que remete para a concorrência, ou seja, segundo este autor assiste-se a uma diminuição progressiva do valor dos prémios, diminuição essa, que se dá em paralelo com o desenvolvimento do mercado de seguros.

Deste modo, apesar de o prémio de seguro, como já referimos, poder ser percepcionado como instrumento de quantificação do risco, as informações recolhidas no respeitante ao que seria tomado em linha de conta para essa quantificação indiciam a existência de um hiato entre a teoria e a prática dos riscos, não se podendo ainda, portanto, falar do risco como *técnica*, tal como viria a ser formulado posteriormente pela ciência actuarial. Como protótipo do referido pode-se indicar, mais uma, vez o *Guidon de la Mer* que, no artigo XVI do capítulo XV, apresenta alguns indicadores sobre o que poderia ser tomado em consideração para a determinação dos prémios de seguro: «o preço e o custo do seguro é tanto maior ou menor, consoante a distância e o perigo dos lugares, a estação do ano, [...] paz ou guerra; o preço faz-se a partir do acordo entre os mercadores e aqueles que irão ser os seguradores, baixando ou aumentando o preço, não tanto devido aos perigos de mar, mas, essencialmente, tomando por base o conhecimento de novas relativas à existência de navios de mau nome, de pilhagem» (*Estienne Cleirac*, 1671: 271-2). Tomando por base este excerto, constata-se de um modo clarividente que, o que prevalecia na mensuração e discernimento dos riscos e, consequentemente, na determinação dos prémios eram as dimensões da vida prática, i.e., uma mescla onde ganhava realce a experiência/coragem dos seguradores, a sua intuição pessoal, a análise cuidada/prudente e o conhecimento profundo da situação política existente, do modo como a viagem era feita – só ou com escolta – e da duração da mesma (na medida em que quanto mais extensa no tempo, maior era o período em que os riscos eram corridos), dos perigos que transcorriam as diferentes rotas, das informações por eles recolhidas, sendo estas de vital importância para o modo como os mesmos lidavam

não só com os riscos marítimos, como também com os riscos comerciais (*Alfred Thomereau*, 1901; *Gregory Kohn*, 1999-a; *Gonzáles de Lara*, 2001)[77].

Em suma, poder-se-á, portanto, afirmar que a inexistência de dados que nos informem sobre as regras subjacentes às estimações dos prémios são, em última instância, a prova mais cabal de que «[...] a prática dos seguradores dos séculos XVI e XVII, se sustentava numa combinação de experiência, intuição e convenção para estabelecer os preços dos prémios» (*Lorraine Daston*, 1988: 119; cf. *Gregory Kohn*, 1999-a; *David Howie*, 2002)[78], situação essa, corroborada por *Gerd Gigerenzer et all* (1989), pois, segundo a sua acepção, durante grande parte do século XVIII, as influências da teoria matemática do risco sobre as práticas de risco foram praticamente nulas. Face ao enunciado, pode-se, então, asseverar que, até bastante tarde, predominou uma noção de risco estritamente individualista e anti-estatística.

Como motivos subjacentes a tal resistência**,** ao desinteresse com que os mediadores práticos dos riscos olhavam para os progressos empreendidos pela teoria das probabilidades, encontramos (para além dos argumentos já avançados no I capítulo), por um lado, duas concepções do mundo que encaravam o risco de modo distinto, i.e., (i) uma visão determinista que, descurando o caso singular, buscava apreender a probabilidade do risco no longo prazo; (ii) um ponto de vista que, não deixando de ser determinista, ao tomar por base a experiência concreta e o futuro incerto, apreendia a contingência mediadora dos casos singulares como sendo, essencialmente, o resultado da *Quia Voluit* contra a qual de pouco serviam os cálculos probabilísticos. Por outro lado, essa resistência encontra, igualmente, justificação no facto de, até ao século XVIII, as fronteiras entre o jogo e o seguro serem baças, de

[77] *Peter L. Bernstein* (1996) assinala a importância crescente que os cafés foram adquirindo, ao longo do século XVII, enquanto centros para a troca de informações. Referindo-se ao café fundado por *Edward Lloyd* em 1687, apresenta, mais um exemplo que vem de encontro à argumentação por nós desenvolvida: «um canto estava reservado aos capitães dos navios, onde podiam trocar informações sobre os riscos de todas as novas rotas que se abriam» (1996: 90). Em reforço deste ponto de vista, podemos referir a argumentação utilizada por *Leonard Leys*. Este jesuíta belga, escrevendo em inícios do século XVII, ao analisar se um determinado preço estipulado deveria (ou não) ser considerado justo, desenvolve um raciocínio onde as dimensões da vida prática são realçadas de um modo clarividente: «se um segurador se encontrar na posse de um saber profissional (por ter recebido noticias importantes) ou for um bom conhecedor dos fenómenos naturais (estando ciente de que irá fazer bom tempo) e, na sequência destes conhecimentos, saiba que os riscos envolvidos são menores do que aqueles estimados pelo mercado, mesmo não revelando a sua opinião à outra parte, o preço do mercado deve continuar a ser considerado justo, porque os lucros prováveis decorrem das suas capacidades profissionais» (*Giovanni Ceccarelli*, 2001: 627).

[78] Pensamos que a asserção de *Antonio Negri et all* – não obstante remeter para um outro contexto – consegue, em suma, descrever bem o contexto dicisional das práticas seguradoras, ou seja, as decisões baseavam-se «[…] em saberes tradicionais conjugados com a observação das condições presentes, constantemente renovadas através da inteligência e da experiência» (2004: 117).

modo que o seguro ao ser encarado, pela maioria dos indivíduos, não como um instrumento facilitador da partilha dos riscos, mas, essencialmente, como sendo algo similar a um jogo onde algo se apostava, acabaria por propugnar o desinteresse desses «apostadores» na teoria das probabilidades (*Lorraine Daston*, 1988; *Gerd Gigerenzer et all*, 1989). Consequentemente, para que as resistências, os hiatos entre a teoria e prática dos riscos diminuíssem, foi necessário que, os mediadores dos riscos, aceitassem uma nova concepção do mundo [79], por um lado, e iniciar uma reconceptualização dos conceitos de risco e seguro, por outro lado, ou seja, «[...] só a partir do momento em que o jogo passou a ser encarado de forma distinta do seguro, é que o último começou a ser entendido pelos compradores e vendedores como algo de satisfatório para a matemática» (*Lorraine Daston*, 1988: 140-141) e o prémio subjacente ao mesmo passou a ser visto como sendo a explicitação da *definição matemática dos riscos*.

O referido não implica que, até esta data, não existissem discursos onde se buscava avançar argumentos para estabelecer a distinção entre ambos. Por exemplo, *Estienne Cleirac* e *Pierre B. Boucher* dão-nos conta de que, o jurista francês *Charles Dumoulin* (1500-1566), para estabelecer a dissemelhança entre o seguro e a aposta, se socorreu do conceito de *interesse*, ou seja, para ser considerado um contrato de seguro, pelo menos, um dos contraentes teria de possuir um interesse pelo objecto segurado: «o seguro, diz ele, faz-se entre o Mercador expedidor, ao qual pertence a coisa segurada, e o Estranho que não possui nenhum interesse sobre o domínio ou conservação da mesma; a aposta faz-se entre dois estranhos que não possuem nenhum interesse sobre a coisa que eles fazem a aposta» (*Estienne Cleirac*, 1671: 193; *Pierre B. Boucher*, 1803: 340). Opinião similar é-nos fornecida, em inícios do século XIX, por *Ferreira Borges* («pai» do nosso Código Comercial de 1833), ao defender ser «[…] da essência do contracto de seguro, que o segurado tenha um interesse exposto a riscos. Se não tem interesse, falta o alimento do contracto; elle não pode subsistir» (1833: 372; cf. 210, 361).

A inclusão do interesse facilitava, no fundo, a separação das águas, visto que, o mesmo, ao ser tomado em consideração permitia aferir, nos casos em que os eventos

[79] A diminuição das resistências presentes na dimensão prática dos riscos, só começou a ser uma realidade a partir do momento em que os agentes da mesma foram persuadidos «[…] de que as regularidades de longo prazo eram mais importantes do que as perturbações de curto prazo, para calcular os prémios por meio das tabelas de vida; que eles deveriam depositar a sua fé e dinheiro em regras gerais e não em casos individuais (*Lorraine Daston*, 1988: 172-173).

contingentes ocorriam, se de facto havia lugar (ou não) a perdas efectivas. Noutros termos, quando por qualquer razão acontecia um infortúnio, encontrávamo-nos face a (i) um *seguro* quando a indemnização recebida pelo segurado correspondia, de facto, a um ressarcimento pelos prejuízos sofridos ou, pelo contrário, face a (ii) uma *aposta* quando, das consequências advindas directamente desses eventos, não provinham prejuízos para o segurado – «uma apólice de aposta é um pretenso seguro fundado num risco ideal, onde o segurado não tem interesse na coisa segurada; não sofrendo, por isso, nenhuma perda pela ocorrência de qualquer dos infortúnios contra os quais foi feito um seguro» (*Leone Levi*, 1863: 813); ou, num outro discurso – «diz-se *seguro d'aposta* aquelle, em que o segurador se obrigasse a responder pelos riscos, a que era exposta – cousa, em que o segurado não tinha interesse, – ou em que não houvesse riscos a correr» (*Ferreira Borges*, 1833: 27)[80]. No *Guidon de la Mer* é possível vislumbrar uma argumentação próxima da apresentada, dado o mesmo proibir (capítulo II, art. 13.º) ao assegurado de «receber lucro do dano de outrem» (*Estienne Cleirac*, 1671: 201), ou seja, esta situação, sendo proibida nos seguros (pois, o mesmo subentende uma indemnização e não um lucro/benefício do assegurado), era o que, por norma poderia acontecer nos jogos, onde o apostador poderia ganhar elevadas somas com o infortúnio dos outros.

Mas, o que deve ser realçado, é que em termos práticos a confusão ou, melhor, a promiscuidade prevaleceu, dado, por um lado, apesar de em certas situações, num primeiro momento o interesse existir, após a utilização de estratagemas vários o mesmo acabava por desaparecer, conduzindo a que o interesse na manutenção do barco/mercadorias fosse menor do que o na sua destruição[81] o que, por consequência,

[80] Este tipo de argumentação iria marcar significativamente as conexões entre o jogo e os seguros, sendo a influência da mesma visível, por exemplo, na proibição presente na *Marine Insurance Act* de 1906, que considerava como nulos todos os contratos de seguros marítimos sob a forma de jogo ou de aposta. Neste grupo eram incluídos todo o tipo de contratos onde o tomador do seguro não possuísse um interesse a ser assegurado, bem como aqueles onde, explicitamente, se referisse «interesse ou não interesse» ou «sem qualquer prova futura de interesse a não ser a própria apólice».

[81] Nos distintos discursos por nós analisados são feitas referência que indiciam ter sido, esta, uma prática comum, tanto ao nível dos empréstimos marítimos, como no respeitante aos seguros. Como exemplo do primeiro, pode-se referir que as fraudes poderiam mais facilmente ocorrer quando os mercadores (i) pediam emprestada uma soma superior ao valor das suas mercadorias ou ao lucro esperado com a transacção comercial (*Charles Molloy*, 1769: 127), ou nos casos em que (ii) conjugavam o empréstimo com o seguro, conjugação essa que era proibida pelas *Ordonnance de la Marine* (art. XVI do título sobre os seguros), i.e., «um proprietário que tiver feito um empréstimo a la grosse para a totalidade das suas mercadorias embarcadas, não poderá assegurar essas mesmas mercadorias, porque ele já não terá mais um interesse licito nesse contrato» (*Jean-Claude Colfavru*, 1863: 365; cf. *Joseph Pothier*, 1821: 287). Estes exemplos são de extrema importância, na medida em que sabendo que o risco é uma das dimensões mais importantes do seguro – só podendo ser segurado aquilo de que se corria o risco de se perder; nos casos referidos constata-se que o mesmo se encontrava

propugnava, em termos práticos, a metamorfose do seguro em jogo[82] e, por outro, ser «[…] frequente que indivíduos, sem um interesse específico num determinado navio, fizessem um seguro sobre o mesmo como se tratasse de uma aposta» (*Gregory Kohn*, 1999-a: 9).

ausente, i.e., a partir do momento em que era feito um empréstimo marítimo, os riscos de mar eram transpostos do mercador para aquele que emprestava o dinheiro, logo ao buscar, no exemplo dado, assegurar as mercadorias, o mercador estava a tentar perpassar, uma segunda vez, os riscos para o segurador, riscos esses, sobre os quais ele já se tinha desresponsabilizado. Quanto ao camuflar de uma aposta sob um contrato de seguro, podemos referir, por um lado, o «[...] assegurar de largas somas sem ter qualquer propriedade a bordo, os quais eram denominados Seguros *Interesse ou não Interesse*; e também o de assegurar os mesmos bens várias vezes; ambos eram uma espécie de jogos sem qualquer benefício para o comércio, e deveriam ser denominadas Apólices de *aposta*» (*Charles Molloy*, 1769: 63; cf. *Pierre B. Boucher*, 1803: XLVIII; *Ferreira Borges*, 1833: 372). Por outro lado, deve-se, igualmente, assinalar as tentativas que por vezes eram feitas de assegurar o barco e/ou as mercadorias após o recebimento de informações dando conta da sua chegada ao porto de destino (segurador) ou da destruição dos mesmos (segurado), situação essa, proibida pelas distintas legislações consultadas. Pode-se dar como exemplo do referido, a proibição ínsita no art. 12.º da Regulamento da Casa dos Seguros de Lisboa de 1820 – «é nullo todo o seguro feito depois da perda dos objectos segurados, ou da sua chegada a salvamento, provando-se ou havendo presumpção de que antes da assignatura do contracto o segurado sabia da perda, ou o segurador da sua chegada a salvamento» (*Ferreira Borges*, 1833: 346).

[82] A metamorfose ocorria a partir do momento em que o valor do seguro, ultrapassando o valor das mercadorias, deixava de ser uma reparação dos prejuízos sofridos, para se transformar num benefício, visto que, «na medida em que se destina à reparação de danos materiais, o contrato de seguro é, essencialmente, um contrato de indemnização, i.e., ele deve fornecer ao segurado uma indemnização igual à perca ocorrida, nada mais para além disso. Numa palavra, o seguro jamais se deve constituir como um benefício para o segurado. Se nós nos afastarmos desse princípio, não há mais seguro, mas jogo, aposta, especulação insalubre e perigosa, com todas as consequências advindas de semelhantes práticas» (*Alfred Thomereau*, 1901: 291).

1.3.2 – O Caso Peculiar dos Seguros de Vida: Aposta Imoral

No âmbito das exegeses desenvolvidas, a história dos seguros de vida pode ser considerada paradigmática, visto, na base da aceitação tardia deste ramo dos seguros, encontrarmos como razão primordial a sua apreensão e implementação como um jogo, uma aposta que os indivíduos faziam sobre a própria vida ou a de outrem. Isto é, as suas protoformas consistiram «[…] quase sempre numa aposta sobre a vida de uma terceira pessoa, comummente alguém que devia ao segurado dinheiro, mas, frequentemente, um perfeitamente estranho» (*Lorraine Daston*, 1988: 165-166)[83]. O mesmo pode ser referido para as anuidades, meio bastante remoto de investimento financeiro, visto que, tomando por base o quadro subjacente às mesmas, constata-se que a acção de permutar uma determinada quantia em dinheiro (avançada de antemão) por pagamentos regulares posteriores ao longo de um período temporal designado[84], facilmente poderia ser percepcionada como uma aposta que o «annuitante» fazia, em como viveria o tempo suficiente para recuperar, com lucro, o dinheiro investido (*Lorraine Daston*, 1988: 121)[85].

Neste sentido, os exemplos por nós recolhidos relativos às proibições dos seguros de vida são, por demais, significativos. *Pierre B. Boucher* (1803), assinala a presença das mesmas na legislação romana. No século XVI a interdição encontra-se presente, tanto nas *Ordenações de Wisbuy* (art. 66.º), como no *Guidon de la Mer* que, no art. V do capítulo XVI, proibia determinantemente os seguros: (i) sobre a vida das pessoas; (ii) sobre as vidas dos devedores e daqueles que possuíssem rendas ou pensões (*Estienne Cleirac*, 1671: 274)[86]. Ainda neste século, mais precisamente em

[83] No caso concreto de Inglaterra, a prática comum de apostar sobre a data provável em que uma determinada pessoa – por norma famosa – morreria, viria a ser proibida pela *Gambling Act* de 1774 ao decretar ser obrigatória, a partir desta data, a existência de um interesse na vida segurada.

[84] Para uma análise das diferentes modalidades de anuidades, vidé *Ian Hacking* (1975: 139).

[85] Sabendo que as mesmas foram um meio de que muitas cidades se socorreram para financiar os seus orçamentos e, não descurando, por um lado, as taxas subjacentes às anuidades e, por outro, a argumentação desenvolvida supra sobre as proibições conexas com a usura, uma outra função pode ser adstrita às anuidades. Isto é, sabendo dos limites impostos – tanto pelo direito canónico, como pelo direito comum – às taxas de interesse decorrentes dos empréstimos, de acordo com *Gerd Gigerenzer et all* (1989), as mesmas passaram a ser uma via usual por intermédio da qual, no século XVIII, se passaram a efectuar empréstimos com taxas de interesse muito superior às permitidas por lei.

[86] Como se pode deduzir do enunciado, apesar de não aceites pelo *Guidon de la Mer*, havia outros códigos onde as restrições enunciadas não se aplicavam, nomeadamente aos credores que podiam assegurar a vida dos seus devedores com intuito de a divida vir a ser saldada por intermédio da indemnização do seguro caso os mesmos falecessem. Encontramos, também, indicadores relativos a uma outra situação em que a norma não era seguida, designadamente no caso da escravatura, pois,

1598, as *Ordenações de Amesterdão* sobre seguros (art. 24.º), proibiam que a vida das pessoas fosse assegurada e, podendo ser percebido como um sinal da inexistência de uma distinção clara entre seguro e jogo, no mesmo artigo onde essa proibição surge refere-se, que tal interdição deveria ser estendida às apostas sobre viagens (*Estienne Cleirac*, 1671: 310). Quase um século depois (1681), as *Ordonnance de la Marine* (também, conhecidas por *Ordenações de Colbert*), apesar de permitirem que os navegantes fizessem um seguro sobre a sua liberdade[87], de modo a que no caso de serem feitos prisioneiros fosse pago o seu resgate e os custos associados ao seu repatriamento[88], continuaram a manter a proibição do seguro de vida nas suas distintas modalidades (art. 10.º, do titulo relativo aos seguros), sob a justificação da sua imoralidade. De um modo genérico, as interdições manter-se-iam ao longo do século XVIII, constatando-se que, em inícios do século XIX, com excepção de Nápoles, Florença e Inglaterra, os seguros de vida eram, ainda, proibidos na maior parte da Europa (*Pierre B. Boucher*, 1803; *Lorraine Daston*, 1988)[89]. E, em meados do século XIX, a proibição continuava presente em alguns códigos, nomeadamente no Código Comercial brasileiro onde (no título VIII relativo aos seguros marítimos), se referia explicitamente ser proibido o seguro «sobre a vida de alguma pessoa livre» (n.º 2, art. 686.º), sob pena de nulidade.

---

ainda que com base em argumentos ignóbeis, os escravos, dado serem considerados objectos de comércio, adquiriam valor para os seus senhores, podendo, por isso, os mesmos assegurar as suas vidas (*Pierre B. Boucher*, 1803; *Joseph Pothier*, 1821). Dever-se-á, igualmente, assinalar, que seria durante este século, mais precisamente em 1583, que na Real Bolsa de Londres viria a ser emitida aquela que é considerada a apólice de seguro de vida mais antiga de que há registo. A mesma, foi subscrita por 16 mercadores que se comprometeram a pagar 400 libras se, no espaço de um ano, o comerciante *William Gibbons* viesse a falecer, ficando este encarregue de pagar um prémio de 8% sobre o valor da apólice, ou seja, 32 libras.

[87] O seguro de liberdade também era contemplado pelo *Guidon de la Mer* (*Estienne Cleirac*, 1671: 273-274) e, de acordo com *Ferreira Borges* (1833), foi uma prática usualmente aceite pela maioria das ordenanças de seguro.

[88] A justificação avançada para tal permissão encontra a sua base de sustentação no discurso religioso, i.e., a autorização de assegurar a liberdade era encarada como um meio facilitador do cumprimento da exigência de libertar os cristãos detidos pelos infiéis – «[… a Religião Cristã] requer que os cristãos não sejam abandonados e mantidos Cativos entre os Turcos e outros Povos de uma Religião diferente e oposta à nossa» (*Ordonnance de la Marine*, 1681: 257; cf. *Ferreira Borges*, 1833: 232).

[89] No caso da França, apesar de, um decreto de 1787 autorizar o funcionamento da *Compagnie Royale de Assurances* (decreto esse «revogado» dois anos volvidos) e em 28 de Maio de 1818, o Conselho de Estado se ter pronunciado favoravelmente quanto a esta questão, podendo, a partir de então, as companhias de seguros realizar seguros de vida por intermédio de autorização real; só por intermédio da Lei Fiscal de 5 de Junho de 1850 é que a lei francesa viria a reconhecer formalmente a legalidade desse tipo de seguros. Este quadro propugnaria uma expansão assimétrica dos seguros de vida, encontrando-se os mesmos, na segunda metade do século XIX, muito mais enraizados em Inglaterra onde havia cerca de 200 companhias que se ocupavam de «transacções vitalícias», contra somente 10 em França – «na Inglaterra, em cada 100 cabeças que podem ser seguradas, 70 possuem seguro; em França não encontramos mais do que uma em 10,000» (*Edmond About*, 1865: 97; *Alfred Thomereau*, 1901: 298).

Quanto às razões avançadas para as proibições, para além das já enunciadas, os discursos por nós analisados evidenciam a existência de três dimensões que, a espaços, acontecem em simultâneo. Logo, encontrámos todo um conjunto de argumentos que podem ser agrupados: (i) num quadro onde o papel do homem enquanto agente do acontecer era minorado; (ii) no que pode ser entendido como sendo preocupações conexas com a *prevenção de crimes*; (iii) no que poderemos denominar de *justificações morais*.

No primeiro caso encontramos argumentos onde era realçada, por um lado, a ousadia humana em jogar com algo sobre o qual ele não tinha poder algum, porquanto as ligações entre a vida e a morte estavam, unicamente, dependentes de forças transcendentes e, por outro, consequência do primeiro, assinalava-se a impotência do ser humano face a algo que, apesar de incerto, ocorreria inevitavelmente, ou seja, salientava-se a inutilidade da acção do seguro, por se entender ser impossível alguém responsabilizar-se por algo que, necessariamente sucederia – «[…] quem pode responder pela vida de outrem, quando não há promessa nem remédio contra o destino e a morte» (*Ordonnance de la Marine*, 1681: 258).

Na segunda dimensão, a oposição ao seguro justificava-se com base no fundamento de o mesmo poder despontar como instrumento facilitador da perpetração de crimes. Será esta, em nosso entender, a interpretação a ser feita das asserções presentes tanto no *Guidon de la Mer*, como nas *Ordonnance de la Marine*, na medida em que justificam a proibição com base no facto de os seguros de vida permitirem a «emergência de uma infinidade de abusos e fraudes» (*Estienne Cleirac*, 1671: 274; *Ordonnances de la Marine*, 1681: 258). Este argumento perpassou vários séculos e, em inícios do século XIX, a legislação francesa ainda recorria ao mesmo como sustentação para a proibição dos seguros de apostas[90]. Apesar de a partir do século XIX se assistir a uma diminuição deste tipo de argumentos, a leitura do discurso de *Pierre B. Boucher* (1803), indicia a preponderância das vozes que se opunham aos seguros comparativamente às que os aceitavam, revelando, por conseguinte, que os mesmos não eram uma questão plenamente aceite. Embora adoptando um posicionamento crítico face aos mesmos, neste discurso encontrámos, então, de um modo clarividente, referências a alguns autores do seu tempo onde a oposição

[90] «O seguro sob a forma de aposta é proibido em França, fundado no argumento de que a avidez do ganho poderia provocar crimes que devem ser prevenidos» (*Pierre B. Boucher*, 1803: 341). Proibição similar encontrava-se, igualmente, presente, como já referimos, na *Marine Insurance Act* de 1906.

relativamente aos seguros de vida continuava a encontrar sustentação no facto de os mesmos poderem ocasionar crimes por parte dos herdeiros e/ou daqueles a favor dos quais a apólice era feita[91] – «[…] esse tipo de apostas são um triste presságio e podem ocasionar crimes (*Grivel*, *apud Pierre B. Boucher*, 1803: 365). Dentro deste quadro argumentativo dever-se-á, igualmente, assinalar, com as devidas ressalvas, as chamadas de atenção feitas por *Edmond About* (1865) relativamente às rendas vitalícias. Embora fosse um apologista acérrimo das mesmas, advogava que a sua administração deveria ser da responsabilidade de «sociedades de capitalistas» e não de indivíduos isolados, porque, neste último caso, havia um risco maior de as mesmas se tornarem imorais e perigosas quando o que recebia o dinheiro era um indivíduo necessitado que não possuía meios para assegurar a renda, pois, neste caso, o mesmo passava a ter interesse na morte do outro contraente.

Por sua vez, no respeitante às *justificações morais*, para além do já referido relativamente à apreensão do seguro enquanto aposta, ou seja, a sua reprovação com base no argumento da imoralidade subjacente ao acto de especular, apostar sobre a duração da própria vida ou a de outrem, *Pierre B. Boucher* (1803) aponta, como razão prima da sua rejeição pelas leis romanas, o argumento de que «a vida do homem não tem preço», ou seja, segundo as mesmas, era considerado imoral todo o contrato que tivesse subjacente uma estimativa sobre a vida, visto, o valor da mesma não poder ser mensurado. Embora sem que seja especificado claramente o porquê do posicionamento, as proibições ínsitas no *Guidon de la Mer* e nas *Ordonnance de la Marine* aproximam-se deste quadro argumentativo, visto, considerarem que os seguros de vida eram «contra o bons hábitos e os bons costumes». Referindo-se em específico às proibições presentes nas *Ordonnance*, *Joseph Pothier* (1821) busca avançar algumas explicações que se encontram próximas das apresentadas por *Pierre B. Boucher* (1803) relativamente às leis romanas, i.e., segundo a opinião do autor, a justificação mais aceitável para a proibição dos seguros de vida encontrava-se no facto de, a jurisprudência, aceitar como objecto de seguro somente o que *fosse*

[91] Embora não aceitando este ponto de vista, *Edmond About* fornece-nos alguns exemplos concretos que serviam de sustentação ao mesmo – «todos os nossos contemporâneos leram a história de um médico inglês, de nome Palmer, que após ter assegurado a vida dos seus amigos os envenenou com estricnina. O assassinato da senhora Paw, pelo doutor La Pommerais, ocorrido recentemente e quase debaixo dos nossos olhos, provou tristemente que em França, como em Inglaterra, o seguro de vida pode tornar-se um meio do crime. La Pommerais ao assegurar a cabeça da sua amante em meio milhão matando-a em seguida, fixou ele próprio um prazo limite para algo que, somente a fatalidade, tem o direito de determinar» (1865: 130).

plausível de avaliação[92], logo, a proibição encontrava a sua razão de ser no argumento de o apreçamento da vida humana, para além de ser contra o decoro e a honestidade pública, ser algo extremamente difícil senão, mesmo impossível de realizar – «dada a natureza do contrato de seguro se encontrar no facto de o segurador se encarregar de pagar a estimação da coisa assegurada, e a vida de um homem livre não é susceptível de qualquer estimação, […] logo, por consequência, ela não pode ser susceptível de contrato de seguro» (1821: 286-287).

Não descurando as exegeses que têm vindo a ser desenvolvidas, e buscando avançar mais um pouco no campeamento da problemática em análise, teremos de nos questionar sobre quais foram as mediações necessárias ao suplantar do quadro argumentativo explanado. Desde já, se pode afirmar que esta não foi uma tarefa fácil e, muito menos, pouco morosa. Como já assinalámos supra, todo esse processo exigiu um novo posicionamento não só face aos seguros, mas também quanto às interconexões estabelecidas entre os mesmos e os jogos, ou seja, em última análise, houve necessidade de construir um sistema de representações que olhasse e, por conseguinte, afrontasse os riscos em novos moldes. Portanto, o quadro argumentativo onde coabitavam simultânea, pacífica e paradoxalmente a proibição dos seguros de vida (com base nas razões enunciadas supra) e a prática corrente de todo um conjunto de apostas que, apesar de serem alvo de críticas, não eram consideradas intrínseca e moralmente incorrectas, só começou, gradativamente, a ser superado, a partir do momento em que, como consequência de uma reconceptualização das dimensões do jogo e do seguro, os últimos começam a ser vistos, por oposição aos primeiros, como verdadeiros instrumentos mediadores dos riscos, quer dizer, como instrumentos facilitadores da promoção de «um tipo de justiça por via da qual os danos sofridos por um indivíduo, passam a ser suportados por todos, e a responsabilidade individual é transmutada em responsabilidade colectiva e social» (*François Ewald*, 1991: 207). Deste modo, no mesmo processo em que a acção conexa com os jogos passou a ser associada, negativamente, às ideias de irracionalidade, aventura e imoralidade, o acto de assegurar a vida começou a ser conectado, já não com a ideia de aposta, como

[92] É neste sentido que deve ser apreendida a asserção «*Liberum corpus aestimationem non recipit*» que, segundo *Ameline de La Briselainne* (1866), servia de argumento justificativo para o facto de alguns jurisconsultos do seu tempo rejeitarem o seguro de vida, porquanto, segundo os mesmos, «[...] a vida e a liberdade não fazem parte do comércio, porque submeter a vida aos cálculos de uma aritmética previdente e aos acasos de uma estatística, é brincar com a dignidade humana» (1866: 223).

anteriormente, mas, com uma acção prudente face aos riscos da experiência, por um lado, e responsável para com a família, por outro.

De crucial importância para o desenrolar de todo o processo foi o aparecimento de uma nova atitude face aos perigos que colocavam a vida em risco, atitude essa que, ao percepcionar adequada e correctamente qual era o objecto dos seguros de vida, acabou por destruir os argumentos fundamentais daqueles que se opunham aos mesmos. Por outras palavras, não descurando o argumento essencial da dimensão das justificações morais que, partindo do pressuposto de que só poderia ser segurado o que fosse passível de estimação, defendia a impossibilidade de o valor da vida humana ser objecto de avaliação, verifica-se que, o mesmo, começou a desmoronar-se quando, os defensores dos seguros, passam a retorquir que o objecto de seguro e, por conseguinte, o que deveria ser avaliado, não era a vida, a existência em si, mas, as consequências adversas que poderiam advir do desaparecimento precoce da mesma[93], ou seja, o objecto de seguro a ser considerado deveria ser «[…] somente o damno ou prejuízo, que resulta a qualquer da morte d'outro, da cessação da sua existência, e duração. Isto não pode duvidar-se, que é, objecto de uma avaliação e d'um preço. Isto pois é, o que se segura» (*Ferreira Borges*, 1833: 421)[94]. Portanto, a execução do seguro de vida, mais não seria do que uma indemnização, um ressarcimento pecuniário pelos prejuízos que a morte prematura do indivíduo segurado propugnava.

A partir do enunciado será licito deduzir-se que esta pequena, mas importante, nuance, exigiu a configuração prévia de um caldo cultural radicalmente distinto quanto ao modo como passaram a ser apreendidas a ordem social e as relações familiares, em geral, e o agir do indivíduo na experiência, em particular. Neste

[93] A partir desta argumentação o seguro passa, então, a consubstanciar-se como um instrumento por intermédio do qual seria possível reparar um *prejuízo* ocasionado pela cessação da vida, ou seja, «no momento da morte, precisamente quando já não há vida, produz-se um prejuízo material que, como todos os outros, é susceptível de uma avaliação diversa. Negar isso, é afirmar que as coisas não podem ser estimadas, mesmo se elas possuem muito valor, o que é perfeitamente falso e absolutamente contraditório» (*Ameline de la Briselainne*, 1866: 224-225); num outro discurso: «[...] o homem compreendeu que, ele próprio, era um capital que a morte, prematuramente, poderia destruir, que era detentor de um interesse passível de ser assegurado: então, ele concebeu o seguro de vida, i.e., o seguro contra a destruição prematura do capital humano» (*A. Chauffon*, 1884, *apud François Ewald*, 1986: 178).

[94] Um dos primeiros discursos a aproximar-se deste tipo de argumentação é o do banqueiro e político *Étienne Clavière* em 1788. Captando o seguro de vida como um sinal de responsabilidade, de preocupação – evidenciada pelo detentor da apólice – em relação ao futuro dos seus familiares, num projecto para o estabelecimento dos seguros de vida advogava que este tipo de seguros «[…] vinham em auxilio do sentimento precioso que une um indivíduo a outros que devem sobreviver-lhe. Preparam uma segurança contra o infortúnio, sem prejudicar o trabalho nem a actividade» (*apud Pierre Rosanvallon*, 1995: 19).

sentido, pronunciando a separação das águas, os séculos XVIII e XIX podem ser caracterizados pela emergência de toda uma panóplia de discursos onde a tónica, deslocando-se do abstracto para o concreto e de uma visão assente no imediato para o longo prazo, passa a ser colocada na importância que a acção do próprio indivíduo passa a assumir.

Mas previamente ao campeamento deste caldo cultural, pensamos ser necessário encetar algumas exegeses conexas com o modo como, desde o dealbar da modernidade, as questões de segurança foram sendo trabalhadas em outras dimensões. Assim sendo, não descurando que em questões de segurança uma das dimensões a tomar em consideração é o grau de tolerância face aos riscos, constata-se que os riscos emergem como questão política, exigindo, por conseguinte, um agir que, em última análise, evidencia o modo como os mesmos são assumidos e/ou tolerados. Seguindo este raciocínio, embora cientes de que o que viria a ficar conhecido sob a denominação de «questão social» remeter, preponderantemente, para, os disfuncionamentos, as tensões sociais fruto da industrialização selvagem ocorrida ao longo do século XIX, pensamos ser possível alongar (com especificidades, como é lógico) o seu uso conceitual espacial e temporalmente, visando desta forma a captação do modo como em determinado momento a coesão social de uma dada sociedade é colocada em perigo, ou seja, a apreensão da questão social como «uma aporia fundamental sobre a qual uma sociedade experimenta o enigma da sua coesão social e tenta conjurar o risco da sua fractura» (*Robert Castel*, 1995: 31), permite a asserção de que no dealbar da modernidade nos deparamos com a formulação de uma questão social à qual sociedade teve necessidade de dar resposta tendo em vista a questão da segurança. Resposta política necessariamente, porquanto ao ter subjacente problemas de insegurança que, remetendo para a sociedade no seu conjunto, colocavam em perigo a coesão da mesma e, por conseguinte, exigiam modalidades de acção da sociedade sobre si mesma, ou seja, a questão da insegurança como algo com o qual a agenda política tinha de se preocupar. Modalidades essas que, no entanto, não tiveram essencialmente por base, como teremos oportunidade de observar, a esfera dos direitos individuais ou colectivos, mas, principalmente, como fim último o reforço da coesão social assente no respeito pelas hierarquias.

2 – Gestão da Pobreza e Vagabundagem: Alivio e Práticas de Controlo no Dealbar da Modernidade

> «Ao longo da história da modernidade, a mobilidade e as migrações da força de trabalho perturbaram as condições disciplinares que eram impostas aos trabalhadores. E o poder exerceu a sua violência máxima contra a mobilidade em causa»
>
> (*Antonio Negri et all*, 2000).

A existência de pobres com diferentes estatutos, não se consubstanciou como uma novidade do século XIX, pelo contrário, encontramo-nos face a uma distinção clássica. A mesma era a herdeira de uma longa tradição permeada por representações onde os indivíduos eram captados segundo uma óptica bipolar escorada nas ligações/desligações existentes entre os mesmos e a esfera espacial, por um lado, e do trabalho, por outro. Deste modo, não descurando que, desde os meados do século XIV, começaram a surgir na Europa uma panóplia de actos legislativos (emanados tanto do poder régio, como de posturas municipais) que tinham por objecto central as mediações inerentes aos contextos de pobreza, pensamos ser possível, por intermédio do seu campeamento, traçar as origens de uma tradição permeada por fenómenos negativos de rejeição e exclusão da pobreza e do pobre. Isto é tão mais verdade, dado em nosso entendimento os mesmos se constituírem como o reflexo, o eco, por um lado, dos traços genéricos desses contextos e, por outro, do modo como os actores que lhe eram inerentes vão sendo captados e, por conseguinte, categorizados de forma dicotómica.

As raízes desta tradição começam a ser vislumbradas num número significativo de países europeus a partir dos finais da Idade Média[95]. Daqui em diante,

[95] Apesar de não invalidar a nossa perspectiva quanto constituição temporal do quadro da categorização e a, consequente, adopção de medidas conexas com o mesmo, dever-se-á assinalar que, de acordo com *Bronislaw Geremek* (1986; 1999), *William Brodman* (1998), os primeiros indícios da classificação do pobre em diferentes tipologias surgem no século XII aquando da distinção encetada pelos teólogos entre *pauperes cum Petro* e *pauperes cum Lazaro*. Os primeiros incluíam os que abraçavam (tal como os membros das ordens mendicantes), voluntariamente a pobreza como uma forma de vida virtuosa. Os últimos, olhados negativamente como pessoas miseráveis, enquadravam todos aqueles que possuíam uma qualquer carência. O segundo autor mencionado, sem especificar o período exacto a que se refere, acrescenta que a literatura ibérica por ele consultada evidencia uma subdivisão tríplice do segundo tipo

a par com uma mutação progressiva das representações relativas ao fenómeno da pobreza assiste-se, segundo a acepção de *Michel Foucault* (1979-a), a um «esquadrinhamento da população» onde «o pobre» como um todo dá lugar a toda uma série de distinções funcionais. Deste modo, em consequência do espartilhamento da condição do pobre, começa a ser cada vez mais notória, nos discursos e na praxis social, uma bifurcação inválido/válido, verdadeiro/falso que, ao propugnar a adjectivação moral do indivíduo transmutando-o em «bom» ou «mau» pobre, «merecedor» ou «não-merecedor», acabou por se tornar determinante para as tomadas de decisão quanto às acções a enveredar face a essa problemática[96].

Por conseguinte, a partir do momento em que, por um lado, se começou a discernir os que detinham capacidades para o trabalho daqueles que não as possuíam e, por outro, se erigiu como condição prévia e geral da intervenção o facto de o indivíduo se encontrar temporária ou permanente incapaz para o trabalho (*Robert Castel*, 2000), surgiu uma dupla resposta: para aqueles que, devido a condicionalismos decorrentes de handicaps físicos/mentais, doença, idade, ainda não

---

de pobres, nomeadamente: (i) os que não podiam trabalhar (inválidos, viúvas, órfãos); (ii) os que não queriam trabalhar (patifes/velhacos, vagabundos); (iii) os que experienciavam necessidades temporárias (jornaleiros, refugiados). Embora admitindo a datação da subdivisão dos teólogos, pensamos que as distinções intrínsecas ao segundo grupo – embora possam ter surgido esporadicamente – só são passíveis de aceitação, enquanto ideia generalizada, para um período mais recente. Em apoio desta tese, podemos referir as diferenças existentes, ao nível da categorização, entre verdadeiro/falso pobre e pobre inválido/válido. Por um lado, no respeitante à emergência das mesmas, a primeira categorização, sendo típica do período medievo, é mais remota do que a segunda. Por outro, ao procurarmos o estabelecimento de uma conexão entre a categorização e a esfera do trabalho, verificámos, claramente, a existência de uma maior proximidade entre a segunda categorização e essa mesma esfera, o que se encontra de acordo com as mutações ocorridas, no dealbar da modernidade, relativamente ao modo como os indivíduos apreendiam a pobreza e os pobres.

[96] Na senda da literatura de cordel destinada às massas, o *Liber Vagatorum* (Livro dos Mendigos), opúsculo de autor incerto surgido em inícios do século XVI, apresenta algumas referências interessantes relativamente a esta matéria. Com o intuito de advertir as pessoas contra as fraudes dos mendigos, num primeiro momento – chamando à atenção para os discursos treinados e os semblantes artificiais – são analisadas todas as patranhas e truques empregues pelos mendigos e vagabundos; em seguida, são fornecidas algumas dicas para reconhecer os mesmos e, por fim, é apresentado o calão (207 vocábulos) de que os mesmos se socorriam para comunicar entre si e ludibriar o próximo. Deste modo, na primeira parte do opúsculo, procedesse-se a uma descrição, ordenamento e classificação de tipologias, sendo identificadas 28 categorias de pobres e/ou falsos pobres a quem o autor, de acordo com as suas características/práticas, aconselha (ou não) a socorrer. De entre os estereótipos enunciados, havia os que poderiam ser ajudados com confiança, designadamente os pobres envergonhados com filhos a cargo e o homem robusto que mendigava com repugnância (cujo rosto enrubescia quando esmolava). Quanto aos restantes, a maioria, a esmola deveria ser recusada ou, quando muito, dada com bastantes cautelas, dado se «socorrerem de estratégias diabólicas para activar a compaixão» – escravos que diziam terem sido libertados; pedidores de pão com família; falsos: eremitas, peregrinos, mendicantes, condenados, penitentes, doentes, fidalgos; mesquinhos; mentirosos descarados; músicos cegos; falsas parturientes; mendigos instruídos, com poderes curativos, cartomantes, entre outros. Sobre este aspecto, cf., *Paul Ristelhuber* (1862).

possuíam[97] ou já lhes faltavam as forças para o trabalho, ou seja, para os considerados inaptos para a esfera do trabalho (o lado «positivo» da dicotomia) existia a caridade e/ou a assistência mais ou menos organizada; para os restantes, visto serem responsabilizados pela sua situação (a vertente negativa, desqualificada da dicotomia), remanesciam, em conjugação com restrições várias de liberdade de movimentos e punições físicas, medidas de polícia[98] que coagiam os indivíduos para o trabalho[99]. Daqui decorriam automaticamente motivações distintas para a intervenção, no caso dos primeiros, a intervenção pública transcorria de um imperativo de *piedade*, enquanto que as acções direccionadas para os segundos pressupunham, antes de mais, o *receio* subjacente às possíveis consequências que poderiam advir da acção livre dos mesmos. Isto é, quanto a estes últimos a intervenção pública, explicitando claramente um menor grau de tolerância, encontrava motivo, não na insegurança enquanto marca da experiência dos próprios indivíduos, mas, primordialmente, na insegurança tácita que os mesmos, enquanto conjunto, representavam para a sociedade como um todo. Logo, «face ao pobre a compaixão é acompanhada do ódio, o desprezo do medo, a assistência da repressão» (*Bronislaw Geremek*, 1999: 227). Podendo-se, portanto, asseverar que as primeiras políticas públicas de gestão dos riscos sociais surgiram, politicamente, com o intuito, não tanto de regular os comportamentos (esta dimensão apesar de presente, surgia como um meio para), mas, principalmente, de promover a segurança do corpo social no seu conjunto.

Um exemplo deste tipo de medidas é-nos facultado pelas *Ordinance of Labourers* (Estatuto dos Trabalhadores) que iriam inaugurar um período de cerca de 150 anos de acções extremamente repressivas e de aumento progressivo da vigilância dos deserdados. Promulgadas, em Inglaterra, por Eduardo III (1327-1377) nos anos de 1349-1350, devem ser apreendidas no contexto das consequências económico-sociais

[97] Devendo aqui, ser salientado que as crianças eram consideradas como sendo capazes para o trabalho desde a mais tenra idade. Um exemplo, entre muitos, é-nos fornecido, em 1625, pela cidade de Salisbúria onde, das 113 crianças que beneficiavam da assistência, somente uma não foi considerada capaz para o trabalho, sendo as restantes (entre as quais se encontrava um menino com idade inferior a 5 anos) colocadas em aprendizado ou em tendas de mestres (*Bronislaw Geremek*, 1986: 205).

[98] Estas devem ser entendidas «[…] no sentido preciso que a era clássica deu a este termo [polícia], isto é, conjunto das medidas que tornaram o trabalho ao mesmo tempo possível e necessário para todos aqueles que não poderiam viver sem ele» (*Michel Foucault*, 1972-b: 63; 1979-a: 197; cf. *Robert Castel*, 1995: 175).

[99] Dever-se-á assinalar que, em alguns discursos, a esta dicotomia (válidos/inválidos) era acrescentada uma terceira categoria de pobres, nomeadamente aqueles cuja situação de pobreza se devia aos revezes da fortuna, os pobres por acidente onde se incluíam os soldados feridos, os chefes de família ou proprietários arruinados por razões várias, os que eram frequentemente achacados por doenças, entre outros.

advindas, por um lado, da Peste Negra que, a partir de 1346, assolou a Europa ceifando mais de 1/3 da população e, por outro, da gradual derrocada/fragilização do sistema feudal conducente à libertação de uma massa de servos que passou a vaguear como trabalhadores livres pelo território[100]. Ordenanças semelhantes mediadas pela intenção de regulação da força de trabalho e denotando os receios advindos da mobilidade humana, viriam a surgir em França (1351, 1354)[101] e na Península Ibérica (a partir de 1349).

Tendo presente o referido, poder-se-á afirmar que, seguindo um percurso paralelo, vão sendo delineadas, por um lado, leis de polícia marcadas por uma repressão severa da mendicidade e vagabundagem e, por outro, políticas geradoras de direitos positivos para o que consideravam ser a indigência real (*Joseph-Marie de Gérando*, 1839-b; *Robert Castel*, 1978). Isto é, o quadro em análise, revelando o estabelecimento de dicotomias hierarquizadas, só pode ser compreendido a partir do momento em que nos damos conta de que o mesmo descerra os traços de uma interligação estrita e fluida entre a repressão (direito penal) do mendigo vagabundo/falso pobre e, em menor grau, a organização dos socorros (assistência)

[100] Denotando intenções claramente económicas, com as mesmas visou-se a regulamentação da força de trabalho escassa, bem como da sua remuneração e o controlo da mendicidade/vagabundagem crescentes. Assim sendo, (i) proibida a inactividade (condenação da ociosidade), todos aqueles que podiam trabalhar, passaram a ser obrigados a fazê-lo segundo o preço usualmente praticado na localidade antes do aumento significativo dos salários (segundo alguns autores cifrou-se em 48%) – «qualquer homem ou mulher do nosso reino de Inglaterra, qualquer que seja a sua condição, livre ou servo, abaixo da idade de 60 anos, que não viva do comércio, nem exerça nenhuma arte, nem possua de seu algo por via do qual se possa sustentar, nem terra própria cuja lavoura o ocupe e não se encontre ao serviço de alguém, caso seja solicitado o seu serviço, para um trabalho adequado e de acordo com o seu estatuto, *ele deve ser obrigado a servir* quem o tenha requisitado; devendo somente receber o soldo, libré, recompensa ou salário que seja costume dar nos lugares onde ele deva servir», caso abandonasse o serviço antes do termo estipulado seria condenado à prisão; por outro lado, (ii) com o fito de diminuir a mendicidade, passou a ser proibida e condenada a ajuda aos mendigos válidos e, por isso, falsos (quanto aos inválidos, a lei nada diz, podendo-se depreender a aceitabilidade da mesma) – «dado muitos *pedintes capazes*, enquanto conseguirem viver da mendicidade, recusarem-se a trabalhar, remetendo-se à inactividade e ao vício e, por vezes, ao roubo e a outras abominações; sob pena de prisão, ninguém deve, a pretexto de piedade ou caridade, dar qualquer coisa ou satisfazer os desejos, àqueles que devem trabalhar, de modo a que eles se vejam compelidos a trabalhar para a sua própria subsistência». Paralela e progressivamente, outras leis foram sendo promulgadas no sentido da localização da pobreza e repressão da vagabundagem, sendo que todo o indivíduo, encontrado longe do seu domicílio sem um certificado de um juiz de paz que o autorizasse a movimentar-se, seria chicoteado e preso. Para uma análise mais detalhada destas questões, cf. *Joseph-Marie de Gérando* (1839-b); *Émile Chevallier* (1895); *Léon Lallemand* (1906); *Bronislaw Geremek* (1986); *William P. Quigley* (1996); *Robert Castel* (1995; 2000).

[101] Na ordenança de 1351 de João II o Bom (1350-1364), símbolo do inicio da legislação contra os vagabundos em França, a categorização é explicita, definindo-se claramente para quem deveriam ser direccionadas as esmolas. Nos sermões, os padres deveriam orientar os seus paroquianos no sentido de recusarem as suas dádivas aos vagabundos e pessoas ociosas «sãos de corpo e de membros», devendo as esmolas ser reservadas para os cegos, estropiados, doentes ou passantes pobres albergados por somente uma noite (*G. de Chamborant*, 1842).

para os verdadeiros pobres. Ganhando ciclicamente preponderância ora um ora outro, o cadafalso e a caridade seguiam irmãmente caminhos paralelos. Com nuances locais e/ou conjunturais, face ao que pode ser considerado um problema genérico da Europa deste período, soluções similares foram adoptadas em distintos espaços, quer por iniciativa régia quer por vontade municipal.

Na base deste processo, para além de questões de natureza socioeconómica produtoras de experiências de pobreza cada vez mais manifestas, encontrava-se um novo olhar, uma nova consciência social face à situação vivenciada por todo um conjunto de indivíduos que não se sustentavam a si próprios. Importa salientar que não era a pobreza como um todo que passou a ser alvo de intervenção, mas, somente determinadas franjas da mesma, pois, em «[…] sociedades onde, talvez, metade da população é 'pobre', não é a pobreza o problema mobilizador da intervenção social. É a existência de uma forma de pobreza dependente que exige atenção, quer para prover assistência financeira ou para evitar o perigo de dissociação social que a mesma representa» (*Robert Castel*, 2000: 525). Por outras palavras, as preocupações dos responsáveis pela «gestão dos riscos de dissociação social» passam a direccionar-se com maior energia para dois grupos em específico, nomeadamente os mendigos e os vagabundos, para os mais vulneráveis de entre os vulneráveis. Esta opção de «intervenção sobre as margens» do tecido social, pode encontrar justificação no facto de, em princípio, «[…] ser mais fácil e mais realista intervir sobre os efeitos mais visíveis de um disfuncionamento social, do que controlar o processo desencadeador do mesmo, porque, enquanto a intervenção sobre os efeitos pode ser realizada por via *técnica*, a gestão do processo exige um tratamento *político*» (*Robert Castel*, 1995-b: 17).

A miséria, durante muito tempo, envolta numa experiência religiosa que a santificava[102] passou, gradativamente, a ser apreendida segundo a óptica de uma concepção moral marcada pela recriminação (*Michel Foucault*, 1972-b: 59)[103]. Como consequência da «trasladação» do religioso, do sagrado para o secular, a pobreza que,

[102] Para uma análise das concepções e do papel desempenhado pela pobreza ao longo da Idade Média, cf., entre outros, *Michel Foucault* (1972-b; 1979-a); *Bronislaw Geremek* (1986); *Georges Duby* (1995); *William Quigley* (1996).

[103] Indiciando claramente a preocupação com a dimensão da segurança, embora já anteriormente houvesse manifestações de rejeição para com os miseráveis, será a partir do século XIV que, segundo a opinião de *Georges Duby* (1995), o «limiar da tolerância» relativamente à miséria é transposto, «a guerra, a guerra dos Cem Anos, fizera afluir às cidades as gentes dos campos assolados, atormentados pelos militares. Os ricos tiveram medo, medo dos pobres. Tinham-se tornado demasiado numerosos, demasiado inquietantes» (1995: 46).

anteriormente, não implicava automaticamente a marginalização (o que não significa a inexistência de um estatuto social específico), dá lugar a uma condição de mendigo/vagabundo[104] como ser potencialmente excluído. A «positividade mística», até aí, associada à miséria e à mendicidade, começa, na Europa tardomedieval, a dar lugar a uma visão negativa do fenómeno, apreendido enquanto fonte de desordens sociais. Com o referido não pretendemos significar o seu desaparecimento, mas, única e simplesmente, que a visão mística da pobreza, anteriormente predominante, passou a ter a concorrência de outros pontos de vista mediados por preocupações, já não essencialmente transcendentais, mas, preponderantemente, terrenas. A caridade com o seu pressuposto religioso continuou a ter o seu peso (distinto consoante os países), no entanto, a dádiva indiscriminada de esmolas começou a esmorecer face a uma atitude mais racionalizada que passou a tomar em consideração o mérito daquele que recebia. As mutações das concepções relativas à pobreza ocorreram, no entanto, de modo diferenciado entre os distintos estratos sociais, sendo menos visíveis nas camadas populares do que nos discursos das elites – «ao contrário das elites sociais e intelectuais, que depressa se adaptaram à nova política e à reformulação da doutrina da caridade, as massas só muito lentamente assimilaram tais mutações» (*Bronislaw Geremek*, 1986: 198).

Antes de avançarmos para a explanação das medidas paulatinamente adoptadas, convém que façamos uma muito breve referência ao modo como alguns discursos[105] se posicionavam face aos pobres e à pobreza nos primórdios do século XVI[106]. Desde os inícios da centúria de quinhentos, tanto nos discursos de confissão católica (com menor ênfase) como nos protestantes, começam a vislumbrar-se traços de um posicionamento medianamente comum quanto ao modo como a pobreza passou a ser apreendida, por um lado, e relativamente aos «remédios» a adoptar face à mesma, por outro. Sinalizando as mutações conceptuais anteriormente referidas, como paradigma dos mesmos, podem-se assinalar as perspectivas de *Martinho Lutero*

[104] As fronteiras entre ambos eram bastante fluidas, embora não necessariamente apreendido sistematicamente de forma negativa, o mendigo quando assimilado ao vagabundo (o que acontecia frequentemente) ganha o traço pejorativo adstrito de modo permanente a este dada a suspeição que o rodeava.

[105] Esta, não pressupõe como preocupação prima o estabelecimento claro de se foram os discursos a influenciar as práticas ou vice-versa, porquanto é nosso entendimento que a opção por uma conexão dialéctica perpassada por influências mútuas se revela mais adequada. Para uma perspectiva, onde é dada prioridade às práticas enquanto meio necessário à ocorrência da nova sensibilidade face à pobreza, cf. *Michel Foucault* (1972-b).

[106] Para o seguidamente exposto, socorremo-nos do contributo de *Bronislaw Geremek* (1986: 210-239); pode-se cf., igualmente, *Léon Lallemand* (1910).

(1483-1546), *Erasmo* (1469-1536) e *Juan Luís Vives* (1492-1540). Com parcas variações entre si, os pontos de vista emanados dos seus escritos podem ser considerados representativos das inflexões ocorridas durante este período e onde, com maior ou menor ênfase, sobressaíam os seguintes traços: (i) o repúdio pela ociosidade; (ii) a instituição da obrigatoriedade do trabalho como princípio preponderante – para os estratos de mais baixa condição social; (iii) a defesa da proibição/repressão da mendicidade e punição dos falsos pobres[107]; (iv) a prescrição da organização do alívio aos verdadeiros pobres segundo parâmetros do estritamente necessário e (v) o advogar da responsabilização dos poderes públicos, quer estatais quer locais, ao nível da organização/racionalização e efectivação da assistência.

Como teremos oportunidade de observar, as afinidades existente entre estes discursos e as medidas adoptadas um pouco por toda a Europa são por demais evidentes. Terá sido esta nova visão, em conjugação com um situação real para a qual era necessário encontrar respostas, que, em última análise, acabou por justificar as políticas adoptadas – «o principal objectivo da nossa antiga legislação sobre os pobres, parece ter sido a restrição da vadiagem» (*William Senior et all*, 1834: PL.2) ou, num outro discurso, – «o problema maior desta realidade social e o que preocupava a legislação era pois, mais do que a pobreza, a vagabundagem: porque representava uma forma de viver incompatível com o sistema de não-liberdade pessoal, ela será assimilada a uma deserção da gleba» (*Bronislaw Geremek*, 1986: 125) [108]. Isto é, numa sociedade matizada por lugares pré-fixados, a ebulição

[107] Apesar de semelhantes, no modo como estabeleciam a aproximação à problemática da pobreza, os posicionamentos protestante e católico distanciavam-se quanto a este ponto em concreto, dado aos últimos se levantarem dúvidas significativas quanto às possíveis incompatibilidades existentes entre o mesmo e os dogmas da Igreja. Dúvidas essas, no entanto, ausentes das preocupações do filósofo e humanista espanhol, um dos primeiros católicos a formular «uma concepção quase inteiramente profana da caridade» (*Michel Foucault*, 1972-b), formulação essa que, em última instância, lhe valeu a condenação dos seus escritos por parte da Igreja. Como exemplo de um posicionamento distinto de *Luís Vives* e, por conseguinte, mais consentâneo com o pensamento católico, podemos referir o maior grau de tolerância de *Domingo de Soto* para quem, advogando tanto a liberdade da mendicidade como do exercício individual da caridade, «[…] o pobre devia ter o direito de se deslocar e ser, como manda a virtude evangélica da hospitalidade, bem acolhido em todo o lugar onde aportasse. [… Logo,] ainda que admitindo a existência de "verdadeiros" e "falsos" indigentes, ele considera incompatível com a prática da caridade a aplicação de procedimentos judiciários neste domínio» (*Bronislaw Geremek*, 1986: 231); sobre este aspecto cf., também, *Léon Lallemand* (1910).

[108] A perspectiva reveladora do receio do outro, do desviado, daquele que representava a «ruptura extrema de todas as formas de pertença social» (*Robert Castel*, 2000), como iremos ver, será uma constante durante um longo espaço temporal, encontrando-se ainda presente em alguns discursos nos finais do século XIX. A asserção de *André Gueslin*, remetendo para essa centúria, é reveladora do referido: «não era o acto de mendigar enquanto tal que era condenado, porque, tanto o cristianismo como o liberalismo, sob formas distintas, defendiam a relação interpessoal que se estabelece entre aquele que dá e o que recebe. O que era temido era o "ser marginal", não integrado, não controlado,

decorrente de um processo generalizado de deslaçamento do que anteriormente se encontrava ligado, não poderia exigir outra coisa que não fosse, a «organização da circulação» – especialmente a má circulação – e a, consequente, anulação dos perigos que lhe eram inerentes[109]. Anulação essa, por via repressão de uma multidão crescente («libertada» e não absorvida pela indústria nascente) cuja marca evidenciava uma total desligação, volatilidade, «liberdade negativa» face a essas mesmas localizações espácio-sociais – o vagabundo, enquanto arquétipo do desligamento, era a «[…] expressão concreta de uma dupla desafiliação, ruptura em relação ao mundo da produção e isolamento face à sociedade e à família» (*Robert Castel*, 2000: 524; cf. *Jacques Donzelot*, 1977: 50).

A legislação repressiva, visando, utopicamente, a neutralização ou, mais radicalmente, a erradicação do problema da mendicidade e da vagabundagem, acaba por se consubstanciar como o reflexo de uma crítica cultural ante comportamentos anómicos face às fixações e à moral social predominante[110] e, em última análise, por corroborar as metamorfoses ocorridas ao nível das representações sobre a pobreza. No fundo, sem trabalharem preventivamente as causas dos riscos mediadores de uma experiência cuja matiz mais significativa era a incerteza[111], a opção recaía numa

---

não "sinalizado", que se encontra fora das normas sociais e preparado para, a qualquer momento, as violar» (1991: 522).

[109] Daí a asserção de *Paul Virilio*, segundo a qual, num registo muito mais vasto, «as portas das cidade, seus postos fiscais e suas alfândegas são barreiras, filtros à fluidez das massas, ao poder de penetração das hordas migratórias. As antigas praias pantanosas e malsãs que rodeavam a cidade fortificada, os *congoplains* do escravo americano, as velhas fortificações, as periferias pobres e favelas, mas também o hospício, a caserna e a prisão, resolvem mais um problema de circulação que de enclausuramento ou de exclusão. São todos lugares imprecisos porque, entre duas velocidades de trânsito, agem como freios à penetração, à sua aceleração» (1977: 23).

[110] Anómicos na medida em que o modo de vida do vadio, segundo os defensores da moral, para além evidenciar uma inversão dos valores no concernente às esferas religiosa, sexual e à ética do trabalho em ascensão, se pautava por uma acção imprudente onde a correlação presente / futuro inexistia dada a prioridade colocada no agir quotidiano.

[111] Na análise que faz sobre estas questões, *Robert Castel* (2000), fornece alguns contributos clarificadores quanto à incerteza mediadora da experiência. De acordo com a sua perspectiva, o grau da mesma pode ser percepcionado por via das ligações/desligações mantidas pelos indivíduos com as esferas do trabalho, por um lado, e da sociabilidade, por outro. Isto é, partindo do pressuposto de que a experiência dos indivíduos pautar-se-ia por uma incerteza tanto maior quanto menor fossem os elos que os ligassem a ambas as esferas, surgiam, então, quatro zonas atravessadas por graus de incerteza distintos: (i) *integração*, emprego permanente e um forte suporte nas relações sociais; (ii) *vulnerabilidade*, trabalho inseguro e relações frágeis; (iii) *assistência*, não-trabalho devido a incapacidades em intersecção com um forte coeficiente de integração social; (iv) *desafiliação*, caracterizada pela inexistência de trabalho e isolamento social. Com fronteiras fluidas entre si, «[…] nas sociedades pré-industriais, os trabalhadores aceites nas organizações de artes e ofícios matizadas por fortes relações, ocupavam a zona de integração; os diferentes tipos de jornaleiros, cujo status era incerto dada a sua não-inserção nos modelos tradicionais de regulação do trabalho, engrossavam a zona da vulnerabilidade; quanto à zona da desafiliação, esta era povoada pelos vagabundos», a ponta visível do iceberg da incerteza (2000: 525; cf. 1995-b).

intervenção curativa sobre os sintomas com intuitos de domesticação dos indivíduos sem laços. Paradoxalmente os pobres, que o eram na sua maioria devido a uma panóplia de riscos engendrados socialmente, ao passaram a ser apreendidos como um colectivo produtor de riscos sociais que colocavam em causa a coesão social, tinham necessariamente de ser geridos e controlados. Em nome da segurança pública, puniam-se aqueles que, de uma forma mais visível, não eram mais do que vítimas do modo de funcionamento do corpo social. Mas, será que as autoridades, tanto régias como municipais, não poderiam ter respondido à problemática de uma outra forma? A resposta de *Robert Castel* é negativa. A estigmatização, a «condenação do vagabundo» e a, consequente, adopção de medidas repressivas, era a única solução viável face a uma situação considerada, simultaneamente, insuportável e insolúvel, na medida em que os decisores políticos se sentiam impotentes no sentido da sua transformação (dados os custos insuportáveis que uma tal política pressupunha): «nas sociedades pré-industriais, a questão social levantada pela indigência válida não pode ser tratada senão como uma questão de polícia» (1995: 137; cf. 1995-b). Tomemos, então em consideração o quadro em análise.

Esta inflexão nas representações, já visível nas «medidas de polícia» implementadas desde de meados do século XIV[112], vai adquirir forma mais concreta a partir do momento em que (na sequencia da revolta de Henrique VIII contra o Papado) se dão um conjunto de mutações ao nível das relações até aí existentes entre o Poder Régio e a Igreja. Em primeiro lugar, a abertura de um hiato nas relações entre os dois poderes, teve como resultado primo a expropriação dos bens eclesiásticos e, por conseguinte, o minorar das esmolas que gravitavam em volta dos mesmos. Embora não podendo ser considerada como a única e/ou principal causa do agravar da situação dos indivíduos, do processo de empobrecimento em expansão[113], a secularização dos bens da Igreja contribuiu para a mesma, porquanto, em consequência da diminuição do poderio económico-social, a esfera religiosa viu a sua intervenção/influência ao nível da gestão da pobreza significativamente reduzida. Em segundo lugar, foi o desnudamento da anterior protecção (da Igreja e dos senhores

[112] Medidas essas com pouca eficácia prática, dado o continuo aumento – um pouco por toda a Europa – das hordas de miseráveis e vagabundos.

[113] Para uma análise das modificações ocorridas na paisagem agrária inglesa (em especial o enclosure) e as respectivas consequências socioeconómicas daí advindas por via do facto de dezenas de milhares de camponeses se encontrarem, dum momento para o outro, sem trabalho, cf. *Bronislaw Geremek* (1986); *Robert Castel* (1995). Em inícios do século XVI a vagabundagem era um problema genérico da Europa. No caso concreto inglês, *William P. Quigley* (1996), estima que cerca de 20% da população se encontrava numa situação de pobreza.

feudais)[114] que, positivamente, levou os poderes públicos a preocuparem-se com a paz pública e, por consequência, a adoptar novas medidas – tanto repressivas, como assistenciais – em relação à pobreza, pois, «se os conventos não tivessem sido suprimidos, a realeza não teria sido obrigada a organizar um sistema de assistência e a caridade conventual, independentemente da imperfeição que a caracterizava, teria sido suficiente; por outro lado, a supressão brusca desses estabelecimentos tornou o estado de miséria do país mais impressionante e perigoso precisamente, porque, abandonou os pobres a si mesmos [...]. A Reforma não aumentou o número de pobres, mas ela produziu os mendigos; a supressão dos conventos não aumentou o grau de pauperismo, mas requereu novas medidas legislativas» (*Émile Chevallier*, 1895: 16; 1889, 1900-b; *Alexis de Tocqueville*, 1835; *Joseph-Marie de Gerando*, 1839-b; *Alexandre Monnier*, 1856: 518-19; *Léon Lallemand*, 1912: 212). Sintetizando, poder-se-á, então, afirmar que as cisões ocorridas no cristianismo ocidental acabariam por contribuir positivamente para a implementação da assistência como «direito»[115].

[114] De acordo com a acepção de *Georges Duby* «o homem inseria-se em grupos, o grupo familiar, o grupo da aldeia, o senhorio, que era um organismo de exacção mas também de segurança social. Quando sobrevinha uma fome, o senhorio abria os seus celeiros para alimentar os pobres. Era o seu dever e ele estava convencido disso. […] Havia um medo da penúria brusca, mas não havia exclusão de uma parte da sociedade atirada para o desespero» (1995: 28; cf. *Herbert Spencer*, 1895: 191; *William P. Quigley*, 1996). Para *Joseph-Marie de Gérando* (1839-b), embora a reforma religiosa tivesse contribuído para o aumento da vagabundagem e da mendicidade e, por consequência, para o reforço da dimensão repressiva, a razão prima deveu-se ao enfraquecimento dos laços de servidão feudal que, ao propugnar o aparecimento de operários livres ou, mais adequadamente, proto-operários (no sentido em que a sua sobrevivência se encontrava unicamente dependente do labor dos seus braços), acabaria por agravar a problemática.

[115] Não descurando o referido no primeiro capítulo relativamente ao elemento político da religião, pensamos ser possível aventar a hipótese de que a influência maior para o assomar e, consequente, implementação das práticas assistenciais em Portugal, se encontra nesse mesmo elemento. Elemento esse que, ao predominar – com variâncias – nos discursos e, por consequência, nas práticas de assistência portuguesas até ao século XIX, evidencia alguma especificidade do caso concreto português. Isto é, estando cientes de que a distribuição e os ritmos dos discursos e práticas modernos não foram uniformes e, muito menos homogéneos no espaço e temporalidade europeias, verifica-se que, contrariamente a outras sociedades ocidentais [onde uma das consequências políticas do surgimento da sociedade secularizada moderna se evidencia por intermédio da diminuição significativa, da importância do elemento político da religião, por um lado, e da regulamentação da vida pública com base numa autoridade transcendente – desteologização do existente, por outro (*Hannah Arendt*, 1953)]; em Portugal o predomínio «incontestado» da autoridade – espiritual e temporal – da Igreja Católica, ao se interpor entre os impactos da modernidade e os fiéis, levou a que o carácter da existência pública e, por consequência, as práticas que lhe estavam subjacentes, continuassem a ser influenciados significativamente pelo predomínio destas duas dimensões até à centúria de oitocentos. Revelador do poderio da Igreja em Portugal, é a afirmação de Voltaire no seu *Dicionário Filosófico*: «se Newton tivesse nascido em Portugal e um dominicano tivesse defendido que a razão inversa do quadrado das distâncias era uma heresia, teriam coberto o cavaleiro Isaac Newton com um *sambenito* num *auto de fé*» (*apud Sánchez Ron*, 1998: 25).

2.1 – Grã-Bretanha: Locus da Génese dos Socorros Públicos

Nas exegeses seguidamente desenvolvidas ir-se-á colocar uma ênfase maior nas medidas adoptadas na Grã-Bretanha, justificando-se a opção com o facto de ter sido aí o locus da génese de um dos primeiros *sistemas* de socorros sob os auspícios governamentais e onde mais se avançou no concernente à responsabilização pública pela problemática da pobreza. O realce justifica-se pelo facto de as medidas adoptadas poderem ser capturadas como as protoformas de um «sistema de gestão de riscos» que, alguns séculos mais tarde, acabaria por desembocar no Estado Providência. Assim sendo, apesar de a partir deste período, como iremos ver, se assistir um pouco por toda a Europa a mutações e reformas significativas quanto à concepção e implementação das políticas assistenciais, o que deve ser assinalado é que, na sequência dos movimentos de Reforma Religiosa, as mesmas ocorreram de forma distinta consoante se tratou de países protestantes ou católicos. Estas nuances são particularmente visíveis em dois aspectos.

Em primeiro lugar, no respeitante à *responsabilização pública* pela problemática, i.e., de um modo genérico, os poderes públicos dos países protestantes assumiram primeiramente e de um modo mais aprofundado ideia de que a sociedade como um todo detinha responsabilidades significativas nesta matéria, enquanto que, nos países de índole católica, apesar de alguns avanços na esfera administrativa no sentido de regulamentar a intervenção sobre a problemática, a secularização das instituições até aí existentes e/ou das que viriam a ser criadas ocorreu com renitências claras, continuando-se a colocar – até muito mais tarde – a ênfase no papel a desempenhar pela Igreja nesta esfera, por um lado, e nas acções da sociedade civil/caridade privada, por outro.

Em segundo lugar, apesar de se poder falar de uma mutação generalizada das representações relativas à vagabundagem/mendicidade, a implementação da dimensão negativa da intervenção, i.e., as medidas repressivas levadas a cabo, ocorreu de forma distinta entre os protestantes e os católicos. Nos primeiros, foram abertamente proclamadas e implementadas, enquanto que nos segundos, com algumas excepções, este tipo de medidas foram refreadas pelo discurso religioso predominante, podendo-se assinalar, no âmbito do programa da Contra-Reforma, os ditames emanados do *Concílio de Trento*. Não obstante advogarem a necessidade de regulamentação da

mendicidade, acabaram por reafirmar o primitivo espírito do cristianismo rejeitando, por conseguinte, de um modo explícito toda e qualquer acção visando a repressão das práticas de mendicidade[116].

Por último, gostaríamos de pontuar o modo como os diferentes grupos populacionais reagiram às reformas implementadas. Segundo *Bronislaw Geremek* (1986), é possível vislumbrar posicionamentos claramente distintos quanto a esta matéria, posicionamentos esses que, em nossa acepção, são um comprovativo do anteriormente enunciado. Assim, por razões de interesse pessoal: (i) as classes mais abastadas (essencialmente nos países protestantes dada a sua maior profusão), opuseram-se com maior ou menor intensidade à implementação da taxa dos pobres; (ii) o clero e as autoridades eclesiásticas (principalmente nos países católicos), por receio de virem a perder o poder até aí exercido, manifestaram continuamente a sua oposição[117] e, até certo ponto, conseguiram retardar a laicização das instituições hospitalares e caritativas. Por sua vez, ao considerarmos a dimensão negativa da intervenção, também a este nível encontrámos reacções sustentadas em distintas atitudes mentais. Isto é, por um lado, o apoio às políticas conexas com a repressão da vagabundagem surgiu maioritariamente dos estratos de maiores recursos e, pontualmente, das autoridades eclesiásticas, sendo, por sua vez rejeitado – velada ou abertamente – pelas camadas populares[118]. No entanto, como já assinalámos, as fronteiras entre vagabundo e mendigo eram muito fluidas, o que implica que, as restrições impostas ao primeiro se alastravam, na maioria dos casos, aos segundo. Logo, no respeitante aos condicionalismos impostos à mendicidade e, em especial, à

[116] Já em 1530, os teólogos da Sorbonne (em resposta a uma solicitação da cidade de Ypres no sentido de saber se a sua política direccionada para os pobres se encontrava de acordo com os dogmas da Igreja), tinham-se pronunciado de modo similar no respeitante ao exercício da caridade. Embora concordando genericamente com as medidas adoptadas, para além de aceitarem a mendicidade quando os recursos fornecidos pelas autoridades se mostrassem insuficientes para o alívio dos pobres, referiam, igualmente, não ser correcto «[…] impedir as pessoas, de acordo com a sua devoção, publicamente ou de outra forma, de dar alguns dos seus bens aos infelizes. Nenhum obstáculo se deve pôr e nenhuma pena ou multa imposta, aos que desejarem exercer as obras de misericórdia» (*apud Léon Lallemand*, 1910: 26); cf. *Bronislaw Geremek* (1986).

[117] Sobre este aspecto em particular, cf., igualmente, *Joseph-Marie de Gérando* (1839-b).

[118] As relações entre os estratos populacionais mais baixos e os mendigos/vagabundos eram, no entanto, marcadas por uma certa ambiguidade, podendo a estima, cumplicidade existente normalmente entre ambos dar lugar, em algumas situações, à agressividade ou rejeição – «[…] aquele que, ao abrigo de uma ilegalidade aceite pela população, cometia crimes à custa desta, o mendigo vagabundo, por exemplo, que roubava e assassinava, tornava-se facilmente objecto de um ódio particular: ele voltara contra os mais desfavorecidos uma ilegalidade que estava integrada em suas condições de existência. Assim, associavam-se aos crimes a glorificação e o anátema; a ajuda efectiva e o medo alternavam-se em relação a essa população movediça, da qual todos se sentiam tão próximos e temerosos de que dela podia nascer o crime» (*Michel Foucault*, 1975-a: 77; cf. *Robert Castel*, 1978: 91).

dádiva de esmolas, assistiu-se, tanto por parte do clero como das elites (estas, principalmente nos países católicos) e dos estratos mais baixos da população, a uma oposição determinante, dado considerarem essas proibições como atentatórias à «[…] humana necessidade não só de demonstrar os sentimentos cristãos da generosidade, da caridade e da compaixão pelo próximo, que a boa solidariedade impõe, como de afirmar, pelas boas obras, a posição material e social» (*Bronislaw Geremek*, 1986: 211; cf. 1999).

As medidas levadas a cabo por Henrique VIII, na Grã-Bretanha[119], a partir do terceiro decénio do século XVI devem ser entendidas no âmbito do quadro anteriormente traçado[120]. Dividindo os pobres em duas categorias, em 1531 foi promulgada uma lei que, pela sua natureza, evidencia o agravamento das medidas repressivas enunciadas supra[121]. Considerando a inactividade como a «mãe e a raiz de todos os vícios» e face ao aumento significativo da vagabundagem, os indivíduos válidos (*able-bodied*), i.e., os *pobres não merecedores*, encontrados a mendigar fora da sua localidade[122], deveriam ser «chicoteados até sangrarem» e, de seguida, banidos, devendo os mesmos comprometer-se sob juramento a regressar ao local onde tivessem residido nos últimos três anos e/ou à sua terra natal[123] onde deveriam sobreviver por via de um trabalho honesto[124]. Primeira consequência, a problemática, que assumia

[119] Para uma análise dos debates correlatos com as possíveis géneses das reformas quinhentistas da caridade e da panóplia de medidas desencadeadas a este respeito pelas autoridades municipais em algumas cidades europeias durante este período, designadamente Paris, Veneza e Ypres, entre outras, cf. *Bronislaw Geremek* (1986).

[120] Para o campeamento das mesmas, socorremo-nos, quando não forem referidas outras fontes, dos contributos de *William Senior et all* (1834), *Émile Chevallier* (1895), *Léon Lallemand* (1910) e *William P. Quigley* (1996).

[121] *Bronislaw Geremek*, referindo-se a um conjunto de posturas municipais surgidas em inícios do século XVI, salienta as conexões existentes entre o recrudescimento das disposições repressivas para com os pobres válidos e as conjunturas económicas depressivas: «durante a crise de 1504-08, as paróquias recusaram-se a assistir os pobres capazes de trabalhar, forçando-os a abandonar as suas aldeias. Quando sobrevieram as más colheitas de 1513-15, as cidades mostraram-se implacáveis para com os indigentes expulsando os mendigos e condenando os vagabundos ao suplício do açoite» (1986: 150; 187).

[122] A Espanha foi um dos raros países europeus onde a proibição de mendigar não foi decretada pelo poder régio durante o século XVI (*Bronislaw Geremek*, 1986). Isto, de modo algum significa que, tanto durante este período, como nos séculos seguintes (tal como em períodos anteriores) não tivessem surgido posturas municipais visando a regulamentação da mesma; relativamente ao caso espanhol cf., entre outros, *William Brodman* (1998).

[123] O recâmbio para as origens já era uma ideia antiga, encontrando-se a sua presença já na «doutrina medieval da pobreza», no entanto, a sua efectivação concreta só se iniciaria na Europa tardomedieval (*Bronislaw Geremek*, 1986).

[124] *Robert Castel* (2000) assinala as mediações contraditórias a que a experiência dos indivíduos estava sujeita. No mesmo processo em que, devido à escassez de trabalho, se viam obrigados a uma radical mobilidade ocupacional e/ou geográfica que, em muitas situações, acabava por propugnar a desterritorialização do próprio individuo, os actos legislativos reguladores das suas vidas quartavam essa mesma mobilidade, i.e., a «sua destituição decorria, frequentemente, do facto de não se

proporções nacionais e, por isso mesmo, deveria ser trabalhada em termos globais, era fragmentada, espartilhada. Em segundo lugar, com o intuito de evitar a circulação dos riscos intentava-se a sua fixação no seu *locus* originário. Localmente, a solução para o problema passava pela sua deslocalização para um outro espaço, ou seja, procurava-se realizar a «purificação da comunidade» por via da rejeição da população flutuante (*Michel Foucault*, 1975-c). Sem ser resolvido, o problema deixava de «existir» a partir do momento em que ao se afastar se tornava invisível. Só que, paradoxalmente, num movimento de refluxo, ele tornava-se novamente visível e, por isso, presente com o regresso dos naturais, igualmente, expulsos de outros espaços.

Por sua vez, numa vertente inovadora de secularização dos socorros públicos, a lei prescrevia, igualmente, o alívio – no quadro das relações de vizinhança – dos indivíduos incapazes de assegurar a sua existência pelo trabalho (os pobres idosos e/ou os impotentes – aqueles que se encontravam totalmente desamparados), ou seja, só estes, dado serem *pobres merecedores*, deveriam ser assistidos. Quanto à prática da mendicidade, esta, no caso dos últimos, apesar de não proibida, passou a ser alvo de uma regulação específica, só sendo permitida quando previamente autorizada e delimitada geograficamente por via judicial[125]; caso os indivíduos fossem encontrados sem este licenciamento e/ou fora dos limites legalmente estipulados, seriam «detidos durante dois dias e duas noites a pão e água». Apesar dos avanços, a experiência concreta viria a demonstrar a insuficiência deste acto legislativo e a necessidade da sua revisão.

---

encontrarem a trabalhar, ou devido à obtenção de trabalhos de tal modo inseguros e mal pagos que não asseguravam os recursos necessários à sobrevivência. Logo, eles viam-se coagidos a ir à procura de emprego. […] Mas esta mobilidade estava-lhes duplamente vedada: por intermédio da organização do trabalho, dominada por um sistema rígido de corporações que marginalizava o trabalho "livre" e a única posse que os mesmos detinham, i.e., a venda da sua força de trabalho no mercado; e por via de legislação penal que, ao procurar fixar este poder a um determinado local e ao suprimir a vida errante, transformava o pobre desenraizado num criminoso» (2000: 521).

[125] Relativamente aos séculos XVI e XVII, *Léon Lallemand* (1910), apresenta um vasto leque de exemplos relativos a distintas localidades/países onde a prática da mendicidade passou a ser regulamentada de modo similar ao enunciado supra. Dá-nos, igualmente, conta das características que, de um modo genérico, perpassavam as cartas de licenciamento para a mendicidade: «um infeliz poderia obter uma autorização se ele fosse do país [localidade] onde se encontrava; se o seu estado de saúde, as suas fraquezas o impedissem de prover à sua subsistência por intermédio do trabalho. A autorização concedida era pessoal; frequentemente, só era válida para algumas horas do dia. O mendigo não poderia, a qualquer título, abandonar a região especificada; habitualmente, as suas roupas possuíam símbolos que o identificavam» (1910: 166). Se apreendida como marca distintiva, será correcta a asserção de que a carta de licenciamento se consubstanciou – num período de predomínio dos desenraizados migrantes – como um meio, simultaneamente, condicionador da mobilidade incontrolada dos indivíduos e facilitador da identificação dos pobres domiciliados a quem a prática era permitida.

Em 1536 viriam, então, a ser adoptadas novas medidas com o intuito de organizar as respostas à problemática da pobreza, designadamente a responsabilização subsidiária[126] das paróquias e dos condados pelo alívio dos *seus* pobres (impotentes, coxos, inválidos, doentes e infectados), de modo a que pudessem sobreviver sem necessidade de mendigar[127]. Destacámos *seus* pobres, visto que, contrariamente ao diploma anterior, o acto de 1536, ao estabelecer uma distinção entre autóctones e forasteiros, acabou por restringir os socorros aos primeiros. Os socorros a serem prestados aos pobres incapazes, destinavam-se, única e simplesmente, aos naturais e/ou residentes (há pelo menos três anos) na paróquia. Quanto aos de outras localidades, aos «estrangeiros» desenraizados, esses não eram bem vindos chegando, mesmo, a serem escorraçados. A partir deste momento, para além da categorização e selecção dos indivíduos de modo a torná-los (ou não) elegíveis, uma outra preocupação passa a constituir-se como uma marca da prestação dos socorros, designadamente organização dos mesmos numa base territorializada. Esta deslocação

[126] A intervenção só deveria ocorrer nos casos em que a família se mostrasse incapaz de cumprir essa tarefa.

[127] De acordo com *Bronislaw Geremek* (1986), disposições semelhantes de responsabilização local, já tinham sido impostas a várias cidades dos Países Baixos, por via da pragmática do Imperador Carlos V promulgada em 1530-31. No caso da França, deve ser feita referência, entre outros, ao édito publicado em 1547, por Henrique II, que, com o intuito de regulamentar a alimentação e sustento dos pobres da cidade e arrabaldes de Paris, pode ser encarado como o código geral da assistência pública em Paris. Visando a reorganização/racionalização dos socorros públicos, o assinalar desta lei justifica-se, dado a mesma, para além de expressar a responsabilização local do socorro (sendo imposta uma taxa aos habitantes da cidade), patentear de um modo clarividente e preciso a classificação dos pobres e as respectivas políticas a adoptar. Procurando justificar as determinações, o preambulo remete para as desordens e inconvenientes advindos do facto de Paris se deparar com um afluxo continuamente crescente de pobres mendigos de todos os pontos do reino e de como o mesmo, a par com a distribuição indiscriminada de esmolas, conduzia a que os «verdadeiros pobres dignos de esmola» se vissem despojados das mesmas. Visando resolver este problema são, então, apresentadas três categorias de indivíduos para os quais são estipuladas medidas distintas: (i) os *mendigos válidos e fortes*, quer fossem homens ou mulheres, deveriam ser inseridos em trabalhos públicos a serem levados a cabo em diferentes locais da cidade, passando a esmola particular a constituir um delito e a ser proibida a mendicidade em todos os lugares públicos (caso se dedicassem a esta actividade, as crianças seriam vergastadas, as mulheres chicoteadas e os homens enviados para as galeras); (ii) os *pobres doentes, inválidos e impotentes*, que não possuíssem nenhum meio de ganhar a sua vida nem um qualquer espaço onde se alojar, deveriam ser recolhidos nos hospitais, sendo alimentados, socorridos e sustentados às expensas destas e/ou doutras instituições; (iii) os *pobres doentes e inválidos*, sem meios de subsistência ou, se trabalhassem, mesmo assim não ganhassem o suficiente para se sustentar (famílias extensas, viúvas com filhos a cargo), mas que possuíssem uma habitação ou um qualquer lugar onde se recolher, deveriam ser registados, alimentados, socorridos e sustentados por intermédio das esmolas dos paroquianos do seu local de residência ou, no caso de paróquias pobres, por via das receitas dos donativos arrecadados em paróquias circunvizinhas mais abastadas (cf. *François-André Isambert et all*, 1828). Um pouco mais tardiamente (a partir da segunda metade do século XVI – ordenança de Moulins), esta imposição viria a ser alargada a outras cidades e, em 1586, uma ordenança de Henrique III (Fontainebleau), impunha a todas as cidades do reino a obrigação de proverem à alimentação e sustentação dos seus pobres, tanto por via da distribuição de dinheiro e esmolas (inválidos), como através de ateliers e obras públicas (válidos). Para o caso da França, cf., igualmente, *G. de Chamborant* (1842); *Alexandre Monnier* (1856); *Jules Siegfried* (1877); *Émile Levasseur* (1892); *Louis Rivière* (1902); *Léon Lallemand* (1910).

é facilmente perceptível a partir do momento em que nos damos conta da associação taxativa que, por norma, era estabelecida entre *vagabundagem* e inexistência de *domicílio*, ou seja, se o objectivo era o controlo da primeira, a resposta teria necessariamente de passar pela fixação do segundo que, em última análise, passa a consubstanciar-se como um critério de máxima importância para o acesso (ou exclusão) aos socorros.

Em última instância, a interdição da mendicidade contribuiu positivamente para a organização dos socorros domiciliários, visto a observância desta proibição exigir o sustento daqueles que encontravam na mesma a única forma de sobreviver (*Bronislaw Geremek*, 1986). O que não invalida que essa exigência acabasse por esbarrar na impotência das autoridades ante a concretização desse objectivo. As esmolas facultativas, mas incentivadas (pelo cura ou vigário da paróquia), deveriam, então, ser periodicamente recolhidas numa «caixa comum» e, posteriormente, distribuídas por funcionários locais, passando a caridade particular directa aos vagabundos a ser proibida (sob multa de 20 schillings)[128]. Quanto aos filhos destes, deveriam ser colocados como aprendizes ou serviçais. No respeitante aos válidos (*valiant beggars/mendigos robustos*)[129], a questão a ser respondida era de saber como fazer com que os mesmos trabalhassem de modo a transformá-los em mão-de-obra útil? Na resposta à mesma surge uma «nova solução» que se viria a constituir daqui em diante como a panaceia para o problema em análise – o «*trabalho*» *forçado*[130]; os oficiais locais passam a ser compelidos por lei a mantê-los ocupados na esfera do trabalho, o que indicia, por um lado, uma das primeiras tentativas de responsabilização pública pelo fornecimento de trabalho e, por outro, o reconhecimento da possibilidade de existirem indivíduos capazes para o trabalho, mas, simultaneamente, incapazes de o obterem (*William Quigley*, 1996)[131]. A

[128] Para inúmeros exemplos de diplomas contendo este tipo de proibição e consequentes multas, cf. *Léon Lallemand* (1910).

[129] Na análise que faz da legislação relativa a Augsburgo, *Bronislaw Geremek* (1986) faz uma interpretação mais restrita, levantando a hipótese de o termo *starke bettler* (mendigo forte) remeter, não para todo e qualquer mendigo válido, mas, somente para os mendigos profissionais.

[130] Embora em períodos anteriores já houvesse resquícios pontuais do mesmo, é a partir do século XVI que o não-trabalho começa ser cada vez mais encarado como crime e o «princípio do trabalho obrigatório» se vai concretizar como elemento característico dos «programas sociais de extermínio da mendicidade da cena urbana (*Bronislaw* Geremek,1986: 218; cf. 1999).

[131] Quanto à segunda dimensão, a mesma deve ser aceite com significativas reservas. Apesar de retrospectivamente ser perfeitamente claro que a «[…] situação do vagabundo representava menos um estado *sui generis* do que o limite extremo de um processo de insegurança crescente» adstrito à esfera do trabalho (*Robert Castel*, 2000: 524), a assimilação estrita existente entre «mendigo válido» e «vagabundo» condicionava significativamente essa leitura. O reconhecimento da impossibilidade de

dimensão repressiva – revelando, simultaneamente, a gravidade do problema e a determinação no seu combate – mantinha-se presente por via das punições corporais (flagelações públicas), determinando-se, para aqueles que fossem encontrados a mendigar, o chicote pelo primeiro delito, o corte da orelha direita para o segundo e o enforcamento no caso de terceira reincidência[132].

---

arranjar emprego (justificação que, a maioria dos indivíduos, apresentava para a ociosidade e, por consequência, a situação de pobreza) exigiria, antes de mais, o estabelecimento de distinções claras entre um e outro, distinções essas, pouco significativas neste período. Noutros termos, esse reconhecimento teria necessariamente de pressupor a diferenciação entre o mendigo válido por *necessidade* e o mendigo válido por *vontade*, enquadrando a vagabundagem somente o último. Um exemplo onde este ponto de vista se encontrava, até certo ponto, presente é-nos fornecido por uma proposta de um orador do conselho municipal de Ruão (1542), defendendo a aplicação de medidas distintas para os pobres que não queriam trabalhar (expulsão da cidade) e os que não conseguiam arranjar trabalho (inserção nos trabalhos públicos) (*Bronislaw Geremek*, 1986: 192); devendo, igualmente, salientar-se que *Domingo de Soto* apontava como uma das possíveis causas da pobreza a inexistência de trabalho. Mas, o que interessa salientar é, por um lado, a parca representatividade deste tipo de perspectivas e, por outro, que a equiparação referida e as, consequentes, punições associadas à mesma, pressupunham – erradamente – a responsabilização dos indivíduos pela situação em que se encontravam, porquanto, se «[…] qualquer punição só deve sancionar as transgressões responsáveis, ela só pode aplicar-se a um sujeito que não é obrigado a cometer um delito pelo qual é susceptível de ser condenado. Se a miséria, que equivale a um destino, lança o vagabundo nas estradas e obriga o miserável sem trabalho a mendigar, de que direito poder-se-á sancioná-lo?» (*Robert Castel*, 1978: 40).

[132] Em 1547, já sob o reinado de Eduardo VI, viriam a ser promulgadas medidas de tal modo severas no que toca à mendicidade e à obrigatoriedade do trabalho (forçado) para os mendigos válidos que, por isso mesmo, acabariam por ter uma vigência breve sem que chegassem a ser verdadeiramente aplicadas: sendo qualificado como um inútil social, «todo o homem reconhecido culpado de vagabundagem [bastando para tal que estivesse três dias sem trabalhar], deveria ser marcado [no ombro] por ferro quente [com a letra V] e adjudicado como escravo por dois anos àquele que o houvesse denunciado; durante essa servidão ele não deveria receber, como alimentação, mais do que pão e água; caso se ausentasse da casa do seu mestre por um período superior a quinze dias, seria novamente marcado e condenado à escravatura perpétua; caso fugisse, quando fosse encontrado, seria enforcado» (*Émile Chevallier*, 1895: 20; cf. *Alexandre Monnier*, 1856: 322). De notar que, tanto a pena do ferrete em lugar visível, como a mutilação de uma ou, mesmo, das duas orelhas, embora pudessem funcionar como elemento dissuasor da prática da mendicidade e/ou da vagabundagem, tinham como objectivo último a fácil identificação dos indivíduos reincidentes nesse tipo de práticas. Reincidência essa que, última instância, conduziria à morte – pena efectivamente aplicada durante o reinado de Henrique VIII [12 000 vagabundos; segundo *Léon Lallemand* (1910), o seu número ascendeu a 72 000] e de Isabel I (400 por ano, o que dá um total de cerca de 18 000 vagabundos) (*Alexandre Vexliard*, *apud Robert Castel*, 1995). A questão da semiótica da identificação (da qual existem indícios na Europa desde finais do século XIV) vir-se-ia, posteriormente, a alastrar a outras categorias de pobres. Assim, em finais do século XVII, com o intuito, explicito, de distinguir o pobre merecedor do não merecedor, mas, simultaneamente, implícito, de associar à pobreza uma marca de infâmia (visto a publicitação da condição de pobre se consubstanciar, desde logo, como um meio de estigmatização), um estatuto de 1697 viria a formalizar uma prática já seguida em várias cidades, determinando que todo aquele que recebesse socorros (bem como os seus familiares) deveria usar de modo visível um distintivo de identificação especial (com a letra P gravada, seguida da inicial relativa à sua paróquia); em caso de recusa, perderia o direito aos socorros, seria institucionalizado, chicoteado e condenado a trabalhos forçados durante três meses (*Joseph Townsend*, 1786; *William Senior et all*, 1834; *Steve Hindle*, 2004). Também em França, por exemplo em Ruão (meados do século XVI) e em Paris, durante a segunda metade do século XVII, os indivíduos certificados para esmola tinham de se identificar com o que ficou conhecido como a «marca do bureau». A mesma consistia numa cruz de pano vermelha e amarela que os mesmos deviam colocar no ombro direito a fim de serem reconhecidos; para vários exemplos relativos ao caso francês, cf. *Code de L'Hôpital-Général de Paris* (1786).

A preocupação do poder régio em instituir um fundo público de socorros, já vislumbrável nas iniciativas levadas a cabo por Henrique VIII, torna-se mais clara no reinado do seu filho Eduardo VI (1547-1553) com o surgimento, em 1551, dos *colectores de esmolas* (dois por paróquia). Assim, as esmolas, anteriormente exortadas [133], passam a assumir um carácter de obrigatoriedade, devendo os paroquianos, no início de cada ano, informar os colectores da soma que os mesmos se comprometiam a dar semanalmente para o alívio dos pobres. Paralelamente, demandava-se o arrolamento dos pobres, devendo, para isso, ser mantido um livro de registos onde deveriam ser inscritos os nomes de todos os chefes de família e dos pobres habilitados para o socorro. Pela primeira vez, um diploma régio instituía a caridade compulsória, o que não significou uma eficácia imediata (tanto deste, como de outros diplomas que se lhe seguiram), dado os paroquianos, apesar das exortações e das censuras da Igreja, se mostrarem reticentes[134] em confiar as suas dádivas aos colectores de esmolas (*William Senior et all*, 1834).

Já em pleno século XVI (período marcado pelo aumento significativo da população e por crises várias conducentes ao acréscimo dos desenraizados e pobres)[135], a Rainha Isabel I (1558-1603) viria a promulgar, em 1563, o *Estatuto dos Artesãos*. Visando a regulação/controlo das condições de trabalho assalariado, como princípio base deste acto legislativo emerge a obrigatoriedade de todo indivíduo, desde a mais tenra idade, se encontrar inserido num qualquer serviço. Os Juízes de Paz passaram a deter autoridade sobre o estabelecimento de contratos, a sua duração e o cumprimento dos mesmos, bem como sobre os salários a serem pagos. A mobilidade dos trabalhadores encontrando-se, igualmente, sobre a sua alçada, foi de

[133] Curiosamente, no primeiro Estatuto deste rei (1547), o encorajamento para a dádiva de esmolas sustentava-se na dimensão mística da miséria, indiciando que, apesar da inflexão nas representações sobre a mesma e das modificações nas relações entre o poder régio e a Igreja, a apreensão da caridade em interconexão com os valores cristãos ainda detinha (e continuaria a deter) a sua importância: «o Estatuto ordenava, igualmente, ao cura de cada paróquia que, todos os domingos após a leitura dos evangelhos, exortasse os seus paroquianos relembrando-lhes o dever da caridade Cristã no alivio daqueles que, sendo seus irmãos em Cristo, *nascidos na mesma paróquia* necessitavam da sua ajuda» (*William Senior et all*, 1834: PL.11).

[134] Podendo este comportamento ser, até certo ponto, apreendido como um relativo falhanço dos comportamentos induzidos pela máxima do «*Deus arithméticus*», no sentido de a acção caritativa terrena vir a ser recompensada no mundo do além; sobre este aspecto, cf. *Hermínio Martins* (2003).

[135] Durante o reinado de Isabel I, a Inglaterra «[…] encontrava-se inundada por uma população parasita e turbulenta, cuja presença constituía um perigo permanente; a vagabundagem expandiu-se e os meios de repressão violentos, empregues pelos oficiais reais ou locais, não se mostraram capazes de a suprimir; também a miséria, da qual a mendicidade é, frequentemente, a expressão, era grande, […] transformando-se numa ferida profunda constantemente a sangrar» (*Émile Chevallier*, 1895: 19). Para uma referência ao processo de empobrecimento que, de um modo genérico, caracterizou a Europa ao longo do século XVI, cf. *Bronislaw Geremek* (1986).

tal modo restringida que, para abandonar a comunidade de residência e/ou nascimento, os indivíduos tinham de se fazer acompanhar de um documento que os autorizasse a tal – a inexistência do mesmo implicava a equiparação, automática, à vagabundagem. Mais uma vez, por via da localização dos indivíduos, se buscava minorar os malefícios provenientes da vida errante e os encargos que a mesma acarretava para as paróquias por onde vadiavam.

Durante o longo reinado de Isabel I, outros diplomas foram surgindo com o intuito de regular a pobreza. Assim, ainda em 1563, visando o reforço e a implementação eficaz da recolha obrigatória de esmolas, é atribuído, aos Juízes de Paz, o poder para recolherem os fundos necessários aos socorros dos pobres. Embora *Émile Chevallier* (1895), refira o diploma de 1551, como sendo o primeiro a prever, caso os paroquianos se recusassem a contribuir, a aplicação de uma taxa de acordo com os seus recursos. Outras fontes por nós consultadas, indiciam, no entanto, ter sido somente a partir de 1563 que os magistrados passaram a deter o poder para determinar uma taxa a ser paga por aqueles que obstinadamente se recusavam a participar semanalmente no alívio dos pobres: caso eles continuassem a declinar o pagamento determinado, «[…] o juiz deveria, na sequência da reclamação dos fabriqueiros [churchwardens], mandar para a prisão, a dita obstinada pessoa, até que ele pague a soma assim taxada, bem com os débitos atrasados» (*William Senior et all*, 1834: PL.15; cf. *Joseph-Marie de Gérando*, 1839-b; *Léon Lallemand*, 1912).

Mais uma vez, no entanto, os intentos deste diploma ficaram aquém do desejado, tanto no respeitante à constituição de um fundo público de socorros, como relativamente ao controlo do aumento da vagabundagem e da pobreza[136], pois, «a fome era mais forte do que o medo dos suplícios» (*Alexandre Monnier*, 1856: 521). Como consequência, um Estatuto de 1572, com o intuito de extirpar o mal em alastramento, viria a agravar as penas a serem aplicadas aos «inimigos do bem comum»[137] e a reafirmar a proibição das esmolas privadas, bem como a defender a

[136] Em 1572, o quadro representativo da Inglaterra não era nada positivo quanto à segunda dimensão enunciada, «[…] todas as partes deste reino de Inglaterra e Gales são presentemente importunadas em demasia por velhacos, vagabundos e mendigos robustos, daí decorrendo que, diariamente, ocorrem no mesmo reino assassinatos horríveis, roubos, e outras enormes afrontas, para o desgosto de Deus Todo-poderoso e para grande prejuízo do bem comum»(*William Senior et all*, 1834: PL.17).

[137] Remetendo para os velhacos, vagabundos e os mendigos robustos, nestas categorias era incluído de um modo nebuloso todo e qualquer indivíduo «[…] de corpo inteiro e forte, capaz de trabalhar, que não possuísse terra ou senhor, nem praticasse qualquer comércio legal, arte, ou profissão; e todo o trabalhador comum, de corpo capaz, que vadiasse e se recusasse a trabalhar por salários razoáveis como é geralmente determinado» (*William Senior et all*, 1834: PL.19).

necessidade de os mesmos serem coagidos para o trabalho. Quanto aos pobres inválidos, explicitando de um modo clarividente a opção por um aprofundamento de respostas dicotómicas, para estes previa-se (para além da realização de inquéritos e, consequente, registo de todos os «velhos, pobres, impotentes e pessoas decadentes» dependentes das esmolas)[138], pela primeira vez, a institucionalização, devendo ser construídas «habitações convenientes e lugares permanentes» para os acolher, de modo a que não mais mendigassem de modo errante[139], ou seja, a partir deste momento, também para estes a mendicidade passou a ser interdita. Os Juízes de Paz ficariam encarregues da instalação dos mesmos, bem como da determinação dos montantes semanais necessários à sua manutenção, montantes esses, a serem suportados por uma taxa compulsória aplicada a todos os residentes de acordo com as suas posses. Por outras palavras, sinal de um importante passo no sentido da responsabilização societal pela problemática da pobreza, a lei de 1572 viria a instituir, pela primeira vez, um verdadeiro imposto a favor dos pobres[140], designadamente a *compulsory local poor law tax*, passo esse que, em última análise, acabaria por contribuir, em definitivo, para a progressiva trasladação da responsabilização das esferas eclesiástica, privada e voluntária para as esferas civil, pública e obrigatória.

Três anos mais tarde (1575), denunciando uma modificação na concepção das políticas destinadas aos pobres ou, mais precisamente, aos vagabundos, é reafirmada e aprofundada a ideia já presente em actos anteriores por via da determinação de, nos

[138] Para outros exemplos da preocupação com o arrolamento dos «pobres verdadeiramente meritórios», cf. *Bronislaw Geremek* (1986).

[139] Esta medida é passível de uma interpretação dupla. Pode patentear uma preocupação autêntica por parte do poder régio para com as condições concretas experimentadas pelos pobres inválidos, devendo nesse sentido, ser encarada como uma tentativa de melhorar essas mesmas condições. Mas, a questão torna-se mais complexa, quando nos damos conta de que a institucionalização deixa de ser uma opção do indivíduo para passar a ser algo imposto por lei, ou seja, o indivíduo não tinha possibilidade de escolha, via-se obrigado ao internamento, a ser um hospede involuntário e, caso não o acatasse, as penas previstas eram de uma severidade similar às aplicadas aos pobres válidos: «se alguma, das ditas pessoas pobres recusar a graça de instalação nos lugares permanentes e partir mendigando, então, a dita pessoa é considerada culpada, sendo responsabilizada como um velhaco ou um vagabundo e, por isso, sofrer as penas aplicadas aos mesmos num primeiro grau de punição; e se ela for considerada culpada uma segunda vez, deve ser considerada um velhaco ou vagabundo e sofrer as penas destinadas aos mesmos em último grau (i.e., sofrer a morte como um criminoso). E se alguma das ditas pessoas velhas e impotentes, não se encontra tão doente, imperfeito ou impotente que a impeça de exercer um qualquer trabalho, deve ser escolhida para o trabalho pelo overseer do seu lugar, se recusar deve ser presa ao tronco e chicoteada…» (*William Senior et all*, 1834: PL.22). Face ao exposto, embora não descurando a primeira dimensão, somos de opinião de que, também neste caso, a medida, sinalizando um claro desfasamento entre as representações e as condições socioeconómicas, evidencia primordialmente, não a preocupação referida anteriormente, mas, antes, um desassossego face à problemática da mendicidade errante e uma vontade de a conter, restringir, controlar.

[140] Um imposto deste tipo, com carácter de obrigatoriedade, já existia em Londres desde 1547 (*Bronislaw Geremek*, 1986).

distintos condados, serem construídas instituições disciplinares – *houses of correction/bridewell*[141] – que deveriam possuir, simultaneamente, uma vocação dupla, i.e., servir para a punição dos vagabundos e o alívio dos pobres (*Joseph-Marie de Gérando*, 1839-b; *Émile Chevallier*, 1895; *Léon Lallemand*, 1910; *Michel Foucault*, 1972-b). No entanto, em termos concretos, pouco se avançou ao nível da concretização desta ideia.

Uma crise económica ocorrida em finais dos anos 90 acabaria por conduzir (1597-98) a um reforço da recolha de fundos para o alívio dos pobres, sendo os juízes de paz dotados de novos poderes para execução desta tarefa. A legislação emanada nesta data reveste-se de alguma importância na medida em que propugnando a codificação de distintas experiências locais, permitiu erigir em doutrina oficial a responsabilização local pelo alívio dos pobres. Paralelamente, uma outra novidade deve ser assinalada ao nível da organização, nomeadamente a criação do cargo de *inspector dos pobres* (*overseer of the poor*) em todas as paróquias com fito de, por um lado, apreender de modo mais adequado a situação concreta dos indivíduos e, por outro, proceder a uma melhoria/racionalização na distribuição dos socorros[142]. Escolhidos entre os notáveis da paróquia, em conjugação com os representantes locais, incumbia-lhes a tarefa de «[...] colocar os filhos dos pobres como aprendizes, organizar o emprego para os desocupados, [...] e assegurar os sustentos dos inválidos; para estes, deviam as comissões mandar construir hospitais e asilos» (*Bronislaw Geremek*, 1986: 181)[143].

Ao até agora enunciado, acresce mencionar que a elegibilidade para o sustento por parte deste grupo de pobres (tanto neste como em outros estatutos), não se encontrava unicamente dependente do critério de incapacidade para o trabalho. Paralelamente, a atribuição (ou não) dos socorros encontrava-se associada a outros

[141] *Léon Lallemand* estabelece uma distinção entre ambas: as segundas eram pequenas casas de reclusão existentes em quase todos os condados; quanto às primeiras, embora destinadas ao enclausuramento das pessoas sem trabalho ou vagabundos, podiam, também, ser utilizadas como asilos para os velhos e «escolas de formação» para os jovens (1910: 238-239). Ainda no respeitante às primeiras, dever-se-á referir que a sua instituição data de 1557, ano em que na cidade de Londres foi instalado um asilo para encerramento de todos os vagabundos numa antiga residência de Henrique VIII denominada St. Bridget's Well, nomenclatura, posteriormente, simplificada para Bridewell (*Bonislaw Geremek*, 1986).

[142] Apesar de *Émile Chevallier* (1895) indicar o surgimento dos mesmos no estatuto de 1572, a maioria das fontes por nós consultadas remete para a legislação de finais do século XVI.

[143] Quanto às penas estipuladas, dever-se-á fazer referência à introdução da *deportação para as colónias* (*Léon Lallemand*, 1910). Embora já estivesse prevista desde 1562, a partir daqui a «transferência para fora do espaço social» seria uma medida profusamente aplicada, especialmente aos considerados «incorrigíveis», mas, também às crianças e jovens com o intuito de fornecer mão-de-obra para as terras recém-descobertas, bem como às raparigas com fito de fornecer esposas aos colonos.

critérios morais que se traduziam em deveres a serem realizados pelos pobres. Pois, para serem considerados pobres merecedores, para além da incapacidade para o trabalho, era, igualmente, necessário demonstrarem a sua religiosidade (participação na missa), humildade/gratidão, vontade de trabalhar (de acordo com as suas capacidades), adopção de um modo de vida sóbrio/frugal, entre outros. Explicitando, apesar de à partida a incapacidade e a situação material se consubstanciarem como critérios de ilegibilidade, o não cumprimento dos preceitos morais poderia conduzir (e, na maioria dos casos, assim acontecia) ao posterior cancelamento dos socorros. Situação essa, reveladora do poder discricionário detido pelos inspectores dos pobres quanto à atribuição dos socorros com base na conduta moral/económica, no mérito do pobre[144].

Por fim, cabe fazer referência ao *Estatuto de 1601* ou, como também ficou conhecido, *Estatuto da Antiga Lei dos Pobres*, onde viriam a ser reunidos e consolidados os esparsos actos legislativos até aí promulgados no tocante à problemáticas da pobreza/vagabundagem. A sua importância foi tal que, com algumas alterações/complementos pontuais [145] , vir-se-ia a constituir como o pilar regulamentador de toda a política inglesa relativa aos pobres por mais de dois séculos até à sua revisão, em 1834, por via do *Poor Law Amendment Act*[146]. Podendo ser considerado (em conjugação com a lei de 1572) como um dos marcos primos onde o

[144] Neste sentido caminha a asserção de *Robert Castel* quando afirma que, ao longo do Antigo Regime, «a hierarquia paroquial, com o pároco e os seus auxiliares, devotos caridosos e damas de caridade, constitui uma rede de controle para a qual o acesso à assistência se mede pelo mérito» (1978: 64).

[145] De um modo muito sinóptico, podemos enunciar: (i) em 1662, o muito criticado *Settlement Act* fixou o domicílio dos socorros, por via do qual todo o indivíduo chegado a uma nova localidade poderia (no prazo de 40 dias), ser reenviado para o seu local de origem se não conseguisse provar a posse dos recursos necessários à sua sobrevivência, i.e., quartando por completo a liberdade, «permitia o reenvio, não somente das pessoas cuja indigência era um estado presente, mas também daqueles que ameaçavam poder um dia vir a tornar-se um encargo para a paróquia, ou seja, todos aqueles que não possuíssem alguma propriedade» (*Émile Chevallier*, 1895: 31; cf. *Alexis de Tocqueville*, 1835); (ii) em 1782, o *Gilbert's Act* viria a alterar alguns dos princípios da lei isabelina, nomeadamente no respeitante aos pobres válidos que, com presente acto, passaram a poder ser socorridos monetariamente por intermédio de um «complemento do salário» (allowance) que cobriria a diferença entre os salários dos indivíduos e o considerado/presumido como mínimo necessário à sobrevivência; (iii) se no diploma anterior, já era visível alguma preocupação com os pobres trabalhadores e, por consequência, o reconhecimento da possibilidade da existência de situações de pobreza devido à falta de trabalho, em 1795, o *Speenhamland System* viria a explicitar essas ideias de um modo mais manifesto ao eliminar as clausulas restritivas da mobilidade estipuladas em 1662 e ao generalizar e formalizar a prestação de socorros aos pobres válidos. Para uma análise mais aprofundada destas questões, cf. *Joseph-Marie de Gérando* (1839-b); *Émile Chevallier* (1895); *Léon Lallemand* (1912); *William Quigley* (1996).

[146] Acto para a Reforma e Melhor Administração das Leis Respeitantes aos Pobres em Inglaterra e no País de Gales.

princípio da responsabilidade pública é estabelecido de um modo claro e firme[147], no mesmo é possível de discernir três categorias de indivíduos ou, melhor, três grupos alvo para os quais o diploma determinava medidas específicas. Por um lado encontramos as *crianças pobres*, especialmente as abandonadas, mas também aquelas cujos pais demonstravam incapacidade na sustentação das mesmas. Para estas preconizava-se o trabalho em regime de aprendizagem (no caso dos rapazes até aos 24 anos e das meninas até casarem ou até perfazerem 21 anos)[148], bem como a construção de habitações que as recolhessem. Quanto aos *pobres inválidos*, designadamente os aleijados, impotentes, velhos cegos, bem como outros que, sendo pobres, se encontrassem incapacitados para o trabalho, o diploma prescrevia, subsidiariamente[149], o seu alívio por via de socorros domiciliários (*outdoor relief*), não só, mas também monetários e a construção de instituições de acolhimento. Por último, para os *pobres válidos* (toda a pessoa, casada ou solteira, sem meios de sustento e/ou que não desempenhasse oficio algum visando a sua subsistência), para a indigência «voluntária», passa a ser proibido todo o socorro que fosse além da oferta de trabalho[150], ou seja, preconizava-se a assistência por via da esfera do trabalho e, em caso de recusa, a prisão ou a *house of correction*[151]. Segundo *Pierre Rosanvallon*

[147] O referido não nos deve fazer esquecer os hiatos que, desde sempre, existiram e continuam a existir entre a *law in books* e a *law in action*, pois, apesar de a lei ter subjacente um dever público – localizado, dada a exigência de domiciliação – para com os pobres, na passagem da teoria à prática a questão tornava-se mais complexa dado os indivíduos não possuírem as capacidades/meios e, quiçá, o direito que promulgasse a efectivação concreta desse dever.

[148] Apesar de em muitas situações se denotar a resistência dos parentes à implementação desta medida, as possibilidades de se lhe oporem eram diminutas, visto a sua recusa em colocar os filhos em aprendizado poder ser sancionada com cancelamento dos socorros. Esta situação ganha foros de complexidade quando nos damos conta das consequências nefastas associadas à mesma: «este modo de assistência deu lugar a milhares de abusos, pois, essas pobre criaturas eram, muito frequentemente, confiadas a pessoas que não se encontravam em estado de as instruir e de as sustentar. Uma multidão de pequenos rendeiros, frequentemente encarregues de uma família numerosa, viram-se obrigados a aceitar um aprendiz, quando eles, de facto, dificilmente se encontravam numa situação de sustentar os seus próprios parentes. Naturalmente, eles recebiam esse encargo adicional com muita repugnância, como um fardo ao qual não se podiam subtrair. […] Quantos milhares dessas infelizes crianças não terão morrido vítimas de uma medida tão imprudente» (*Léon Lallemand*, 1912: 227-228).

[149] Segundo a lei, a responsabilização prima pelo seu alívio incumbia aos parentes (ascendentes e/ou descendentes directos), sendo-lhe imposta uma multa de 20 shillings por cada mês em que os socorros não fossem prestados. Dadas as mediações inerentes à problemática da pobreza, em termos práticos, pensamos, as possibilidades de sucesso desta determinação foram diminutas.

[150] Em termos práticos, traduzir-se-ia no fornecimento domiciliário de matérias-primas com as quais os mesmos deveriam trabalhar.

[151] Segundo a acepção *Émile Chevallier* a lei continha uma lacuna, «o estatuto não visa mais do que duas classes de pessoas adultas, as duas classes que, precisamente, são incluídas no domínio das leis dos pobres: os preguiçosos que não querem e os inválidos que não podem trabalhar, e a cada uma dessas classes aplicava-se o tratamento adequado, mas, o estatuto nada diz sobre os pobres trabalhadores e válidos, i.e., os "industrious poor"» (1895: 27). Lacuna aceitável, quiçá, prevista, se não descurarmos a aceitabilidade da pobreza como uma questão natural, por um lado, e o facto de os mesmos não se incluírem no lote dos indivíduos alvo da preocupação prima dos governantes, por outro,

(1981), este diploma viria a afirmar em paralelo os direitos à assistência e ao trabalho. Embora a afirmação não possa ser considerada descabida, dever-se-á fazer notar que estes «direitos», como se pode deduzir do até aqui exposto, não são uma novidade de 1601, podendo as suas raízes – de um modo formal – ser desveladas já na lei de 1572.

No respeitante à *organização do sistema da assistência*, assentando numa base paroquial, o diploma acabaria por acentuar a ideia (já presente em actos legislativos anteriores) da primazia da responsabilização local no socorro aos pobres, sendo os cidadãos chamados a desempenhar um papel específico nesse mesmo comprometimento, tanto em termos financeiros, como ao nível administrativo por via das obrigações imputadas aos overseers. Característica esta interessante, visto que, apesar de nos encontrarmos face a uma política de índole nacional, é vislumbrável uma preocupação com as diferenças territoriais por via de alguma autonomia que é deixada às paróquias no concernente à implementação da mesma. Destarte, os inspectores dos pobres (nomeados pelos magistrados) passam a deter a incumbência de, semanalmente, por um lado, procederem à recolha das matérias-primas e mercadorias necessárias ao trabalho dos pobres válidos[152] e, por outro, arrecadarem e distribuírem os fundos necessários ao alívio dos pobres inválidos e das crianças[153]. O sistema de financiamento dos socorros públicos passa, então, a ser custeado pelo que viria a ficar conhecido como a *Taxa dos Pobres* (*Poor Rate*)[154].

Buscando uma síntese do enunciado, pode-se afirmar que este estatuto, consubstanciando-se como um marco de um longo percurso político mediado pelo binómio assistência/repressão, acabaria por produzir a reorganização dos socorros públicos sustentada, por um lado, num imposto/responsabilização local e, por outro, numa assistência dicotómica de socorros (para os inválidos) e de trabalho (para os válidos).

---

i.e., aqueles que, pelo simples facto de existirem e devido ao seu modo de agir, eram considerados perigosos para a ordem social.

[152] Segundo *William Quigley* (1996) esse trabalho, dada a parca existência de instituições de acolhimento, era maioritariamente realizado em casa sob uma supervisão diminuta. A acreditarmos nesta asserção, a questão a colocar é a de saber o que era feito relativamente aos mendigos errantes, pois, estes não possuíam habitação? Mais uma vez, a solução, provavelmente, passaria pelo banimento da paróquia.

[153] No caso de paróquias pobres incapazes de fornecer estes meios, a lei previa a solidariedade de paróquias circunvizinhas mais prósperas que ficariam encarregues de prover os mesmos.

[154] O montante do imposto a aplicar aos residentes (de acordo com as posses de cada um) deveria ser, anualmente, acordado entre os membros da paróquia ou, caso estes não chegassem a um acordo, estipulado pelo juiz de paz e, em caso de recusa de pagamento, estava prevista a pena de prisão.

2.2 – O Enclausuramento: Método Punitivo, Educativo e Estratégia Económica

> «Para a Igreja católica, bem como para os países protestantes, o enclausuramento representa, sob a forma de um modelo autoritário, o mito da felicidade social: uma polícia cuja ordem seria inteiramente transparente aos princípios da religião, e uma religião cujas exigências seriam satisfeitas, sem restrições, nas regras da polícia e nas coações que se pode armar»
>
> (*Michel Foucault*, 1972-b).

Tanto as reformas levadas a cabo ao nível da organização e implementação dos socorros como, na vertente repressiva, a interdição da mendicidade ou a sua permissão sob regulamentação estrita, por um lado, e as tentativas várias de intimidação, dissuasão (por via das penas severas aplicadas aos vagabundos e o seu reenvio para as localidades de origem/residência ou, ainda, o banimento do país no caso dos estrangeiros)[155], por outro, mostraram-se infrutíferas na resolução do problema da pobreza/vagabundagem.

Estas continuavam a imperar de um modo cada vez mais acentuado, os pobres enquanto elementos inerentes da paisagem urbana[156] não deixaram de ser uma realidade crescente (facto esse reconhecido pela maioria dos actos legislativos). Na primeira dimensão, o fracasso deveu-se, em parte, à existência de uma desproporção incomensurável entre os recursos afectos aos socorros e os realmente necessários para fazer face às necessidades sentidas por todos aqueles que se encontravam numa situação miserável. No respeitante à segunda vertente, o malogro pode ser correlacionado com os hiatos existentes entre os diplomas e a sua aplicação prática, porquanto, por um lado, devido a resistências várias enraizadas em práticas culturais[157] e/ou à evanescente organização do aparelho «policial», alguns deles não

[155] Para uma análise das medidas adoptadas, em específico, contra os ciganos, cf. *Léon Lallemand* (1910).

[156] Segundo a acepção foucaultiana a mendicidade e a vagabundagem consubstanciaram-se, essencialmente, como um problema urbano.

[157] De acordo com *Michel Foucault* «[…] no Antigo Regime, os diferentes estratos sociais tinham cada um a sua margem de ilegalidade tolerada: a não-aplicação da regra, a inobservância de inúmeros éditos ou ordenações eram condição de funcionamento político e económico da sociedade. [… Essa ilegalidade,] ora se revestia de uma forma absolutamente estatutária – que fazia dela não tanto uma ilegalidade quanto uma isenção regular: eram os privilégios concedidos aos indivíduos e às comunidades. Ora tinha a forma de uma inobservância maciça e geral que fazia com que durante dezenas de anos, séculos às vezes, ordenações podiam ser publicadas e renovadas constantemente sem nunca chegar à aplicação» (1975-a: 76; cf. *Robert Castel*, 1978).

chegaram a passar do papel ou quando se buscou a implementação os resultados práticos ficaram aquém do pretendido. Por outro, a impotência, ineficácia na aplicação adequada da panóplia de legislação que paulatinamente foi sendo promulgada deveu-se ao facto de com essas medidas não se atacar a raiz das problemáticas em questão, dado por intermédio das mesmas se ter intentado, contraditoriamente, colocar na esfera do trabalho aqueles que, por definição, dela eram excluídos (*Robert Castel*, 2000). Isto é, a esfera do trabalho em vez de ser encarada como a fonte do problema, dado gerar o não-trabalho e, por conseguinte, a pobreza, era apreendida como a solução necessária para o erradicar dessa mesma pobreza e dos riscos a ela associados.

Deste modo, o aumento contínuo, por razões socioeconómicas, da problemática da pobreza/vagabundagem, evidenciando a existência crescente de um problema intrinsecamente insolúvel, implicou a adopção de novas estratégias, designadamente o reforço do trabalho forçado e a institucionalização. Se a localização ou retorno à origem e as punições não resolviam, não conseguiam domesticar o flagelo da pobreza/vagabundagem, aos poderes públicos «restava» uma última solução – o enclausuramento dos indivíduos e, com isto, dos riscos sociais em que os mesmos se traduziam para o bom funcionamento da sociedade. As vicissitudes do combate até aí travado, forçaram a opção por uma medida até então utilizada subsidiariamente como meio de punição e que só mais tarde se viria a generalizar para os delitos comuns[158]. Estava dado o primeiro passo para o que *Michel Foucault* (1972-b) denominou de *Grande Enclausuramento*. Atingido o grau zero da tolerância, já não bastava a repressão e o controlo do movimento/acção e/ou a detenção pontual. Estas, apesar de continuarem a ser defendidas e postas em prática, foram complementadas por outras cujo pressuposto básico era o de excluir do corpo social uma massa heterogénea de indivíduos que se consubstanciavam como uma ameaça para esse mesmo corpo, ou seja, exilar desse corpo tudo o que lhe era estranho, o que não se coadunava com a ordem social, os «a-sociais», o «*de-fora*» (*Gilles Deleuze*, 1998; *Robert Castel*, 1978)[159].

[158] Sobre este aspecto, cf. *Michel Foucault* (1973-b; 1975-a).

[159] Recorrendo ao que denomina de «modelo de exclusão do leproso» predominante durante a Idade Média, no sentido de uma prática social que «comportava primeiro uma divisão rigorosa, um distanciamento, uma regra de não-contacto entre um indivíduo (ou grupo de indivíduos) e outro. Era de um lado, a rejeição desses indivíduos num mundo exterior, confuso, fora dos muros da cidade, fora dos limites da comunidade. Constituição, por conseguinte, de duas massas estranhas uma à outra. E a que era rejeitada, era rejeitada no sentido estrito nas trevas exteriores. Enfim, em terceiro lugar, essa

Se até aqui o internamento tinha sido timidamente proclamado e esporadicamente aplicado, a partir de agora, o binómio exclusão/enclausuramento, passa a ser concretizado de um modo regular (à margem do sistema judicial)[160] por via do dispositivo hospitalar enquanto símbolo máximo do combate contra os riscos sociais. O desejo de concretização deste intento acabaria, no entanto, por conduzir a uma expansão das intenções iniciais, ou seja, já não só asilo e atelier de trabalho, mas também «[…] uma instituição moral encarregada de castigar, de corrigir uma certa "falha" moral que não merece o tribunal dos homens mas que não poderia ser corrigida apenas pela severidade da penitência. O Hospital Geral tem um estatuto ético» (*Michel Foucault*, 1972-b: 74).

exclusão do leproso implicava a desqualificação – talvez não exactamente moral, mas em todo caso jurídica e política – dos indivíduos assim excluídos e expulsos» (1975-c: 54); para *Michel Foucault* ganha plausibilidade a hipótese de esse modelo ainda se encontrar historicamente activo aquando do início do grande enclausuramento.

[160] No sentido em que o «encarceramento extrajudiciário», i.e., «as "casas de força", os hospitais gerais, as "ordens do rei" ou as do chefe de polícia, as cartas timbradas obtidas pelos notáveis ou pelas famílias [passam a constituir] toda uma prática repressiva, justaposta à "justiça regular" e ainda mais frequentemente oposta a ela» (*Michel Foucault*, 1975-a: 106).

2.2.1 – Centro Difusor do Movimento de Enclausuramento

Este movimento despontou no norte da Europa. Um dos primeiros países a adoptar o mesmo foi a Holanda e, posteriormente, a Bélgica. De modo que, entre os finais do século XVI e os inícios do século XVII, várias foram as cidades a erigir *Tuchthuis* (casas de correcção/tucht), cujos modelos mais conhecidos seriam as *Rasphuis* e *Spinhuis*[161], nomeadamente as de Amesterdão (1596), Haarlem (1609), Utrecht (1616), Bruxelas (por volta de 1623), Ypres e Bruges (em 1627). De pequena dimensão (os internos rondavam, em média, a centena), estas instituições eram reguladas por um regime extremamente severo[162] onde o objectivo primo era a correcção pelo trabalho e por via da instrução religiosa[163]; as mesmas possuíam distintas secções que, de per si, conectavam objectivos diferenciados: uma para os mendigos, outra para os menores institucionalizados pelas famílias para serem corrigidos, outra para as mulheres mendigas, alcoólicas ou prostitutas. Isto é, simultaneamente asilo para os pobres, manufactura de trabalho[164] e instituição penal (*Louis Rivière*, 1902; *Léon Lallemand*, 1910).

Estas instituições viriam a servir de modelo a outros estabelecimentos abertos em vários países, nomeadamente na Alemanha. Aqui, o movimento ocorre um pouco mais tardiamente, embora existam indicadores da construção de uma primeira *Zuchthaus* em Lübeck (1601) e na cidade de Hamburgo nos anos 20 do século XVII, só a partir da segunda metade deste século é que as mesmas começaram a generalizar-se: Bâle (1667), Breslau (1668), Frankfurt (1684), Spandau (1684), Königsberg (1691) (*Michel Foucault*, 1972-b). Consubstanciando-se como um misto de abrigo para pobres e casa de correcção para os desligados, as instituições alemãs buscaram,

[161] Nas primeiras, destinadas aos homens, o trabalho correlacionava-se com a obtenção de serradura de madeiras tropicais corantes (pau-brasil) para a fabricação de tinta para tecidos; as mulheres, internadas na segunda, dedicavam-se, essencialmente, a trabalhos de tecelagem, fiação e costura.
[162] Do qual, na dimensão punitiva, a cela-de-água é somente um exemplo.
[163] Na análise que faz da Rasphuis de Amesterdão, *Michel Foucault* dá-nos uma ideia do modelo organizacional subjacente a esta instituição tendo em vista a reeducação, adestramento dos indivíduos – «um horário estrito, um sistema de proibições e de obrigações, uma vigilância contínua, exortações, leituras espirituais, todo um jogo de meios para "atrair para o bem" e "desviar do mal" enquadrava os detidos no dia a dia» (1975-a: 107-108).
[164] Apesar de ser discutível a sua eficácia económica (tanto nestas como em outras instituições de enclausuramento), esta era a crença dos fundadores deste modelo que, gradualmente, viriam subvalorizar a dimensão socioeducativa (móbil primo da sua instituição) face à dimensão económica, apostando, essencialmente, no fornecimento de mão-de-obra barata às manufacturas locais (*Bronislaw Geremek*, 1986).

tal como as suas congéneres flamengas, responder igualmente a imperativos económicos. Facto este, que pode conduzir à aceitação da tese segundo a qual o modelo de política social impulsionador de instituições onde, simultaneamente, coexistiam a punição e a assistência, por um lado, e a educação e a rentabilidade económica, por outro, só poderia ter tido a sua origem em países permeados pela ética protestante (cf. *Bronislaw Geremek*, 1986)[165].

A Inglaterra foi o país percursor deste movimento com a criação das primeiras instituições de enclausuramento no decorrer de meados do século XVI. Mas, seria somente a partir de finais deste século que, na sequência do aprofundar das críticas (tanto de natureza económica – aumento significativo da taxa, como de ordem moral – emergência de uma cultura de dependência) à organização dos socorros assentes no *outdoor relief*[166], esta nova orientação política face à pobreza viria a ganhar um novo impulso[167]. Deste modo, gradativamente, foi-se assistindo a uma inflexão no sentido de os socorros passarem a ser prestados institucionalmente (*indoor relief*). Seria neste contexto que o *Poor Relief Act* de 1722 viria a formalizar[168] a autorização de as paróquias (individualmente ou em conjunto) poderem construir casas onde os indigentes deveriam ser alojados, supervisionados e postos a trabalhar, i.e., as *workhouses* (*William Quigley*, 1996). Com funções múltiplas de, «prisão»/abrigo para os vagabundos[169], «[…] atelier de trabalho para os válidos, hospício para os velhos e incuráveis, asilo para as crianças e hospital para os doentes» (*Louis Rivière*, 1902:

[165] Este autor, não concordando totalmente com este ponto de vista, dado, em sua acepção, haver exemplos deste mesmo modelo em regiões de influência católica, opta por estabelecer uma conexão entre o mesmo e o grau de desenvolvimento económico de uma dada região. Isto é, a razão prima para o facto de o modelo ter sido implementado, primariamente e de um modo mais acentuado, nas cidades flamengas e alemãs, encontrava-se, essencialmente, no facto de as mesmas se enquadrarem em zonas economicamente desenvolvidas e, não tanto, por aí predominar a ética protestante.

[166] Uma das críticas endereçada a este tipo de socorros interligou-se, mais uma vez, com a esfera do trabalho. Devido à inexistência de espaços suficientes, a assistência pelo trabalho era feita na habitação do próprio indivíduo, sendo-lhe fornecido o material necessário para as suas tarefas. Segundo os críticos, este sistema não permitia uma supervisão adequada do trabalho desenvolvido o que, em última análise, conduzia ao não alcance do objectivo de reeducação por via do trabalho (*William Quigley*, 1996).

[167] Um outro exemplo precoce deste movimento surge, igualmente, em Roma onde, na sequência de um afluxo muito grande peregrinos/mendigos, um édito de Gregório XIII (1572-1585) preconizou a instituição de um hospital-geral (1581) com as funções simultâneas de asilo e de atelier que viria a funcionar durante alguns anos como locus de encerramento (*Bronislaw Geremek*, 1986).

[168] Formalizar, na medida em que aos particulares já era permitido construir, havendo já alguns modelos deste tipo de casas, podendo-se referir como exemplo a existente em Bristol desde 1697.

[169] Por norma todas as workhouses possuíam um *casual ward*, i.e., um espaço celular destinado a receber, por um lado, os internos amotinados e, por outro, os pobres passantes por um período relativamente curto, normalmente uma noite. Inicialmente, os pobres poderiam socorrer-se destes abrigos sem terem de pagar nada em troca, mas, posteriormente, passou a ser aplicada uma taxa de permanência, só sendo permitido o abandono da instituição após a realização de uma qualquer tarefa previamente prescrita (*Émile Chevallier*, 1895; *Louis Rivière*, 1902).

54), estas instituições viriam a dispersar-se pelo território britânico de uma forma assaz rápida, estimando-se – para a primeira metade da centúria de setecentos – a existência de perto de 200 estabelecimentos deste tipo (*Bronislaw Geremek*, 1986).

Antes de avançarmos, convém fazer uma chamada de atenção. Apesar de poder ser enquadrado no movimento de enclausuramento em análise, o modelo britânico, comparativamente ao francês, apresenta, por um lado, como teremos oportunidade de ver, similitudes no respeitante à proibição dos socorros domiciliários, mas, por outro, revela, também, diferenças significativas, porque, contrariamente ao ocorrido no Hospital Geral, nas workhouses os indivíduos não eram internados coercivamente, a recusa do internamento implicava «somente» a perca do direito à assistência. Por outras palavras, o internamento na workhouse, formalmente, consubstanciava-se como uma condição prévia, uma caução à prestação de socorros, i.e., a opção de entrar (ou não) cabia, em última instância, ao indivíduo, só se este desejasse ser socorridos é que ia para o estabelecimento. Mas, ao tomar em consideração a experiência concreta, facilmente se percebe que a situação de extrema miséria vivenciada pela maioria, acabava por transmutar a opção em obrigação e, por maiores que fossem os receios do internamento[170], a necessidade de assegurar, minimamente, a sobrevivência não lhes deixava outra alternativa que não fosse a de socorrer-se da workhouse como último recurso, ou seja, a instituição acabava por se transformar na «pedra toque da miséria» (*Léon Lallemand*, 1910).

Regidas por uma disciplina rígida com o fito de diminuir a atracção pelos socorros públicos (funcionava como um *teste de desamparo*)[171], com o passar dos anos, dos dois grupos (válidos/inválidos) admitidos, o segundo tornou-se muito mais preponderante do que o primeiro. Os intuitos iniciais de corrigir pelo trabalho foram esmorecendo, ficando quase só com a função de assistência aos inválidos. De acordo com *William Quigley* (1996), a previsão inicial de redução dos custos com a

[170] Sobre este aspecto, cf. *Émile Chevallier* (1895).

[171] O objectivo último era o de que os trabalhadores pobres não fossem incentivados a desligar-se da esfera do trabalho, ou seja, encontramo-nos face ao princípio de «*less eligibility*» cujo pressuposto era o de que «os auxílios e atribuições de recursos devem ser sempre inferiores à mais baixa remuneração que um indivíduo poderia obter com uma actividade "normal". Assim, para entrar nesse sistema, é necessário estar reduzido à mais extrema necessidade ou ser obrigado por uma força externa ou pelo medo» (*Robert Castel*, 1995: 185). Segundo a acepção de *Eric A. Posner* «a workhouse fornecia alimentação, roupa e abrigo suficientes, mas restringia as relações familiares e sociais, o movimento, o consumo de álcool e tabaco, entre outros gastos. O propósito era o de transformar a ajuda recebida em algo de tal modo desgastante ao nível psicológico e estigmatizante moralmente, de modo que só os verdadeiramente necessitados o requisitassem, i.e., pretendia-se prevenir a fome e a falta de habitação sem criar um desincentivo ao trabalho» (*apud William Quigley*, 1996: 110).

substituição do outdoor pelo indor relief, dado se pensar que as instituições proviriam à sua própria manutenção por via dos produtos obtidos com o trabalho dos internos, acabaria por não se concretizar verificando-se, isso sim, um aumento dos custos afectos à assistência. Na segunda metade do século XVIII, a «*workhouse* não era mais uma instituição de trabalho, […] e não era mais utilizada como meio de aferir o pauperismo voluntário, não funcionava mais como o *teste*, servia, isso sim, de asilo para os velhos, os inválidos, as mães sobrecarregadas de filhos ilegítimos, as criancinhas[172]; ela acabou por perder o seu nome tornando-se uma *poorhouse*» (*Émile Chevallier*, 1895: 36; cf. *Othenin d'Haussonville*, 1895: 431; *Léon Lallemand*, 1910: 241). A partir da década de 80 deste século, os pobres válidos deixam de ser admitidos nestas instituições[173], passando a defender-se, não mais o enclausuramento, mas, o fornecimento de trabalho.

[172] De acordo com *Édouard Ducpetiaux* (1843), em 1840, as workhouses «acolhiam» 64570 crianças com idade inferior a 16 anos.

[173] Em 1782, o *Gilbert's Act* determinou a proibição de admissão de todo e qualquer válido, passando a ser permitida somente a institucionalização de órfãos e/ou outros indigentes impotentes. Dever-se-á, igualmente, assinalar que, devido à elevada mortandade entre as crianças internadas, já desde 1767 tinha sido proibida a admissão de crianças com idade inferior a 6 anos (*William Quigley*, 1996).

2.2.2 – O «Modelo» Francês: O Hospital Geral como Dispositivo para a Esconjuração e o Confinamento dos Riscos Sociais

> «Since you separated yourself from your group, we are going to separate you definitely or temporarily from society»
> (*Michel Foucault*, 1973-b).

Em França, um dos primeiros sinais da inflexão ocorrida na «política social» até aí desenvolvida surgiu, em 1544, com a criação do *Grand Bureau des Pauvres* por Francisco I (1515-1547). A menção ao mesmo justifica-se na medida em que a sua instituição pode ser considerada como uma das primeiras tentativas de reorganização/racionalização da assistência em solo francês. No fundo, pretendia-se fazer do *Grand Bureau* o órgão de cúpula da rede de organizações de caridade existentes. Na linha da política que vinha a ser seguida, este passou a deter sob a sua intendência a polícia dos mendigos. Logo, para além de instituição de caridade era, também, um «instrumento de polícia», i.e., simultaneamente, «local» de assistência e de internamento dos indivíduos acusados de delitos de mendicidade. Função que viria a desempenhar até às reformas ocorridas em 1612 e, mais especificamente, em 1656.

Um édito de 1612, da rainha regente Maria de Médicis, determina o estabelecimento de instituições em Paris, para o *alívio* dos verdadeiros pobres e a *punição* dos maus (*G. de Chamborant*, 1842). Sequencialmente, os vagabundos «estranhos» passaram a ficar sujeitos ao banimento (mulheres) ou às galeras (homens)[174]; quanto aos autóctones, para estes foi criado o *Hôpital des Pauvres Enfermez*, destinado ao internamento de três grupos de pobres: os homens válidos; as mulheres e as crianças abaixo de oito anos e os inválidos, dos dois sexos, absolutamente incapazes de trabalhar. Para os primeiros deveriam ser destinados «trabalhos longos e duros e uma alimentação muito austera» e, para os segundos, ocupações de acordo com as suas capacidades. Neste caso, tal como em todo um

[174] Recorrentemente esta pena foi surgindo em diferentes decretos, estando por norma associada á reincidência. Quanto à aplicação concreta da mesma, *Léon Lallemand* (1910), apoiando-se em diferentes autores, é de opinião de que a mesma dificilmente foi aplicada em França pelo delito de vagabundagem/mendicidade de *per si*, ou seja, a opção pela aplicação da pena das galeras só ocorria quando esses se faziam acompanhar de outro tipo de delitos; quedando-se, por isso, a sua função, essencialmente, ao nível do medo inspirado nos indivíduos por uma possível condenação deste tipo.

conjunto de «fortalezas da ordem moral» paulatinamente edificadas um pouco por toda a Europa para o internamento dos «pecadores castigados por Deus», a «[…] exigência do trabalho está subordinada a um exercício de reforma e coacção morais que proporciona, se não no sentido último, pelo menos a justificativa essencial do internamento» (*Michel Foucault*, 1972-b: 75). Com uma vigência exígua (o funcionamento do hospital não foi além dos 5 anos), mais um vez os intentos não foram alcançados, podendo assinalar-se como comprovativo da falácia deste projecto quanto ao fechamento dos indesejáveis, o elevado número de mendigos que grassavam em Paris alguns anos depois – «[…] a maldição da mendicidade continuava a angustiar a França. Em 1640, havia quase 40 mil mendigos no seio da capital; eles aumentavam todos os dias; eles provocavam todas as desordens, ameaçavam a tranquilidade pública» (*Joseph-Marie de Gérando*, 1839-b: 486; cf. *Louis Rivière*, 1902).

Alguns anos mais tarde, a situação viria, no entanto a modificar-se drasticamente. Podendo ser considerado como o símbolo da inflexão política ocorrida em França, o édito de 1656 promulgado por Luís XIV (1643-1715), é revelador das novas precauções tomadas pelo poder régio no sentido de minorar a problemática conexa com a mendicidade e a vagabundagem e, por conseguinte, dos intuitos de instaurar o ordenamento e a disciplina no espaço público. Curiosa é, desde logo, uma das justificações apresentadas, no preâmbulo da lei, para a adopção desta política. De acordo com a mesma, as medidas a implementar, não obstante retrospectivamente evidenciarem uma clara preocupação com a segurança pública, não deveriam ser encaradas como uma medida de polícia, mas, antes, como uma política que tinha subjacente motivos caridosos, no sentido em que o que era alvo de preocupação era a desmoralização dos costumes. Era aí que se encontrava a fonte de todos os problemas, ou seja, o fim último do enclausuramento dos «pobres mendigos» seria a correcção da sua moral religiosa, dado a maioria deles «[…] de um e de outro sexo, habitarem em conjunto sem estarem casados, muitos dos seus filhos não serem baptizados e eles viverem quase todos na ignorância da religião, no desprezo dos sacramentos e com um hábito continuado dos piores vícios» (*Code de L'Hôpital-Général de Paris*, 1786: 262)[175]. Embora aceitando a presença desta preocupação, pensamos que mesma,

[175] Esta justificação, pode ser enquadrada no âmbito da asserção de *Michel Foucault*, segundo a qual o indivíduo enclausurado «[…] antes de ser objecto de conhecimento ou piedade, ele é tratado como *sujeito moral*» (1972-b: 62).

quando comparada com a questão da segurança pública, vê diminuída a sua importância, não podendo, por isso, ser considerada como a pedra toque do desencadear da acção. Deste modo, não descurando o supra referido quanto às reticências levantadas pelos poderes eclesiásticos a algumas das reformas levadas cabo no âmbito da assistência, esta justificação deverá ser apreendida como um subterfúgio utilizado pelo poder régio para esconder as verdadeiras intenções e, desta forma, facilitar a concordância dos poderes religiosos face às reformas a implementar.

Visando, então, libertar a cidade de mendigos, o édito luisiano, para além de proibir a todo e qualquer indivíduo a prática da mendicidade[176] e a dádiva directa de esmolas[177], determinou, igualmente, que «todos os pobres mendigos, válidos e inválidos, sem distinção de sexo ou de idade, deveriam ser encerrados num hospital, para serem, [por um lado,] de acordo com as suas capacidades, empregues nas obras, manufacturas e outros trabalhos»[178] e, por outro, «instruídos e consolados espiritualmente» (*Code de L'Hôpital-Général de Paris*, 1786: 262, 266) – num mesmo processo previa-se a exclusão espacial e a integração cultural (*Paul Rabinow et all*, 1982). No fundo visava-se, por via do enclausuramento, corrigir os indivíduos considerados inúteis, metamorfoseando-os em algo de útil/produtivo para a sociedade, «é a primeira vez que se substituem as medidas de exclusão puramente negativas por uma medida de detenção; o desempregado não é mais escorraçado ou punido; toma-se conta dele, às custas da nação mas também da sua liberdade individual» (*Michel Foucault*, 1972-b: 65). A única esperança ao dispor dos indivíduos para escapar ao

[176] Relativamente aos mendigos/vagabundos de fora de Paris encontrados a mendigar, com excepção dos padres (enviados para as respectivas dioceses) e aqueles provenientes de lugares onde houvesse instituições de enclausuramento ou que possuíssem meios para os sustentar (enviados para essas paróquias), seriam presos.

[177] A recorrência desta proibição, em distintos actos legislativos, e o gradual aumento das multas a aplicar, consubstancia-se, em nosso entender, como um indicador clarividente de que a dádiva de esmolas continuou a ser uma prática regular por parte das populações, ou seja, o «dever de consciência» sobrepunha-se aos actos legislativos. Igualmente importante, é o facto de esta interdição incluir uma excepção, i.e., encontrámos várias referências conducentes à conclusão de que a dádiva de esmolas, quando feita no domicílio do próprio, não era proibida no caso dos pobres envergonhados. A razão de ser para tal excepção encontrava justificação no estatuto especial detido por este grupo, estatuto esse, resultante do facto de os mesmos não serem responsabilizados pela situação em que se encontravam.

[178] Havia alguns casos específicos cuja «admissão» se encontrava interdita e/ou para os quais o hospital não se encontrava destinado, nomeadamente os: soldados velhos/estropiados; leprosos, portadores de doenças contagiosas ou venéreas; pobres envergonhados e pobres mendigos casados. Quanto aos últimos, inicialmente, por questões logísticas, a estes eram fornecidos socorros domiciliários, mas, devido aos elevados gastos implicados por este tipo de alívio (cerca de 3000 indivíduos eram socorridos desta forma), os mesmos passaram a ser admitidos a partir de 1661, sendo instalados em Salpêtrière. Quanto aos doentes em geral, não estava prevista a sua admissão, caso adoecessem após o internamento deveriam ser enviados para o Hôtel-Dieu.

enclausuramento, era a de conseguirem uma ligação à esfera do trabalho, ligação essa, como sabemos, impossível de ser estabelecida pela maioria.

Para levar a cabo esta tarefa, procedeu-se a uma reorganização institucional reagrupando os pequenos estabelecimentos existentes, sob uma única administração, num de grande dimensão denominado *Hôpital-Général des Pauvres* ou, como viria a ficar mais conhecido, *Hospital Geral de Paris*[179]. Os directores do estabelecimento[180], dotados de poderes judiciais, passaram a deter amplos poderes discricionários para fazer aplicar – interna e externamente – as medidas de polícia destinadas aos pobres na cidade e arredores de Paris[181]. Em 1657, a instituição abriria as suas portas e, daqui em diante, o preço a pagar para ter «direito» a ser socorrido passou a ser o da perca da liberdade total. Devendo-se, igualmente, acrescentar que, mesmo o pressuposto direito de sustentação dos inválidos, em muitas ocasiões, não viria a passar de uma mera intenção devido não só, mas também à escassez de recursos, por um lado, e à manifesta intenção de transformar o internamento em algo muito duro, quase impossível de suportar de modo a não ser desejado pelos considerados falsos pobres.

Apesar de se poder conjecturar que Paris foi, momentaneamente, libertada ou, mais adequadamente, aliviada dos «seus» mendigos em consonância com a construção de «enclaves de miséria» para onde foram relegados os indesejáveis (*Bronislaw Geremek*, 1986), esta situação não perdurou por muito tempo. Mais uma vez, tal como na sequência de políticas precedentes, foi-se assistindo, periodicamente, a um movimento de ioió, deslocando-se o problema da cidade para o campo (subsequentemente à implementação de um acto legislativo) e deste novamente para a

[179] Enquadrando distintos edifícios, do Hospital Geral faziam parte: (i) a *Maison de la Pitié*, para além de enquadrar a administração do hospital, funcionava igualmente como armazém. Era aqui que os futuros «hóspedes» eram recebidos de modo a ser feita a «triagem» que os distribuiria pelas restantes dependências; nesta instituição ficavam as crianças dos 4 aos 12 anos; (ii) *Bicêtre* – pobres do sexo masculino: velhos, crianças, paralíticos, escrofulosos, loucos epilépticos, presos por ordem régia; (iii) *Salpêtrière* – essencialmente mulheres: crianças, velhas, fracas, cegas, loucas, paralíticas, presas condenadas, prostitutas, grávidas; (iv) *Sainte-Pélagie* – mulheres presas por deboche e raparigas arrependidas; (v) Hôpital du Saint-Espirit – crianças dos dois sexos e órfãos; (vi) *Scipion* – armazém de alimentos.

[180] *Léon Lallemand* (1910), dá-nos conta do convite feito a São Vicente de Paula para dirigir os destinos da instituição, no entanto, o mesmo viria a ser recusado com o fundamento da dúvida de se os objectivos preconizados para o Hospital estariam em conformidade com os dogmas da igreja.

[181] Convém assinalar, mais uma vez, que a caça aos mendigos/vagabundos não era uma prática bem aceite pelos estratos mais baixos da população. Estes, considerando-a como uma ofensa a Deus, para além de não seguirem a determinação do édito (reter os vagabundos que fossem pedir esmola a suas casas, entregando-os de seguida ao hospital), revoltavam-se, existindo vários testemunhos do levantamento de insurreições populares contra os arqueiros do hospital e os beleguins (corpo especial de polícia da instituição) aquando do desempenho das suas tarefas. Para vários exemplos, cf. *Code de L'Hôpital-Général de Paris* (1786: 23-26; 417-419; 465-466); *Alexandre Monnier* (1856: 350); *Louis Rivière* (1902: 12).

cidade após o esmorecimento da lei e/ou na sequência da agudização das condições de experiência[182]. Um comprovativo do referido é-nos fornecido, em 1661, por um novo édito real que, reafirmando as determinações anteriores, mandava prender todos os mendigos válidos e os que fossem de novo apanhados a mendigar, após terceira reincidência, deveriam ser chicoteados em público e seguidamente condenados: as raparigas e as mulheres ao chicote, rapadas[183] e banidas de Paris por 10 anos; os homens a 5 anos de serviço nas galeras (*Code de L'Hôpital-Général de Paris*, 1786: 419)[184]. Em 1662 apesar do hospital albergar mais de 6000 pobres, o seu objectivo primário de eliminação da mendicidade das ruas acabou por não ser totalmente bem sucedido, visto os socorros fornecidos terem atraído mais pobres à cidade na esperança de serem assistidos. Assim, nesse ano determinou-se a criação de instituições similares por todo o reino – uma obra de execução difícil e morosa[185].

A transformação da instituição num incomensurável depósito de pobres, e a contínua afluência de novos pobres a Paris, obrigou a que o enclausuramento indiscriminado viesse, gradualmente, a ser substituído por uma selecção criteriosa das admissões. Para além de se tomar em consideração o domicílio dos socorros, a partir de 1680 passou a definir-se claramente os tipos de pobres que podiam ser admitidos: (i) inválidos: crianças com idades inferiores a 13 anos (raparigas) e 15 anos (rapazes); velhos, dos dois sexos, com idade igual ou superior a 60 anos; os epilépticos; provisoriamente, os cegos e os incuráveis; os doentes venéreos; os alienados; (ii) os mendigos válidos, com idade superior a 16 anos, seriam presos e adstritos aos trabalhos mais duros que as suas forças permitissem (*Code de L'Hôpital-Général de Paris*, 1786: 494-496)[186].

---

[182] Para uma descrição da miséria profunda que grassava na França deste período a par com as sumptuosidades de Versalhes, vidé *Jules Siegfried* (1877).

[183] O corte de cabelo, era um outro meio de que as autoridades frequentemente se socorriam para a identificação dos pobres delituosos.

[184] Podendo querer indiciar uma nova estratégia na sequência de possíveis condicionalismos de lotação, em 1685 a condenação às galeras passa a ser aplicada logo aquando da primeira detenção dos mendigos válidos.

[185] Para uma análise do envolvimento e apoio dos poderes eclesiásticos à prossecução dessa tarefa, em especial de alguns elementos jesuítas, cf. *Léon Lallemand* (1910). Segundo a óptica de *Michel Foucault* (1972-b), a prescrição de alastramento dos hospitais a todo o reino só viria a surgir em 1676, no entanto, com base em fontes por nós consultadas, pensamos poder asseverar ser 1662 a data correcta dessa mesma prescrição.

[186] No concernente à importância assumida pela esfera do trabalho, segundo a acepção de *Bronislaw Geremek*, no Hospital Geral, contrariamente ao praticado pelo modelo flamengo/alemão, não existia a preocupação prima de extrair lucro a partir do mesmo: o trabalho forçado, para além de não ser rentável, acarretava custos, mas isto «[…] não parecia incomodar as autoridades, uma vez que o que se pretendia com este método não era extrair proveitos económicos da mão-de-obra disponível mas realizar um programa de educação social e religiosa ensinando os pobres a prezar o trabalho e a vida

Apesar dos esforços levados a cabo para libertar o espaço público dos seres indesejados, em inícios do século XVIII o poder régio continuava a não estar satisfeito com os resultados alcançados. Demonstrativo deste ponto de vista é uma declaração real de 1724, onde são aventadas, por um lado, algumas das razões[187] para o não alcance pleno dos objectivos estabelecidos em 1656 – quiçá uma confissão literal do seu fracasso, e, por outro, apresentadas novas medidas visando a solução da problemática. Será ao nível destas que a declaração ganha especial interesse, dado pensarmos poder ser este considerado um dos primeiros documentos onde, explicitamente, se adopta uma nova classificação dos pobres. Reconhecendo de modo formal que a inactividade podia dever-se a causas alheias à vontade do próprio indivíduo[188], advogava-se ser necessário fornecer trabalho a todo o mendigo válido que o não encontrasse pelos seus próprios meios, pois, só dessa forma seria possível «[…] distinguir o verdadeiro pobre que merece todos os socorros e compaixão, daquele que se encobre falsamente com o seu nome para lhe roubar a sua subsistência», eliminando, assim, os argumentos do último quanto à necessidade de

---

laboriosa» (1986: 261). Encontramo-nos perante o que *Robert Castel* denomina, num outro contexto, de «valor redentor máximo do trabalho para um benefício económico nulo» (1995: 228). Para outros exemplos da ineficácia produtiva do trabalho, no modelo francês, cf. *Robert Castel* (1995: 182-183). Se esta ineficácia pode encontrar justificação no facto de a dimensão produtiva não ter sido erecta como objectivo primo do enclausuramento no modelo francês, o mesmo já não ocorre quando tomamos em consideração alcance do objectivo de realização de um «programa de educação social e religiosa». Mas também nesta dimensão os sucessos alcançados não parecem ter sido muito significativos; na análise que faz das instituições totalitárias, *Robert Castel* levanta sérias dúvidas quanto à sua eficácia, dúvidas essas, justificadas com base nos contrastes existentes entre «[…] os regulamentos dessas instituições que falam de trabalho, de obediência aos preceitos morais e religiosos e os testemunhos e as queixas sobre o seu funcionamento real que denunciam unanimemente o reinado da fraude e do vício. À venalidade e ao sadismo dos guardas corresponde a ociosidade, a devassidão, as rixas e o espírito de revolta dos reclusos» (1978: 92; cf. 119).

[187] De acordo com o preâmbulo, as causas para os insucessos eram de vária ordem: «a execução [dos distintos decretos] não foi levada a cabo de modo igual em todo o reino, os mendigos perseguidos nas principais cidades tiveram a facilidade de se afastar para outros lugares, continuando na mesma libertinagem dado lhes ser permitido regressar posteriormente aos locais onde antes tinham sido perseguidos; não fornecemos os meios necessários à manutenção dos hospitais, o que obrigou a que, em distintos locais, os directores dos hospitais fossem obrigados a abrir as portas àqueles que aí se encontravam fechados; não fornecemos trabalho e asilo aos mendigos válidos que o não podiam encontrar, o que lhes forneceu um pretexto para transgredir a lei; […] e, por fim, as penas pronunciadas não foram muito severas e não havia nenhum meio de reconhecer aqueles que eram presos várias vezes de forma a puni-los mais severamente pela reincidência» (*Code de L'Hôpital-Général de Paris*, 1786: 459). Um outro exemplo, mais remoto, da incapacidade institucional para fornecer trabalho aos detidos, é-nos fornecido por *Bronislow Geremek*. Este autor ao se referir à Bridewell londrina, afirma que nos inícios do século XVII passaram por esta instituição «[…] cerca de 1000 vagabundos, a maior parte dos quais, não tendo aí emprego, são julgados, punidos e devolvidos à procedência» (1986: 252).

[188] Dever-se-á assinalar a presença desta ideia (ainda que, não de forma tão explicita por forma a propugnar a adopção de medidas adequadas à mesma), numa ordenança real de 1662. Na mesma, apontavam-se a ociosidade, a *falta de trabalho* e, ainda, a situação de grande necessidade existente na província, como sendo as principais razões do aumento da afluência de mendigos a Paris, (*Code de L'Hôpital-Général de Paris*, 1786: 423).

pedir esmolas (*Code de L'Hôpital-Général de Paris*, 1786: 460). A dicotomia inválidos/válidos continuava presente, no entanto, para os últimos passou a ser estabelecida uma nova subdivisão, i.e., entre os que queriam trabalhar e, por isso, deviam ser ajudados, e os ociosos por vontade própria, devendo para estes, para além do encerramento, ser reservadas penas mais severas. Logo, visando o estabelecimento da distinção, determinou-se que os mendigos válidos e capazes de ganhar o seu sustento deveriam arranjar um emprego e se, no prazo de quinze dias, não o obtivessem, deveriam dirigir-se ao hospital para serem inseridos em trabalhos públicos[189] e sustentados; posteriormente, se encontrassem um trabalho por via do qual pudessem subsistir ser-lhes-ia dada autorização para sair da instituição. Quanto aos inválidos (crianças, velhos, mulheres grávidas), deveriam apresentar-se voluntariamente nos hospitais para serem sustentados «gratuitamente», sendo empregues, de acordo com as suas forças, em tarefas determinadas pela instituição e em benefício desta, caso não o fizessem seriam, igualmente, coagidos ao encerramento.

Independentemente das inovações introduzidas por este acto legislativo e de outros que lhe sucederam, a problemática continuou sem solução visível[190]. Pouco a pouco, os «hospitais gerais foram-se transformando em simples asilos de abrigo para velhos, mulheres e órfãos, recusando-se a admitir vagabundos, mendigos incorrigíveis, pois ninguém estava preparado para receber esses hóspedes perigosos. Tal como no passado, a praga dos falsos pobres alastrou-se e a realeza viu-se obrigada a recorrer aos Depósitos de Mendicidade» (*Léon Lallemand*, 1910: 272). Portanto, dada a incapacidade logística para encerrar mais indivíduos, a partir de 1764, somente

[189] De acordo com *Louis Rivière* (1902), para a prossecução dos mesmos, previu-se a implementação de ateliers, no entanto, estes, mais uma vez, acabariam por ter uma duração exígua e poucos efeitos práticos.

[190] De entre as razões subjacentes à insolubilidade da questão, dever-se-á pontuar as mutações que, de acordo com *Robert Castel* (1995), ocorreram no seio da problemática da pobreza a partir deste período. Destarte, segundo a acepção deste autor, a partir de finais da centúria de seiscentos, o fenómeno começa a adquirir características de *massa*. A morte que, até aqui, tinha funcionado como elemento regulador do equilíbrio económico e social, ao minorar essa função acaba por propugnar um aumento da pressão demográfica que, aliada a outros factores económicos, acaba por produzir a transmutação de uma «pobreza de massa secular» em «vulnerabilidade de massa» que acarreta consigo novos problemas e novas preocupações, dado o estreitamento significativo ocorrido entre o hiato (já de si fluido) anteriormente existente entre os mendigos/vagabundos indigentes e os estratos mais baixos da população pobre. Consequentemente, «o carácter inaceitável da miséria e os riscos de dissociação nela contidos [indigência] deixam então de atingir essencialmente esses elementos, em resumo marginais, que são os assistidos e os desfiliados. Tornam-se um risco que afecta a condição laboriosa enquanto tal, isto é, a maioria do povo da cidade e do campo. A questão social vai tornar-se a questão criada pela situação de um parte do povo enquanto tal e não apenas por suas franjas mais estigmatizadas» (1995: 220).

os inválidos continuaram a ser enclausurados nos hospitais, determinando-se claramente os indivíduos que se enquadravam dentro desta categoria, designadamente os velhos com idade igual ou superior a 70 anos, os inválidos, as crianças e jovens até aos 15 anos, as mulheres e as raparigas[191].

Quanto aos válidos, a pena do banimento deu lugar ao serviço nas galeras e, para solucionar a questão logística, a partir de 1768, iniciou-se de modo acelerado o enclausuramento dos mesmos nos depósitos de mendicidade existentes. Nesse mesmo ano havia cerca de 80 estabelecimentos de carácter penitenciário desse tipo, no entanto, gradualmente, o seu número foi sendo reduzido, não ultrapassando os 34 em 1793[192]. Isto não significa que os mesmos não tivessem desempenhado a sua função, nem que seja enquanto locus de morte, pois, «entre 1768 e 1772, 111.836 pessoas "entraram nos depósitos, contra 1.132 condenações às galeras. São colocados em prédios insalubres, sem higiene nem cuidados médicos. A mortalidade nesses locais é espantosa: 21.339 mortes durante os mesmos quatro anos» (*Robert Castel*, 1995: 127; cf. *Jules Siegfried*, 1877)[193].

Buscando uma síntese do campeamento encetado, poder-se-á referir que a dupla vertente subjacente ao movimento do enclausuramento, i.e., «precaução social» e «medida económica» (*Michel Foucault*, 1972-b), se traduziu praticamente em algo de complexo. Quanto à importância das mesmas para o despoletar do processo, embora cientes da existência de uma interligação estrita entre as duas, pessoalmente, advogamos ter sido a vertente da «precaução social» a razão prima para o iniciar desse mesmo movimento.

No tocante a esta vertente, como vimos, apesar de se poder considerar que, com o mesmo, se foi controlando/minorando por curtos períodos as desordens

[191] Poucos anos antes de a Revolução estalar, só em Paris, havia cerca de 20000 hospitalizados, dos quais 12000 se encontravam internados no Hospital Geral, 3000 nos Inválidos, 2500 no Hotel-Dieu e os restantes em outras fundações existentes na cidade (*Robert Castel*, 1978: 65).

[192] Legislação napoleónica de 1808 vir-lhe-ia a dar um novo impulso ao determinar que cada departamento deveria possuir um estabelecimento deste tipo; consequentemente, «entre 1809 e 1814 foram criados 77 depósitos de mendicidade», mas, após este período, o seu número começou a decrescer novamente, cifrando-se o número dos mesmos, em finais dos anos setenta, em 42 (*Jules Siegrief*, 1877: 33; 98; cf. *Émile Levasseur*, 1892: 126-127). De acordo com *Émile Chevallier* (1889), em finais dos anos 80 não havia, nos 51 departamentos franceses, mais do que 28 depósitos e os propósitos iniciais com que os mesmos tinham sido criados encontravam-se significativamente diluídos, dado a população interna ser constituída, essencialmente, por velhos e incuráveis: em 1886, os 5389 internos subdividiam-se em 1237 reclusos e 4152 hospitalizados. Consequentemente, segundo o autor, «os depósitos quase deixaram de ser lugares de repressão, onde o trabalho era obrigatório, para se transformarem em refúgios, asilos, estabelecimentos hospitalares» (1889: 138).

[193] Para dados, igualmente alarmante, relativos ao ano de 1824, cf. *Bigot de Morogues* (1834: 197).

públicas, ciclicamente a problemática ressurgia ainda com mais força. Ainda dentro desta leitura, mas, evidenciando já uma maior proximidade à dimensão económica, não descurando a categorização associada aos indivíduos, com o enclausuramento dos mendigos válidos, explicitamente, visava-se retirar do espaço público os indivíduos que, segundo a óptica dos intervenientes, se furtavam ao trabalho, ou seja, partindo-se do pressuposto de que o não-trabalho era uma opção pessoal, defendia-se o internamento como a via mais adequada para reeducar os indivíduos para a o ethos do trabalho, ou seja, «pôr os mendigos a trabalhar tinha, pois, em primeiro lugar, um objectivo disciplinar» (*Pierre Rosanvallon*, 1995: 133).

A partir do momento em que o encaramos como «medida económica», constatamos que o enclausuramento serviu, por um lado, em períodos de crise, como um meio de reabsorção dos desempregados e, por consequência, de ocultação dos efeitos sociais associados ao não-trabalho e, por outro, em períodos de expansão, como uma estratégia de controlo dos preços no mercado, porquanto os internos ao serem apreendidos como mão-de-obra barata acabavam por se transformar num elemento de concorrência com o qual se pretendia baixar os salários praticados na esfera do trabalho[194]. No entanto, segundo a acepção de *Michel Foucault* (1972-b) os intentos de manipulação do «mercado da mão-de-obra» e dos «preços de produção» por intermédio do enclausuramento não viriam a alcançar os objectivos desejados, pois, de modo equívoco, as instituições de internamento, apesar de absorverem «[…] os desempregados, faziam-no sobretudo para ocultar a miséria e evitar os inconvenientes políticos ou sociais de sua agitação. Mas, no exacto momento em que se colocavam essas pessoas nos ateliers obrigatórios, aumentava-se o desemprego nas regiões vizinhas ou em sectores similares. Quanto à acção sobre os preços, ela só podia ser artificial, com o preço de mercado de produtos assim fabricados não tendo uma proporção com o custo real, se calculando de acordo com as despesas provocadas pelo próprio internamento» (1972-b: 70).

Deste modo, a ineficácia resultante dos objectivos associados ao internamento, acabaria por conduzir ao questionamento e, posterior, ocaso gradual do *Grande*

[194] Por um lado, o internamento funcionava como elemento condicionador dos salários, visto os rendimentos dos internos serem inferiores aos praticados no mercado. Por outro, a própria ameaça de internamento consubstanciava-se, igualmente, como um instrumento regulador, na medida em que o indivíduo, para não ver concretizado o espectro do enclausuramento, acabava por se sujeitar aos salários praticados, por mais baixos que os mesmos fossem.

Enclausuramento[195]. Assim sendo, a passagem do século XVIII para o século XIX evidencia uma nova inflexão nas políticas adoptadas face à problemática da pobreza. Inflexão essa onde, a par das críticas direccionadas às políticas repressivas até aí adoptadas, bem como aos custos financeiros subjacentes às mesmas, mais uma vez, são possíveis de ser vislumbradas novas intenções económicas.

[195] De acordo com a opinião de *Michel Foucault*, «consumido por ter servido de mais, ele bruscamente descobre os seus limites. Sabe-se agora que ele não pode resolver uma crise de desemprego, que não é susceptível de agir sobre os preços. Se tem ainda um sentido, é na medida em que diz respeito a uma população indigente, incapaz de prover a suas necessidades. Mas não pode mais figurar, de modo eficaz, nas estruturas económicas» (1972-b: 404).

2.3 – A «Libertação» dos Indivíduos e o «Direito Formal» à Assistência como Estratégias de Segurança

A partir do momento em que, no seio de uma sociedade industrial em rápida expansão, os internos começam a ser encarados como um «exército industrial de reserva» não havia outra solução que não fosse a libertação dessa força (até aí enquadrada segundo a óptica de um modelo de trabalho forçado) necessária ao desenvolvimento do capitalismo industrial e a sua recolocação no circuito de produção. Os pobres enclausurados traduziam-se num claro desperdício, logo, passou a exigir-se a sua libertação de forma a tornar os mesmos rentáveis. Daqui em diante, instituições, não mais para enclausurar indiscriminadamente, mas principalmente, para acolher aqueles que não detinham faculdades – físicas ou psicológicas – para trabalhar[196].

Se até aqui se buscava retirar do trabalho do pobre uma *utilidade moral* e, acessória e esporadicamente alguma rentabilidade económica, daqui em diante, sem que assista ao desaparecimento daquela, as intenções passam a direccionar-se preponderantemente para a *utilidade económica* desse mesmo trabalho. A pobreza, anteriormente encarada de modo negativo como fonte de riscos sociais, passa a ser vista como elemento necessário ao desenvolvimento, dado possibilitar o aumento e a acumulação da riqueza pública. Por outras palavras, a pobreza transmuta-se em riqueza a partir do momento em que desponta como força produtiva que traz no seu bojo «[…] uma vantagem implícita, porém fundamental, para a nação. Os pobres trabalhavam com baixa remuneração e consumiam pouco, constituindo assim um dos ingredientes indispensáveis à saúde da mesma. A concepção da população transforma-se, advindo como sujeito e objecto político, passa a ser compreendida como fonte económica e social de maior relevância» (*Paul Rabinow et all*, 1982: 8; cf. *Michel*

[196] Isto não significa o desaparecimento do modelo, mas, tão-somente, a sua reestruturação, pois, como tivemos oportunidade de observar aquando da análise da acção espácio-temporal das disciplinas, a sua vigência em novos moldes continuou a ser uma realidade no século XIX. Daí a asserção de *Michel Foucault* segundo a qual é possível delinear um contraste entre o «[…] enclausuramento do século XVIII, que excluía os indivíduos do circulo social, e o enclausuramento surgido no século XIX, cuja função era a de ligar os indivíduos aos aparatos da produção, treino, reforma ou correcção. […] É por isso que eu distingo enclausuramento de sequestro: o enclausuramento do século XVIII, cuja função principal era a de excluir os indivíduos marginais ou reforçar a marginalidade, e o sequestro do século XIX, desejoso da inclusão e normalização» (1973-b: 78-79).

Foucault, 1972-b: 405; 1975-a: 27 e segs.; 1976-a: 29; *Robert Castel*, 1978: 67; *Giovanna Procacci*, 1993: 103).

A inflexão sinalizada, pode ser enquadrada no âmbito de uma mutação mais profunda que, de um modo progressivo, acabaria por se traduzir na constituição de um novo «modelo de controle político», não mais sustentado primordialmente – de modo negativo – em estratégias de repressão e/ou de exclusão, mas, positivamente, numa «arte de governar» onde passou a ser valorizada a «observação» em paralelo com a «formação de saber». Noutros termos, «passou-se de uma tecnologia do poder que expulsa, que exclui, que bane, que marginaliza, que reprime, a um poder que é enfim um poder positivo, um poder que fabrica, um poder que observa, um poder que sabe e um poder que se multiplica a partir dos seus próprios efeitos» (*Michel Foucault*, 1975-c: 60).

No quadro das exegeses que temos vindo a explanar, a frutificação das ideias subjacentes ao novo modelo acabou por perpetrar, naturalmente, mutações profundas ao nível das esferas da *Assistência* e do *Trabalho*[197]. Não descurando as interconexões existentes entre a Revolução Francesa e a problemática da pobreza[198], seria sob a égide republicana, por via dos trabalhos desenvolvidos pelo *Comité para a Extinção da Mendicidade* da Assembleia Constituinte, que uma nova concepção da Assistência viria a ser afirmada. Evidenciando rupturas com o passado (nacionalização e, consequente, laicização da caridade)[199], com base na máxima – «todo o homem tem direito à subsistência», a obrigatoriedade da assistência a todo e qualquer pobre viria a ser instaurada como uma das dívidas mais sagrados da nação. Em conformidade com estas ideias, a Constituição de 1791 viria a consagrar a assistência pública como um dever do Estado: «será criado e organizado um estabelecimento geral de socorros públicos para educar as crianças abandonadas, aliviar os pobres inválidos e fornecer trabalho aos pobres válidos que o não consigam obter». Por sua vez, a Convenção (1792-1795) explicita avanços ainda mais significativos na formalização destes intentos com a proclamação solene, na Constituição de 1793 (de efémera duração, é certo), dos princípios formulados pelo comité, a saber: «o direito civil do pobre a ser

[197] As exegeses seguidamente apresentadas, sustentam-se, essencialmente, na perspectiva de *Robert Castel* (1978, 1995).
[198] Uma análise sinóptica das mesmas será desenvolvida no próximo capítulo.
[199] Legislação saída em 1789 e 1790 da Assembleia Constituinte, determinou que a supervisão dos estabelecimentos de caridade deveria passar para a alçada da administração civil (*Joseph-Marie de Gérando*, 1839-b)**.** Para uma análise das mediações presentes no processo de expropriação e consequente secularização dos bens eclesiásticos, cf. *Léon Lallemand* (1910).

assistido, a obrigação do Estado lhe fornecer assistência, a unidade do sistema de socorros públicos» (*Joseph-Marie de Gérando*, 1839-b; *Alexandre Monnier*, 1856; *Émile Levasseur*, 1892)[200].

No entanto, apesar dos avanços revelados por esta concepção quanto à responsabilização pública (pela administração e financiamento dos socorros), o dever instituído não subentendia um direito subjectivo dos indivíduos, na medida em que a sua efectivação se encontrava dependente de restrições várias, tanto ao nível dos conteúdos (os quantitativos a fornecer deveriam ser inferiores ao necessário, pois, de contrário, favorecer-se-ia a imprudência) como no respeitante às categorias abrangidas, pois, o direito aos socorros destinava-se, única e exclusivamente, aos domiciliados incapazes para a esfera do trabalho (crianças abandonadas, velhos e inválidos em estado de indigência) e/ou com parcos rendimentos (pais com elevado número de filhos). Consequentemente, constata-se que, direccionando-se essencialmente para «a pobreza honesta e infeliz», mais uma vez, «[…] o novo direito à assistência molda-se nas categorias da velha consideração da desvantagem» (*Robert Castel*, 1995: 244).

Quanto aos que se encontravam na posse das suas capacidades, os pobres válidos, a assistência aos mesmos deveria passar, unicamente, pela esfera do trabalho, na medida em que – explicitando a recusa do direito aos socorros – «todo homem são deve obter a sua subsistência através do trabalho porque, se *fosse alimentado sem trabalhar*, ele o seria às expensas daqueles que trabalham» (*Jacques Turgot*, 1844: 305, sublinhado nosso). Mas também a este nível se advogou uma reformulação profunda quanto ao modo de implementação deste princípio. Já não mais, como secularmente tinha sido concebido, um política repressiva, mas, tão-somente, o facilitar do acesso ao trabalho, i.e., os poderes públicos passavam a ser incumbidos da tarefa de criar as condições necessárias à absorção dessa fonte de riqueza recém-descoberta, designadamente por intermédio da eliminação dos condicionalismos, regulamentos corporativos arcaicos, que dificultavam o acesso ao mesmo[201]. Daí a

[200] Dever-se-á assinalar que este programa de modo algum pressupunha uma aproximação ao preconizado pelo sistema inglês; para uma referência às críticas dirigidas à *poor-rate*, incitas nos relatórios do Comité, cf. *Alexandre Monnier* (1856: 469).

[201] Um sinal clarividente da importância assumida pelos mesmos até este período, é-nos fornecido por *Louis Blanc*, para quem não era de espantar a quantidade de «bandidos errantes» existentes em França, pois «quando nós analisamos os inumeráveis obstáculos que, em vésperas da Revolução, o pobre válido tinha de transpor para exercer uma profissão de modo a poder viver do seu trabalho, nós ficamos transidos de dor e quase horrorizados» (*apud Jules Siegfried*, 1877: 26-27; cf. *Antoine-Élysée Cherbuliez*, 1852).

asserção casteliana segundo a qual, no quadro de uma ideologia liberal em ascensão, «a verdadeira descoberta que o século XVIII promove não é, pois, a da necessidade do trabalho, mas, sim, a da *necessidade da liberdade de trabalho*. [Isto, implicou] a destruição dos dois modos de organização do trabalho até então dominantes, o trabalho regulado [corporações] e o trabalho forçado [depósitos de mendicidade]» (*Robert Castel*, 1995: 232; cf. *Michel Foucault*, 1972-b: 409)[202].

Desde já, convém salientar que o advogar da necessidade de elisão dos obstáculos, enquanto estratégia política de combate à pobreza, de modo algum remete para a pretensão de instituir um *direito ao trabalho*, pois, uma coisa era a liberdade de trabalho[203] outra, completamente distinta, a garantia positiva de acesso ao mesmo. Isto é, a consagração dessa garantia não se encontrava no horizonte dos discursos revolucionários[204], não se consubstanciava como uma obrigação dos poderes públicos, pois, para além da sua inadequação moral (dado promover a preguiça), seria perigosa socialmente[205]. Logo, a tarefa de encontrar um trabalho incumbia aos próprios interessados, os indivíduos é que deveriam esforçar-se para encontrar os meios necessários à sua subsistência e se se esforçassem o suficiente encontrá-los-iam, dado a racionalidade do mercado, o equilíbrio entre a oferta e a procura, assim o pressupor, ou seja, o acesso à esfera do trabalho passaria a ser uma «[...] questão de vontade pessoal do indivíduo, porque, virtualmente a inactividade involuntária seria uma impossibilidade» (*Pierre Rosanvallon*, 1995: 141). Mas, o que interessa ser realçado é a inflexão radical quanto ao modo como as preocupações conexas com a segurança

[202] Indiciando uma nova concepção do trabalho enquanto mercadoria, a Lei Le Chapelier (1791), com o intuito de acabar com os privilégios de uma mão-de-obra específica denominada por alguns de aristocrata, viria a proibir as corporações bem como todas as formas de associativismo sindical (este último, só viria a ser autorizado formalmente em 1884) ou, em termos mais abrangentes, todos os corpos intermédios ente o indivíduo e o Estado. A ordem social e política do Antigo Regime, já significativamente abalada com a abolição dos privilégios e a Declaração dos direitos do homem e do cidadão, viria, no fundo, a receber o golpe final com a Lei Le Chapelier.

[203] Devendo esta ser, preferencialmente, apreendida no quadro mais vasto de uma reconceptualização da noção de liberdade que, a partir da centúria de setecentos, passa a pressupor possibilidades até aí negadas e/ou violentamente restringidas, i.e., possibilidades de movimento, deslocação, circulação de pessoas e bens.

[204] Quando muito, defendiam a implementação de obras públicas, de modo esporádico, com o intuito de absorver alguns trabalhadores em conjunturas de crise. Tinham a noção da incapacidade dos poderes públicos fornecerem trabalho a todos aqueles que o não obtivessem pelo seu próprio esforço, bem como dos perigos que corriam se consagrassem essa garantia: «uma vez adoptada a máxima de que o governo deverá fornecer trabalho àqueles que o não possuem, é difícil que ele o recuse a quem quer que seja» (excerto do IV Relatório do Comité, *apud Alexandre Monnier*, 1856: 462).

[205] De acordo com a argumentação revolucionária, este ponto de vista encontrava justificação no facto de «[…] o direito ao trabalho representar o equivalente, na ordem social, do direito à insurreição na ordem política: o reconhecimento de um direito qualifica sua transgressão como arbítrio despótico. A violência popular seria, então, legitimada, já que ela nada mais faria do que restabelecer o direito» (*Robert Castel*, 1978: 123).

passaram a ser trabalhadas, ou seja, face ao fracasso de toda a panóplia de medidas cujos intentos passavam pela restrição do movimento, as punições físicas e o enclausuramento, a partir de finais do século XVIII a liberdade de acção, circulação, surgem como condições fundamentais para promoção da segurança. Não mais segurança à custa da liberdade, mas liberdade como fonte de segurança.

Diluídos, então, os obstáculos condicionadores do acesso à esfera do trabalho, a dicotomização dos pobres tornou-se mais fácil, por um lado, os *bons pobres* enquadravam: (i) aqueles cuja idade ainda não permite ou já não permite mais trabalhar, bem como os que devido às suas fraquezas/incapacidades se viam condenados a uma inacção duradoura ou devido a doenças passageiras a uma inacção periódica; (ii) os indivíduos sem propriedade e sem recursos, mas que desejavam assegurar a sua subsistência por via do trabalho. Por outro lado, os *maus pobres* incluíam todos aqueles que se recusavam a trabalhar, os mendigos profissionais, os vagabundos que, como uma maldição, perturbavam a ordem pública. Para estes, a sociedade deveria ser severa, pois, a partir desse momento, dadas as condições criadas, já não «subsistiam» razões objectivas para a existência dos mesmos, «a mendicidade e a vagabundagem podem agora vir a ser de direito o que eram de facto na época anterior: delitos da alçada de sanções penais justificadas. A ociosidade é passível de ser considerada crime a partir do momento em que é voluntária» (*Robert Castel*, 1995: 248; cf. *Pierre Rosanvallon*, 1995: 137)[206].

Não descurando o referido, interessa salientar que, apesar dos progressos revelados pelo programa revolucionário no plano das ideias, em termos concretos pouco se avançou, i.e., o programa revolucionário, apesar de ter sido ambicioso nos

[206] O Código Penal francês de 1810 viria a explicitar esta ideia de um modo clarividente no seu artigo 274.º: «toda a pessoa que for encontrada a mendigar num lugar onde exista um Estabelecimento público organizado com o fito de prevenir a mendicidade, será punida com três a seis meses de prisão e, após a expiação da sua pena, será conduzida a um depósito de mendicidade» (*apud Jules Siegfried*, 1877: 98; cf. *Émile Chevallier*, 1889: 135). Deste modo, a mendicidade passou a ser considerada delito desde que fossem observadas três condições: (i) que o mendigo fosse válido; (ii) que o acto de mendigar fosse praticado de forma continuada; (iii) desde que no local onde fosse encontrado existisse um estabelecimento público destinado a prevenir a mendicidade. Só que, em termos práticos, as «condições criadas» não foram suficientes para assegurar a subsistência dos indivíduos. Um sinal clarividente desta situação é-nos fornecido pela asserção de *Bigot de Morogues* nos anos 30 do século XIX, quando o autor afirma que não pretende advogar a liberdade da prática da mendicidade, mas, tão somente, que a mesma só pode ser considerada um delito «[...] quando nós tivermos tomado as medidas adequadas para socorrer os indigentes em todas as circunstâncias que os poderão conduzir à mendicidade» (1834: 197), medidas essas que, dado o quadro descrito pelo autor, não tinham sido aplicadas. *Émile Chevallier*, sem explicitar a questão do delito, comunga também desta opinião ao advogar que «é necessário afirmar que a mendicidade é tolerável e, até certo ponto um caso de legitima defesa, nos países onde nenhuma medida colectiva foi tomada para prestar socorros à miséria; ora, isto é o que acontece em grande parte da nossa província» (1889: 140).

princípios, foi parco nas realizações: «a Revolução depois de ter sonhado construir todo um plano de organização da caridade, compreendeu que a realização dessas utopias poderia propugnar a perturbação dos socorros públicos» (*Émile Chevallier* 1889: 6). Ao nível da esfera do trabalho, embora não sejam de descurar os contributos positivos engendrados num primeiro momento pela promoção do livre acesso ao trabalho ao nível da problemática da vagabundagem (*Robert Castel*, 1995-b), a experiência, como sabemos, encarregou-se de demonstrar a incoerência subjacente à ideia de um mercado racional e equilibrado, pois, a «liberdade de trabalho», em vez de proporcionar os meios necessários à subsistência, acabou, pelo contrário, por se traduzir em «exploração do trabalhador», ou seja, a liberalização do trabalho em vez de absorver completamente o não-trabalho e, por conseguinte, a pobreza involuntária criou, ela própria, uma indigência mais acentuada (*Robert Castel*, 1978: 121; cf. 1995; *Giovanna Procacci*, 1993: 75)[207]. Quanto à preconização da responsabilização pública pela assistência, para além de não se ter avançado significativamente com a concretização da mesma, passados alguns anos (de um modo mais marcante a partir do inicio do período da Restauração – 1814-1830)[208] assistiu-se, isso sim, a um regresso ao entendimento que da mesma era feito durante o Antigo Regime[209].

Indiciando uma nova tentativa de responsabilização pública pela assistência, a Constituição de 1848 viria a reafirmar algumas das ideias revolucionárias, referindo no seu preâmbulo, por um lado, a responsabilização dos indivíduos devendo os mesmos «assegurar, por via do trabalho, os meios de existência, e, pela previdência,

[207] *Louis Garriguet* dá-nos conta desta situação ao afirmar que a Revolução Francesa ao acabar com as corporações «inaugurou o deplorável regime individualista que isolou o trabalhador e o largou sem defesa entre as mãos do patronato e do capital fortemente organizado. Por via dessa medida infeliz, contribuiu grandemente para criar o antagonismo que se levantou entre as diferentes classes sociais» (1909: 22-23; 55; cf. *Joseph-Marie de Gérando*, 1839-a: 205-208; *Antoine-Élysée Cherbuliez*, 1852).

[208] Este período viria a ficar marcado «[…] pela criação de inúmeras obras privadas de caridade sob controle religioso e pelo retorno maciço das Congregações, que pouco a pouco recuperam as posições que ocupavam no Antigo Regime» (*Robert Castel*, 1978: 124).

[209] A par dos custos económicos que a implementação do mesmo exigia e da radicalidade política que lhe era inerente, *Robert Castel* (1995) aponta como razões principais do fracasso do programa revolucionário, por um lado, o facto de o mesmo assentar em «duas concepções antagónicas do Estado», ou seja, a coexistência problemática, num mesmo programa, de um eixo que implicava a construção de um *Estado forte* – intervencionista – que assumisse a responsabilização pela administração e financiamento dos socorros, a par com outro que pressupunha um *Estado mínimo* – liberal – no respeitante à regulação do mercado de trabalho. Por outro, consequência das contradições inerentes ao modo como procuraram articular o social e o económico, o fracasso deveu-se ao facto de os seus promotores não terem equacionado a possibilidade de o laisser-faire económico promulgado poder vir a propiciar o surgimento de antagonismos sociais de tal modo graves que seriam de difícil resolução. Por outras palavras, sem se darem conta da incongruência da sua proposta e das consequências adstritas à mesma «a la longue», defenderam «[…] uma posição maximalista em matéria de direito à assistência, e uma posição minimalista em matéria de direito ao trabalho» (1995: 261).

os recursos para o futuro» e, por outro, a responsabilização do Estado pela «instrução indispensável a todos os homens» e o «assegurar da existência dos cidadãos necessitados, quer procurando-lhes trabalho de acordo com as suas possibilidades, quer, na ausência da família, fornecendo socorros àqueles que se encontrem incapacitados para o trabalho». Deste modo, o artigo 13.º preconizava: «a constituição garante aos cidadãos a liberdade do trabalho. A sociedade favorece e encoraja o desenvolvimento do trabalho pelo ensino primário gratuito, a educação profissional, a igualdade de relações entre o patrão e o operário, as instituições de previdência e de crédito, as instituições agrícolas, as associações voluntárias e a implementação pelo Estado, nos departamento e comunas, de trabalhos públicos adequados ao emprego dos braços desocupados; ele fornece a assistência às crianças, aos inválidos e aos velhos sem recursos cujas famílias não possam socorrer». Mas, mais uma vez, os resultados concretos ficariam muito aquém das vontades manifestas no direito formal.

O campeamento encetado, não invalida que tenhamos necessidade de chamar à atenção para as reticências com que encaramos a tese foucauldiana defensora de uma gradual libertação da miséria face às «velhas confusões morais» e a sua, consequente, emergência enquanto «coisa económica»[210]. Explicitando, segundo a acepção de *Michel Foucault* (1972-b), a análise das conexões existentes no decurso do século XIX entre a pobreza e a moral, permite a asserção de que a associação, até aí predominante, entre a miséria e a falta ou erro pessoais deu lugar a discursos onde a indigência passou a surgir como coisa económica. Embora concordando com o autor no concernente ao surgimento desta dimensão de análise, o que nós questionamos é a predominância da mesma nos discursos. Pelo referido supra, pensamos ter ficado claro que o novo espaço ocupado pela pobreza (ou, mais adequadamente, pelo pobre enquanto elemento que faz parte da população) a partir de finais do século XVIII, embora permitindo num primeiro momento a reinterpretação económica e social de toda uma massa de indivíduos até aí excluídos por via de toda a panóplia repressiva que culminaria com o enclausuramento[211], não permite a conclusão de que as leituras morais face à pobreza foram destituídas dos discursos. Pois, apesar de, ao longo da centúria de oitocentos, se assistir ao despontar de novos argumentos justificativos dos

[210] Para uma ideia similar à foucaultiana, cf. *Robert Castel* (1978: 12).

[211] Reintegração essa facilitada por via das mutações ocorridas na esfera económica: «na economia mercantilista, não sendo nem produtor nem consumidor, o Pobre não tinha lugar: ocioso, vagabundo, desempregado, sua esfera era a do internamento, medida com a qual era exilado e como que abstraído da sociedade. com a indústria nascente, que tem necessidade de braços, faz parte novamente do corpo da nação» (*Michel Foucault*, 1972-b: 405).

processos de empobrecimento conexos com as conjunturas socioeconómicas e/ou com o acidental, as teorias explicativas da pobreza sustentadas nas causas morais continuaram (pelo menos até ao penúltimo quartel do século XIX), a predominar nos discursos face às teses onde a indigência aparecia como coisa económica[212].

A defesa desta tese, como teremos oportunidade de observar no próximo capítulo, encontra sustentação nas exegeses por nós encetadas aquando da análise dos discursos moralizantes que atravessam grande parte do século XIX, discursos esses onde, de um modo clarividente, as alegações desenvolvidas reintroduzem, por via dos erros de carácter, vícios e imprudência adstritos aos operários, o argumento moral da responsabilização dos indivíduos perante os riscos quotidianos.

[212] O próprio autor, num outro texto, vem de encontro ao por nós defendido ao afirmar que «a sociedade industrial exige que a riqueza esteja directamente entre as mãos não daqueles que a possuem, mas daqueles que permitem extrair dela um lucro, fazendo-a trabalhar. Como proteger essa riqueza? É claro, através de uma moral rigorosa: daí o formidável casulo de moralização que caiu do alto sobre a população do século XIX. Observem as formidáveis campanhas de cristianização junto dos operários ocorridas nessa época. Foi absolutamente necessário construir o povo como sujeito moral […]» (*Michel Foucault*, 1975-b: 163).

Nota Conclusiva

É chegado o momento de desenvolver uma breve exegese sobre o percurso percorrido ao longo do presente capítulo, percurso esse onde, pensamos, ficou clara a nossa preocupação em captar o modo como o ser humano, desde sempre, face à consciência dos perigos inerentes à sua condição de estar vivo, buscou por via de estratégias várias construir uma base, por mínima que fosse, de segurança que lhe permitisse lutar contra o que modernamente viria a ficar conhecido como risco.

Dentro desta lógica, num primeiro momento, as nossas cogitações direccionaram-se para os perigos conexos com o espaço desconhecido, constatando-se que, dentro deste âmbito, entre as práticas mais antigas de transferências de riscos surgem os contratos conhecidos sob o nome de «empréstimos marítimos». Sustentado num esquema simples, por via dos mesmos o mercador ou o mestre do navio (i) intentavam transpor para o mutuante os riscos a que o seu património iria ficar sujeito durante a viagem marítima, este, por sua vez, (ii) como forma de responsabilização pelos riscos, caso o navio chegasse a bom porto, recebia para além da quantia avançada um determinado interesse previamente estipulado, i.e., um preço pelos riscos corridos. Do exposto, facilmente se conclui que o risco se consubstanciava como um elemento essencial do acordo, visto, por um lado, a validade do contrato encontrar-se dependente da existência dos mesmos e, por outro, ser por via do modo como o risco era apreendido pelos contraentes que se tornava possível distinguir um «contrato de risco» de uma aposta e/ou um jogo.

Este tipo de contratos eram, igualmente, conhecidos sob o nome de *usura marina* o que, de per si, indicia imediatamente o olhar negativo e a, consequente, rejeição manifesta pelo discurso religioso ante este instrumento mediador dos riscos. A justificação para este posicionamento, como tivemos oportunidade de demonstrar, encontrava-se no facto de a responsabilização pelos riscos implicar o pagamento de um interesse que, de acordo com a argumentação adstrita à usura, era considerado ilegal sob a óptica do direito canónico, porquanto, de acordo com a lei natural, encontrando-se a «esterilidade» e a «fungibilidade» entre as suas características, o dinheiro não se podia reproduzir ou, mais precisamente, o dinheiro emprestado não se reproduzia. Face a esta argumentação, todo o interesse recebido além do inicialmente dispendido, era considerado como o resultado de uma prática moralmente

questionável, um pecado, dado se encontrar em contradição com as leis humanas e divinas. A este razoamento acrescia ainda o facto de uma análise mais circunspecta demonstrar ser o interesse contrário à própria natureza do contrato de empréstimo, pois, esta só exigia a devolução de uma quantidade igual à anteriormente recebida.

Em consequência de pressões várias, a argumentação reveladora da transubstanciação da gratuitidade do empréstimo num dogma viu-se, no entanto, forçada a flexibilizar o seu posicionamento. Progressivamente assistiu-se, então, a uma evolução no sentido de nem todo interesse lucrativo cair nas malhas da usura. De entre as excepções à lei entretanto surgidas, destacámos os argumentos conexos com a *incerteza futura*, a *razoabilidade dos ganhos* (perpassada por um grau de aceitabilidade menor) e o interesse decorrente do *dano emergente* ou do *lucro cessante*. A referência aos últimos dois títulos ganhou um interesse especial para nós a partir do momento em que constatámos terem sido os mesmos de capital importância para a posterior aceitação do risco como elemento mediador do contrato. Isto é, o interesse advindo dos mesmos passou, gradualmente, a ser apreendido, não enquanto interesse lucrativo, mas, antes, como *interesse compensatório*, ou seja, como indemnização pelos possíveis danos decorrentes do contrato e, não mais, como recompensa pelo dinheiro anteriormente emprestado.

Como se pode deduzir do exposto, os interesses compensatórios decorriam, já não da natureza do próprio empréstimo, mas, essencialmente, das circunstâncias extrínsecas ao mesmo o que, em última instância, viria propugnar um abalo significativo nos argumentos até aí esgrimidos contra os empréstimos marítimos, na medida em que passava a poder admitir-se como legal o interesse justificado com base nos *periculum sortis*[213]. Por outras palavras, a partir do momento em que, o perigo do dinheiro emprestado ser perdido, passou a ser considerado como um elemento exterior ao contrato, transmutou-se num elemento de fundamental importância para a classificação dos contratos em usurários ou não usurários. Sendo considerados do primeiro tipo, todos os contratos que produzissem lucro sem que o elemento perigo corresse do lado do mutuante e, por oposição, do segundo tipo todos aqueles onde o mutuante assumisse os perigos inerentes a esse mesmo empréstimo.

Ainda no âmbito do quadro da usura, a hipótese levantada no sentido de as proibições decorrentes da mesma terem propugnado a busca de novas estratégias por

[213] Admissão essa que, de um modo genérico, viria a ficar consagrada ao longo do espaço temporal decorrente entre os séculos XVI e XVII.

parte dos mercadores tendo em vista a partilha de riscos viria a ser comprovada. Constatando-se que, a partir dos séculos XII/XIII começam a ser utilizados novos instrumentos com o intuito de contornar os impedimentos legais da usura. Podendo-se destacar de entre os mesmos, os contratos de commenda, bem como as letras de câmbio sob a forma de «cambium siccum» e, ainda, as vendas fictícias e os contratos de revenda.

Quanto aos seguros propriamente ditos, a explanação desenvolvida permitiu aferir o surgimento dos seguros marítimos em Itália por volta do século XIII e o seu alastramento progressivo ao resto da Europa. Tal como em outros instrumentos já enunciados, também os seguros possuíam como objectivo a transferência/partilha de riscos, dependendo a validade dos contratos da existência efectiva e/ou putativa dos mesmos, ou seja, retirando os seus efeitos de eventos similares, os distintos contratos tornavam-se executórios a partir da ocorrência (ou não) dos riscos. Mas, a par destas similitudes, encontrámos igualmente algumas diferenças, nomeadamente: (i) quanto ao modo como os riscos – marítimos e comerciais – eram partilhados entre as partes; (ii) no respeitante ao papel incumbido aos contraentes nos casos de incumprimento dos contratos; (iii) no tocante aos mecanismos subjacentes ao funcionamento dos mesmos, ou seja, contrariamente aos empréstimos marítimos e às commendas onde era avançado dinheiro por parte do mutuante ou do financiador, nos contratos de seguro, inexistindo esta transferência financeira, o segurador limitava-se a prometer ao segurado indemnizar os danos causados no objecto segurado pela ocorrência de um evento aleatório.

Partindo deste último aspecto buscámos aferir, no período em análise, quais os critérios subjacentes à determinação do prémio a pagar pelo segurado. A tese inicialmente aventada viria a ser demonstrada, dado a perscrutação por nós realizada patentear de um modo clarividente a existência de um hiato entre as dimensões prática de teórica de análise dos riscos, hiato esse, tão mais profundo quando nos damos conta de que, só muito tardiamente é que a última viria a influenciar positivamente o modo como, até aí, os riscos tinham sido encarados praticamente. Explicitando, a análise dos códigos reguladores da vida marítima, bem como de outros discursos, mostrou-se infrutífera quanto ao aclarar da possível utilização de critérios formais para a definição dos montantes a pagar pelos riscos corridos. Em vez de cálculos matemáticos, as práticas de risco sustentavam-se na experiência. Embora advogando a necessidade de os riscos serem estimados de forma justa, ao sabermos que

seguradores do período em análise rejeitam a ideia de a experiência prática e, por conseguinte, a análise do «perito» poderem ser substituídos de modo mais eficaz por equações e prescrições numéricas, o que era tomado em consideração era o porte das naus, o aumento do perigo em tempos de guerra, a distância e a perigosidade das rotas marítimas, a estação do ano, as informações detidas e a experiência dos capitães dos navios, entre outras. Em suma, a mensuração dos riscos e do preço dos mesmos, no transcurso temporal tomado em consideração, sustentava-se predominantemente nas dimensões da vida prática, numa mescla de experiência, coragem e intuição das partes envolvidas no estabelecimento dos contratos. Constatando-se que só, com a assunção de uma nova concepção do mundo onde a importância adstrita às regularidades de longo prazo se sobrepôs às inconstância quotidianas, por um lado, e a separação das águas entre as noções de jogo e de seguro, por outro, é que foi possível vislumbrar uma aproximação entre o viés prático e o teórico de análise dos riscos.

A confusão prevalecente entre seguro e jogo vir-se-ia, igualmente, a revelar como um elemento condicionador para o desenvolvimento dos seguros de vida. No caso específico deste ramo de seguros, foi possível verificar que as proibições conexas com os mesmos e, por conseguinte, a sua aceitação tardia enquanto instrumento legal para a mediação dos riscos se deveu, em grande parte, ao facto de, durante um lato período, terem sido não só apreendidos, mas também utilizados como se de um jogo se tratasse, ou seja, como uma aposta feita em relação à própria vida ou, mais usualmente, sobre a de outro indivíduo. Portanto, a sua interdição, sendo uma constante ao longo dos séculos, em inícios da centúria de oitocentos, com raras excepções, continuava a ser uma realidade na maioria dos países europeus. Quanto às razões para tal posicionamento, para além das já enunciadas, encontrámos argumentos de vária índole: em primeiro lugar, os conexos com uma visão do mundo onde o papel do homem enquanto agente do acontecer era minorado; em segundo lugar, todos aqueles onde a fundamentação encontrava a sua razão de ser num acto preventivo, i.e., proibia-se com o fito de evitar a perpetração de crimes; por último, a razão maior, respaldava no que pode ser considerado como englobando as justificações morais.

A análise comparativa dos distintos argumentos permitiu a conclusão de que, não obstante os dois primeiros grupos terem vindo gradualmente a perder importância, no respeitante às razões de ordem moral o processo foi um pouco mais complexo. Sabendo que a jurisprudência defendia só ser possível de ser considerado como objecto de seguro o que fosse plausível de ser avaliado, a energia da arguição

dos opositores a este ramo dos seguros residia no facto de considerarem a vida humana como algo impossível de ser apreçado. Consequentemente, a superação deste quadro argumentativo exigiu, por um lado, a reconceptualização das dimensões do jogo e do seguro, i.e., os condicionalismos anteriormente existentes começaram a diminuir quando o acto de assegurar, contrariamente à irracionalidade adstrita às apostas, começou a ser apreendido como uma acção prudente ante os riscos da experiência e responsável perante a família. Por outro lado, os defensores dos seguros facilitaram, igualmente, a mutação ao aduzirem novos argumentos à sua tese, argumentos esses tendentes à reavaliação do que deveria ser considerado o objecto de seguro. Noutros termos, o advogar da impossibilidade de o valor da vida humana ser objecto de avaliação perde importância a partir do momento em que se começa a retorquir não ser esse o objecto de avaliação, mas, sim as consequências adversas surgidas por via do desaparecimento precoce da vida. Logo, a execução do seguro de vida, mais não seria do que uma indemnização, um ressarcimento pecuniário pelos prejuízos causados pela morte do indivíduo segurado.

Consequentemente, assistindo-se a um aprofundamento das interconexões entre o risco e a noção de tempo, valores, como a prudência, precaução, disciplina, a preocupação com o futuro e o acentuar da responsabilização do indivíduo pelas consequências nefastas que as suas acções presentes poderiam propugnar tanto, no seu próprio destino, como no dos seus, evidenciando o receio e temor face à ocorrência de eventos contingentes futuros, passaram a fazer parte de um quadro com uma acentuada «mensagem moral». Encontramo-nos, no fundo, face ao que *Lorraine Daston* denominou de «[…] porta-vozes de uma meritocracia onde a via mais segura do progresso eram o trabalho esforçado e o talento e não o ganhar da lotaria; de uma ordem social segura na qual os bem-afortunados de hoje não se encontrem pobres amanhã; de um sentido de responsabilidade familiar tão forte que vai além da sepultura; de uma planificação do futuro em pequenos incrementos, quer sob a forma de seguros ou de poupanças». Porta-vozes esses, que ao consubstanciarem (tanto por intermédio do discurso como da acção) a quebra do «[…] laço entre o jogo e os seguros, acabaram por fazer com que a probabilidade e a estatística passassem a ser um elemento permanente dos seguros» (1988: 173).

O campeamento deste caldo cultural – a desenvolver no próximo capítulo –, bem como do posicionamento face aos riscos evidenciado pelos discursos e práticas subjacentes ao mesmo, deve revestir-se de cuidados especiais. Embora não

menosprezando as dimensões positivas presentes no mesmo, ao buscarmos apreender o modo como mediatamente se conecta com os riscos sociais, constatamos que, devido não só, mas também à acentuada carga moral que o atravessava, essas conexões se tornam muito mais complexas do que um primeiro olhar pode revelar. Isto torna-se mais claro a partir do momento em que – buscando apreender a complexidade não visível na aparência – constatamos que a configuração do caldo cultural enunciado (em gestação gradual a partir do século XVIII), não obstante surgir como condição prévia necessária à consubstanciação de um novo modo de encarar os riscos e, portanto, à concepção de novas respostas ante os mesmos, em termos práticos, ao colocar a tónica no princípio da responsabilidade, vir-se-ia a revelar verdadeiramente problemático quanto ao modo como o mesmo encarava a gestão dos riscos sociais. Explicitando, não obstante as influências positivas exercidas ao nível do desenvolvimento e consolidação da ideia do seguro como sendo, genericamente, o instrumento mais adequado para lidar com os riscos, ao fazer depender o futuro da acção responsável dos indivíduos, condicionou a aplicabilidade dos mesmos aos riscos sociais mediadores da a experiência. Condicionamento esse tão mais marcante, quando se sabe que foi «necessário esperar pelo fim do século XIX para que a técnica seguradora fosse moralmente aceitável e, por consequência, reconhecida como uma resposta adequada para a gestão dos problemas sociais» (*Pierre Rosanvallon*, 1995: 20).

Fazendo uma deslocação na análise, uma outra dimensão por nós trabalhada ao longo do presente capítulo prendeu-se com o modo como desde o dealbar da modernidade os poderes públicos buscaram resolver os problemas de segurança surgidos em consequência da vulnerabilidade adstrita a uma multidão crescente libertada e não absorvida pela indústria. Matizada por uma total desligação face às localizações espácio-temporais, o agir livre desta população começou a ser captado como um meio facilitador da promoção do perigo de dissociação social. Destarte, a par de um novo olhar, consciência social face à pobreza reveladores do desvanecimento da positividade mística até aí associada à miséria, pensamos ter demonstrado que as primeiras políticas públicas de gestão dos riscos sociais surgiram, politicamente, com o intuito principal de promover a segurança do corpo social no seu conjunto.

Direccionando-se, em especial, para os mais vulneráveis de entre uma vasta multidão de indivíduos cuja experiência era marcada pela incerteza, uma dupla resposta viria a ser implementada, designadamente (i) leis de polícia perpassadas por uma repressão severa da mendicidade e vagabundagem e (ii) políticas geradoras de direitos positivos para os considerados verdadeiramente indigentes, ou seja, assentando em dicotomias hierarquizadas, repressão para os falsos pobres e organização de socorros para os verdadeiros pobres. Face a este quadro, pensamos poder concluir que um dos busílis maiores das políticas adoptadas e, quiçá, uma das razões do seu fracasso, foi o de, em vez de o problema ter sido trabalhado preventivamente como um todo complexo, se terem limitado a uma intervenção curativa sobre as margens, sobre a parte mais visível do fenómeno.

Não obstante encontrarmo-nos face a uma problemática característica da maioria dos países europeus deste período, prestámos especial atenção ao modo como a Grã-Bretanha lidou com a mesma, dado ter sido aí o locus da génese do primeiro sistema de socorros sob os auspícios governamentais. Assim sendo, apesar dos seus resquícios serem mais remotos, buscámos mostrar como a partir do século XVI se assistiu a um aumento das posturas tendentes à implementação de restrições várias de liberdade de movimentos, proibição da mendicidade, punições físicas pelo desrespeito dessa interdição e medidas coactivas do trabalho para os indigentes válidos, por um lado, e, à regulação do modo como os socorros deviam ser administrados e a mendicidade podia ser exercida pelos inaptos para o trabalho, por outro. As análises por nós desenvolvidas permitiram dar visibilidade a dois traços complexos subjacentes às políticas de gestão dos riscos sociais, i.e., uma tendência para a organização dos socorros numa base territorializada e a erecção do trabalho forçado como princípio primordial da intervenção. Complexos, desde logo, dado patentearem o modo contraditório como o fenómeno foi trabalhado. Explicitando, ante situações de vida matizadas por uma vulnerabilidade, em grande parte, decorrente da escassez de trabalho, escassez essa que, por sua vez, exigia uma mobilidade acentuada, a opção viria a recair na concepção e implementação de medidas reguladoras da experiência cujo âmago passava pelo quartar desse mesmo movimento.

De entre as medidas, que ao longo da centúria de quinhentos foram sendo adoptadas, salientámos, então, por um lado, as conexas com os agravamentos sucessivos das penas associadas à prática da mendicidade pelos indigentes válidos, a par com as tentativas várias implementadas no sentido de os manter ocupados por via

do trabalho. Por outro lado, fizemos, igualmente, menção aos propósitos paulatinamente desenvolvidos com o intuito de ser constituído um fundo público de socorros, propósitos esses, conducentes à instituição, em 1572, do que pode ser considerado o primeiro imposto a favor dos pobres, nomeadamente a «compulsory local poor law tax». Apesar deste imposto poder ser considerado como um primeiro indicador do posicionamento das autoridades públicas quanto à incumbência pelo alívio das situações de pobreza, seria somente nos finais dos anos 90 que a responsabilização local pela prestação de socorros viria a ser erigida em doutrina oficial. O campeamento da especificidade da experiência britânica, culmina com uma análise sinóptica daquele que pode ser considerado um dos marcos de um longo percurso político mediado pelo binómio assistência/repressão, nomeadamente o *Estatuto de 1601*, cuja importância pode ser comprovada por via da sua constituição como pilar regulador de toda a política inglesa relativa aos pobres por mais de dois séculos.

Como já enunciado supra, em termos práticos as reformas adoptadas redundaram num verdadeiro fracasso. Constatando-se que não só a incerteza adstrita às experiências de vida dos indigentes não foi diminuída, como também o objectivo primo de promoção da segurança do corpo social não foi atingido, visto o aumento dos pobres enquanto elementos inerentes da paisagem urbana subentender o agudizar dos receios face ao agir dos mesmos. Quanto às razões associadas a tal fiasco apontámos, por um lado, a existência de uma desproporção bastante significativa entre os recursos afectos aos socorros e os realmente necessários para fazer face às necessidades sentidas pelos indivíduos. Por outro, pensamos ser correcta a asserção de a ineficácia da dimensão repressiva, enquanto meio dissuasor das práticas de vagabundagem e mendicidade, poder ser substancialmente conectada com os hiatos existentes entre a promulgação dos diplomas legislativos e a sua aplicação prática. Mas, a estas duas suposições acrescentámos uma terceira que, em nossa acepção, surge como a razão prima do fracasso enunciado, i.e., a intervenção ao se deslocar de modo curativo para as margens do fenómeno acabou por não atacar a raiz das problemáticas em questão, visto a esfera do trabalho em vez de ser encarada como a fonte do problema, dado gerar o não-trabalho e, por conseguinte, a pobreza, era apreendida como a solução necessária para o erradicar dessa mesma pobreza e dos riscos a ela associados.

Face ao agudizar do problema e atingido o grau zero de tolerância ante o mesmo, começaram, então, a ser equacionadas novas estratégias de intervenção: reforço de medidas impositivas do trabalho e institucionalização forçada dos indivíduos. Neste sentido, foi nossa intenção desenvolver algumas exegeses sobre o modo como o binómio exclusão/enclausuramento ocorreu na esfera pública – com maior acuidade a partir da segunda metade do século XVII – como a condição *sine qua non* para a promoção da segurança do corpo social e como, dentro deste movimento, o dispositivo hospitalar se consubstanciou como o símbolo máximo do enfrentamento dos riscos sociais.

Circunscrito inicialmente aos países baixos, o movimento vir-se-ia paulatinamente a alargar a outros pontos da Europa, nomeadamente à Alemanha, Inglaterra e à França, entre outros. A análise das funções adstritas às instituições de internamento permitiu a constatação de diferenças entre os distintos países. Deste modo, nas cidades flamengas e alemãs, não obstante num primeiro momento poder ser salientada a preocupação com a dimensão socioeducativa, rapidamente esta viria a perder importância passando as instituições a responder, essencialmente, a imperativos de natureza económica. Por sua vez, em Inglaterra, apesar de as workhouses materializarem o resultado prático de uma estratégia económica de redução dos custos conexos com a prestação dos socorros públicos, buscaram responder, preponderantemente, a objectivos de correcção, reeducação pelo trabalho; mas, também estes com o passar dos anos viriam a ser descurados acabando as workhouses por se transmutar em instituições com funções, quase exclusivas, de assistência aos inválidos.

Quanto ao modelo francês, pensamos ser aquele onde o movimento de enclausuramento surge, de um modo mais clarividente, como medida de precaução social. Circunscrevendo-se inicialmente (até 1662) à capital, as medidas de promoção de segurança pública foram justificadas moralmente, ou seja, contrariamente ao modelo flamengo/alemão, a importância adstrita à obrigatoriedade do trabalho para os internos residia, não no lucro a ser extraído do mesmo, mas na sua apreensão enquanto programa de educação social e religiosa – defendia-se o internamento como a via mais adequada para reeducar os indivíduos para a o ethos do trabalho. Do trabalho visava retirar-se principalmente uma utilidade moral e, acessoriamente, alguma rentabilidade económica.

Mas, tal como em outros territórios onde este tipo de políticas fora aplicado, também, em França os objectivos não viriam a ser alcançados. A eliminação dos mendigos e vagabundos das ruas de Paris, não passou de uma situação circunstancial, assistindo-se a novos afluxos de miseráveis atraídos pelas promessas de socorros. Portanto, a determinação do alastramento do modelo ao resto do território francês não impediu a transformação do hospital parisiense num incomensurável depósito de pobres, obrigando a que o enclausuramento indiscriminado fosse abandonado a favor de uma selecção criteriosa das admissões. No espaço de pouco mais de um século após a sua instituição, o modelo entrava em ruptura revelando um falhanço completo no alcance dos objectivos inicialmente previstos. O internamento dos vagabundos e dos mendigos incorrigíveis passou a ser interdito, passando os mesmos a ser encerrados em novos espaços de clausura – os depósitos de mendicidade.

Uma nova concepção de intervenção começou, então, a ganhar forma. A explanação da mesma permitiu a clarificação das mutações ocorridas na passagem dos séculos XVIII para o XIX, mutações essas, matizadas por um processo onde, paulatinamente, as estratégias de repressão e/ou de exclusão vão perdendo importância a favor de uma «arte de governar» onde passou a ser valorizada a «observação» em paralelo com a «formação de saber».

Podendo salientar-se, então, em paralelo com o aprofundar das críticas à dimensão repressiva até aí instaurada, uma reconceptualização da pobreza onde, os pobres, passam a ser encarados como elementos necessários ao desenvolvimento, visto possibilitarem o aumento e a acumulação da riqueza pública. Consequentemente, no mesmo processo em que a libertação dos mesmos passou a ser exigida, assistiu-se a um reequacionamento profundo do modo de funcionamento/organização da esfera do trabalho. Não mais somente, como até aqui, o advogar da necessidade do trabalho, mas, principalmente, a exigência da elisão dos obstáculos condicionadores do mesmo, i.e., a inevitabilidade da liberdade de trabalho. Em termos concretos, no entanto, como assinalámos, a liberdade do trabalho, em vez de proporcionar os meios necessários à subsistência minorando, por consequência, a incerteza mediadora da experiência, acabou por se traduzir em exploração do trabalhador.

As mudanças não se limitaram a esta esfera, pois, os finais da centúria de setecentos foram, igualmente, reveladores do afirmar de uma nova concepção de assistência. Esta, como buscámos mostrar, apesar de ambiciosa nos princípios

acabaria, em última instância, por propugnar somente a consagração de direitos formais. Podendo-se, portanto, concluir que os contextos subjacentes à preconização da responsabilização pública pela assistência, para além de não terem permitido a transubstanciação dos direitos formais em direitos reais, acabariam, isso sim, passado alguns anos, por despoletar uma revalorização da concepção assistencial predominante durante o Antigo Regime.

CAPÍTULO V

Da Responsabilização Moral à Socialização dos Riscos: Distintas Concepções de Intervenção sobre a Questão Social

Capítulo V – Da Responsabilização Moral à Socialização dos Riscos: Distintas Concepções de Intervenção sobre a Questão Social

Nota Introdutória

> «A questão social só começou a desempenhar um papel revolucionário quando, na idade moderna, e não antes, os homens começaram a duvidar de que a pobreza fosse inerente à condição humana, a duvidar de que a distinção entre os poucos que, por circunstâncias, força ou fraude, se tinham conseguido libertar dos grilhões da pobreza e a miserável multidão trabalhadora fosse inevitável e eterna»
> (*Hannah Arendt*, 1963).

Ao lado dos seculares *vagabundos miseráveis* desligados da esfera do trabalho e das redes de sociabilidade, a centúria de oitocentos vê surgir uma nova figura, i.e., os *trabalhadores pobres/miseráveis* matizados por ligações complexas com ambas as esferas. Relativamente aos primeiros, as explanações desenvolvidas no capítulo anterior permitiram dar visibilidade ao modo como, desde os alvores da modernidade, todo um conjunto de acções políticas foram sendo delineadas tendo em vista a esconjuração dos riscos adstritos à acção livre dos mesmos. Tendo subjacente objectivos de promoção de segurança do corpo social no seu todo, de entre as soluções adoptadas, destacámos a predominância da dimensão repressiva e/ou de exclusão. Quanto aos segundos, apesar das mutações ocorridas ao longo do século XIX, produtoras de uma pobreza de massa reflectida no pauperismo da classe operária, a bipolarização secular do pobre continuou a perdurar e o argumento moral a justificar individualmente a ocorrência de riscos produzidos socialmente. Não obstante, a mesma, viria a adquirir novos traços, porquanto para além de encontrar, tal como anteriormente, sustentação nas desligações existentes entre os mesmos e a esfera do trabalho, passou a apoiar-se com maior vigor no modo como a rede de ligações era tecida de modo frágil pelos próprios indivíduos. Noutros termos, tal como em períodos anteriores, a apreensão da esfera do trabalho continuou a evidenciar uma complexidade significativa. Precedentemente a leitura mostrava-se intrincada, dada a

não percepção da esfera do trabalho enquanto geradora prima de experiências de mendicidade/vagabundagem por via da produção do não-trabalho e**,** consequente, exclusão dos indivíduos. Por sua vez, os discursos de oitocentos continuaram a evidenciar uma obliquidade problemática, devido ao facto de não captarem essa mesma esfera e as condições de trabalho por ela engendradas, como sendo a fonte a partir da qual brotavam as experiências de pauperismo**.**

Portanto, ao tomarmos em consideração o modo como o século XIX viria a lidar com a problemática em apreço, é possível assinalar mutações profundas. Não mais o predomínio da repressão e/ou exclusão como anteriormente, mas, um imperativo de liberdade, i.e., a fomentação e garantia desta passou a constituir-se como condição capital para o alcance da segurança desejada. Não descurando, então que, por um lado, o sucesso ou insucesso do binómio liberdade/segurança sustentado na «cultura do perigo», se encontrava dependente da extensão (ou não) a todo o corpo social da prudência mediadora da ética burguesa face à vida e, por outro, o diagnóstico traçado, negar essa mesma extensão por via do fenómeno do pauperismo transmutado em perigo social. O que se constatou foi que as tecnologias de segurança acabaram por se constituir como um elemento primordial da racionalidade governamental. Isto é, no seu reverso, a liberdade foi acompanhada de um investimento em crescendo na população por via de uma mescla de medidas de tutela, polícia e previdência. Em última instância, o correlato de uma maior liberdade, tendo em vista a manutenção da ordem necessária ao bom funcionamento da sociedade, foi o aprofundamento das estratégias de governo apreendidas enquanto práticas de conduta dos outros.

Portanto, num primeiro momento, buscar-se-á perpetrar uma exegese tendo em vista a explanação da seguinte tese: os intentos de «domesticação» dos riscos sociais, levados a cabo pelos discursos moralizantes, falharam pelo facto de a tónica da responsabilização pela produção dos mesmos ter sido conectada, essencialmente, com a acção dos indivíduos de *per si*, descurando-se o papel essencial que, a este nível, a sociedade desempenha como um todo. Tendo presente o viés a partir do qual o todo era observado, um ponto de partida possível para a compreensão do anteriormente enunciado é o de fazer emergir as razões que, na óptica dos fautores desses discursos, propugnavam a desconsideração pelos riscos que perpassavam a experiência quotidiana dos indivíduos. Isto é, quais os argumentos explicativos avançados por esses discursos para o facto de os indivíduos adoptarem certos comportamentos que,

indiciando, em sua óptica, uma despreocupação face aos riscos, os conduzia a não se precaverem face a um futuro incerto e, em última instância, a uma situação de pobreza/exclusão social?

Num segundo momento, visando um aprofundamento das exegeses desenvolvidas, e não descurando que as representações influenciam, em maior ou menor grau, a acção concreta dos indivíduos, gostaríamos de perscrutar o modo como os olhares sobre os pobres e os riscos mediadores da suas vidas se encontravam intrincados com distintas concepções em matéria de intervenção ao nível da problemática da pobreza. Explicitando, tendo por base as interconexões estabelecidas entre as atitudes comportamentais e os riscos, por um lado, e, sabendo que, tal como em períodos anteriores, os pobres continuaram a não ser apreendidos como um todo homogéneo, por outro, desenvolver-se-á uma reflexão com o intuito de captar o modo como esses olhares influenciaram o debate ocorrido ao longo da centúria de oitocentos em torno das políticas de assistência. Debate esse, onde se intentará dar visibilidade: (i) às tensões existentes entre as responsabilidades individuais e colectivas quanto ao papel a adoptar por cada uma delas no sentido de promover a segurança dos indivíduos, e (ii) à peculiaridade dos pontos vista emanados dos discursos quanto à questão de saber se a assistência deveria consubstanciar-se (ou não) como um direito ao qual os pobres deveriam ter acesso.

Por fim, estando cônscios das mediações complexas, diremos mesmo problemáticas, inerentes a uma «sociedade de previdência», será nossa intenção mostrar como, primordialmente a partir da segunda metade da centúria de oitocentos, a vontade de promoção de segurança (ante o fracasso das estratégias até aí engendradas na luta contra as incertezas quotidianas) propugnou a construção de um quadro significativamente renovado quanto ao modo como os riscos sociais deveriam ser percepcionados/avaliados e, por consequência, geridos. Quadro esse que, ao plasmar o questionamento encetado pela corrente solidarista relativamente à forma como o social vinha sendo captado pela óptica liberal, conduz a um realce em crescendo do papel providencial do Estado e, por consequência, a uma deslocação da ênfase da esfera da previdência – assente em estratégias individuais, particulares – para a esfera da segurança – matizada por estratégias do que posteriormente viria a ficar conhecido sob a denominação de segurança social.

1 – Os Intentos de Domesticação dos Riscos Sociais pela Via dos Discursos Moralizantes

> «La inferioridad, cuando es grande, cuando parece esencial, determina sentimientos muy distintos de los que mutuamente se inspiran los que se tienen por iguales. Cuando un amo de esclavos es duro, cruel con ellos, depende en parte de que no los considera como semejantes»
>
> (*Concepción Arenal*, 1897-a).

Antes de mais, apesar do quadro da condição humana subjacente aos discursos ser por demais conhecido, pensamos ser necessário tecer algumas considerações sobre o mesmo. Estas terão, necessariamente, de tomar em consideração dois acontecimentos ocorridos a partir de finais do século XVIII, designadamente, a Revolução Francesa (ao nível da esfera política) e a Revolução Industrial (no concernente à esfera económica). Interessa-nos sinalizar, relativamente à primeira, o modo como a aquela propugnou a emergência de um novo olhar sobre a pobreza, e, no respeitante à segunda, como esta se consubstanciou como produtora dessa mesma pobreza[1].

A «indiferença» existente, durante séculos, perante a miséria mediadora da experiência dos indivíduos, começou a demonstrar sinais de esvanecimento quando, a partir de finais do século XVIII, uma «repugnância inata pelo sofrimento do próximo» (*Rousseau*)[2] começou a assolar o espírito de certos estratos populacionais europeus. Seria essa repugnância transformada em compaixão (no sentido de comiseração com o sofrimento do outro despersonalizado) que, de acordo com as exegeses arendtianas, viria a mobilizar os principais actores da Revolução Francesa (*Hannah Arendt*, 1959; 1963)[3]. A preponderância dada à compaixão pelo discurso arendtiano, reveste-se de especial interesse, porquanto revela a importância conferida a uma dimensão tantas vezes esquecida em outros discursos, i.e., enquanto outros associam o século XVIII à

[1] As exegeses subsequentes, quando não for referida outra fonte, tomam por base o discurso arendtiano (*Hannah Arendt*, 1963).

[2] Esta, ao dar lugar à compaixão, propugnou a descoberta de uma natureza comum a todos os homens, i.e., as exegeses rousseaunianas advogavam que o espaço da emergência dessa natureza comum só tinha possibilidades de ocorrer, não na esfera da razão que a reprimia, mas na esfera da paixão por via de uma afecção natural, da capacidade de compaixão para com o outro que sofre.

[3] De entre os mesmos, cabe destacar o papel desempenhado por *Robespierre* para quem, segundo a acepção da autora, «era óbvio que a *única força* que podia e devia unir as diferentes classes sociais numa nação era a *compaixão* daqueles que não tinham sofrido por aqueles que eram *malheureux*, das classes mais altas pelo povo» (*Hannah Arendt*, 1963: 97, sublinhado nosso).

razão, a nossa autora desloca o olhar para uma *paixão* e para o papel, para a força desempenhada pela mesma numa revolução. No entanto, o salientar deste viés, remete, imediatamente, para uma análise crítica onde se busca demonstrar a complexidade inerente ao uso da compaixão enquanto princípio político ou, mais precisamente, o papel desastroso por ela desempenhada quando utilizada no âmbito do político. Ciente dos riscos mediatos subjacentes às acções que buscam a sua justificação na compaixão, segundo a argumentação desenvolvida (não descurando que o fim último da revolução era o estabelecimento da liberdade), o «fracasso» parcial da revolução residiu no facto de a compaixão ter emergido como a principal força motriz da acção dos revolucionários. O mesmo é atribuído à tentativa de a acção política buscar a sua legitimação na compaixão, quando, de facto, é problemático pensar conectar a compaixão com a esfera do político, dado ser difícil à mesma iniciar «[...] a modificação das condições terrenas a fim de aliviar o sofrimento humano, mas, se o fizer, evitará os fastidiosos processos de persuasão, de negociação e de compromisso que são os processos da lei e da política e emprestará a sua voz ao próprio sofrimento, que deve reclamar rapidez e acção directa, isto é, acção com processos de violência» (*Hannah Arendt*,1963: 105; cf. 1959)[4]. Isto é, a compaixão ao tomar em consideração, primordialmente, a urgência subjacente à necessidade, clamava por acções imediatas e directas, acções essas que acabariam por fazer emergir a violência.

Destarte, poder-se-á asseverar que a compaixão despoletada pela agudização das condições de pobreza de um sem-número de indivíduos[5], i.e., a imensidade da miséria, a emergência da «questão social» como questão mediadora do processo, acabou, em última instância, por transformar as questões subjacentes à revolução num problema, não político (de libertação visando o agir livre), mas, social (de libertação da necessidade), no sentido em que o factor despoletador da acção dizia respeito às

[4] Noutros termos, os perigos da legitimação do político pela compaixão tornaram-se evidentes (principalmente a partir de 1792) quando essa mesma acção deu lugar à crueldade e ao terror – «foi a necessidade, as carências urgentes do povo, que soltaram o terror e conduziram a Revolução à sua ruína fatal» (*Hannah Arendt*, 1963: 73; cf. 112). Ao trasladarmos as exegeses para as nossas condições concretas, pensamos ser correcto defender que o sofrimento humano, independentemente da urgência que requer visando o minorar do mesmo, não elimina necessariamente as dimensões da negociação e do comprometimento e, por consequência, a esfera do político.

[5] De acordo com a autora «desviar os olhos da miséria e infelicidade da humanidade não era mais possível na Paris do século XVIII ou na Londres do século XIX» (*Hannah Arendt*, 1963: 89).

condições da ordem social (estratificada e hierarquizada, assente em privilégios) instituída que necessitavam de ser alteradas[6].

Uma outra dimensão trabalhada conecta-se com o processo de emancipação dos servos face aos seus amos[7]. No campeamento feito sobre o mesmo, *Hannah Arendt* advoga que, neste caso concreto, libertação e liberdade se traduziram em coisas distintas, na medida em que a segunda só poderia ter emergido se, a primeira, remetendo para a libertação face à necessidade, permitisse ao individuo participar nos negócios públicos. Explicitando, a complexidade mediadora do processo, conduz a autora à asserção de que o mesmo – pelo menos num primeiro momento – ocorreu de modo contraditório, visto a emancipação os ter «[...] libertado dos seus senhores apenas para os pôr sob um domínio mais forte: as suas necessidades e carências diárias» (*Hannah Arendt*, 1963: 76)[8].

O referido não deve, no entanto, propugnar a elisão da importância do processo emancipador enquanto acontecimento de primordial utilidade não só, mas também para a desnaturalização do fenómeno da pobreza, ou seja, foi fundamental na medida em que possibilitou a emergência de novas «condições de existência»[9]. Isto é,

---

[6] De um modo sinóptico, poder-se-á considerar o período revolucionário como a pedra toque que, em última instância, pôs em confronto o «[...] *ancien regime*, de um lado, com suas fortes raízes medievais, sua organização principalmente em termos da terra, família, classe, religião e corporação; e, de outro lado, o tipo de sociedade, muito mais individualista, impessoal e contratual, que as forças gémeas da democracia revolucionária e do industrialismo estavam introduzindo na Europa Ocidental da passagem do século» (*Robert Nisbet*, 1980: 120).

[7] Processo esse que, paralelamente, já tinha e/ou vinha a ocorrer em outros espaços, em interconexão não só, mas também com a Revolução Industrial.

[8] Esta ideia não era nova. Encontramo-la, por exemplo, em finais dos anos 30 do século XIX, no discurso de *Joseph-Marie de Gérando*, onde o autor, dando conta do fenómeno, assinala a emancipação como um dos momentos mais críticos para o homem e critica as vias adoptadas pelos pobres visando a sua libertação da necessidade – «as épocas de abolição da servidão e do feudalismo ficaram marcadas pelo surgimento de uma nova classe de miseráveis que, não podendo se sustentar a si mesmos, invocam os socorros públicos, sabendo mesmo ameaçar a própria ordem social, ao exigirem, pela violência, os recursos que eles não souberam ou não puderam reclamar do trabalho» (1839-a: 168; cf. 1839-b: 482; *Louis Garriguet*, 1909: 22); num outro discurso, o argumento ainda é mais radical – «com a liberdade, o pobre excluído, ganhou somente uma nova possibilidade de morrer de fome. Em vez de pertencer a só um mestre interessado na conservação do seu bem, a sua vida passou a depender do capricho descuidado de todos; ao se transformar em miséria, a sua servidão parece ter-se agravado» (*Armand de Melun*, 1849: 5). A própria autora já a tinha formulado (de um modo mais complexo) num texto anterior, no qual advogava que o resultado imediato do processo emancipatório não foi a libertação do ser humano em si, mas, tão-somente, da força de trabalho que o mesmo representava: «a nova classe trabalhadora, que vivia para trabalhar e comer, estava não só directamente sob o aguilhão das necessidades da vida, mas, ao mesmo tempo, alheia a qualquer cuidado ou preocupação que não decorresse imediatamente do próprio processo vital. O que foi libertado nos primórdios da primeira classe de trabalhadores livres da história foi a força inerente ao «labor power», isto é, a mera abundância natural do processo biológico que, como todas as forças naturais – da procriação como do labor – garante um generoso excedente muito alem do necessário da reprodução de jovens para compensar o número de velhos» (*Hannah Arendt*, 1959: 318).

[9] Sobre este aspecto, cf. *Bragança de Miranda* (1997).

independentemente de as «condições concretas na experiência» dos indivíduos continuarem a ser miseráveis ou, segundo alguns autores, terem piorado[10], o que deve ser salientado é o facto de a emancipação, por via das novas condições de existência criadas, ter facilitado (após um longo processo de maturação, é certo) a percepção da necessidade, já não como algo inerente à condição do próprio indivíduo, mas, como um constructo social, criando, por conseguinte, as condições para a libertação face a essa mesma necessidade. Seria a partir deste momento que os indivíduos se sentiram livres, e, pela primeira vez na história, tiveram possibilidades de agir visando a modificação da sua condição concreta.

Com isto, de modo algum pretendemos significar que as condições sociais vivenciadas tivessem sido modificadas profundamente, pois uma coisa eram os intentos, outra, completamente distinta, foram os resultados dos mesmos. Isto é, o que durante séculos tinha «permanecido na obscuridade», ao emergir na esfera pública, mostrou uma realidade de tal modo terrífica «[...] que a libertação da tirania apenas para alguns significava liberdade e pouco era sentida pelos muitos que permaneciam sobrecarregados pela própria miséria. Estes tinham de ser libertados uma vez mais e, comparada com esta libertação do jugo da necessidade, a primitiva libertação do jugo da tirania deve ter parecido uma brincadeira de crianças» (*Hannah Arendt*, 1963: 90). Conseguintemente, as condições concretas da experiência e o, consequente, sofrimento experimentado pelos muitos[11] exigia uma segunda libertação só passível de ser alcançada com a promoção do bem-estar dos mesmos. No entanto, advogando que, tal como a Revolução Francesa, «nenhuma revolução solucionou jamais a «questão social» e libertou os homens da necessidade» (*Hannah Arendt*, 1963: 136), segundo a perspectiva tomada em consideração, o erro, dos actores revolucionários, residiu no facto de acreditarem que essa mesma promoção poderia vir a ser alcançada por via da compaixão. Como já enunciámos, para a autora as tentativas de superação do sofrimento por esse meio, para alem de não ajudarem os pobres, acabavam, sempre, por resultar em acções pré-políticas de violência, visto que, contrariamente à

[10] Na análise que faz da «crise social» mediadora da sociedade europeia de finais do século XIX, *Louis Garriguet* (1909) defende que a mesma se devia, para além das mutações religiosas e económicas ocorridas, às alterações políticas propugnadas pela Revolução Francesa, nomeadamente às consequências nefastas advindas da mesma, das quais salienta a destruição de direitos adquiridos, o desrespeito pela autoridade, a supressão de toda a hierarquia, a implementação de uma liberdade exagerada de pensamento e expressão e o individualismo, entre outras. Para uma análise da perspectiva crítica do pensamento conservador, no tocante à Revolução Francesa, enquanto «acontecimento cósmico» destruidor de toda a tradição, cf. *Robert Nisbet* (1980).

[11] Mais de 90% dos 25 milhões de residentes em França durante este período.

piedade, ao exigir a presença e/ou localização do outro «[...] a compaixão não pode ser desencadeada pelos sofrimentos de uma classe inteira ou de um povo, ou, ainda menos, pela humanidade como um todo. Não pode estender-se mais longe do que aquilo que é sofrido por uma pessoa e continua a ser o que é suposto ser, ou seja, co-sofrimento. A sua força está ligada à força da própria paixão que, em contraste com a razão, pode apenas abarcar o particular mas não tem noção do geral nem tem capacidade de generalização» (*Hannah Arendt*, 1963: 103).

Não descurando o campeamento encetado, facilmente se aceita o estabelecimento de uma conexão entre o século XVIII e a emergência, na esfera pública, de uma mescla de problemas sociais até aí «mantidos na obscuridade», emergência essa, só tornada possível a partir do momento em que o homem foi libertado das «cadeias do passado». E, se à partida, se poderia pensar que, com o processo de industrialização, muitos desses problemas poderiam ser resolvidos (no fundo, esse era o sonho liberal), o que de facto se constatou foi que a Revolução Industrial acabou, em última análise, por criar profusamente novos e mais acentuados tipos de sofrimento, de modo que os *malheureux* enfurecidos do período revolucionário se transformaram nos *míseráble*s do século XIX (*Hannah Arendt*, 1963)[12]. Miseráveis esses, fruto, não tanto do não-trabalho, mas, essencialmente, do modelo económico subjacente ao trabalho. Destarte, como corolário do desenvolvimento industrial, começou a emergir uma nova e maciça classe de indigentes referenciadas por distintos discursos, designadamente no do católico social *Armand de Melun*: «por uma derrisão cruel, a miséria está mais desenvolvida e é mais horrorosa precisamente onde o trabalho faz mais maravilhas» (1849: 7-8), ou, ainda, «o que é uma manufactura? É uma invenção que produz duas coisas: algodão e pobres» (*Émile Chevallier*, 1889: 57).

Em 1835, ante este cenário, *Alexis de Tocqueville* mostrava-se estupefacto face aos rumos contraditórios seguidos pelo progresso. No decurso das suas viagens por diferentes regiões europeias deparou-se com um quadro para o qual, *a priori*, não encontrava explicação, visto, «os países em princípio mais miseráveis, são aqueles que, na realidade possuem menos indigentes, e nos povos onde admiramos a

[12] Referindo-se ao últimos, *Concepción Arenal* apresenta uma descrição clarificadora das condições mediadoras das suas vidas – a miséria «escraviza fatalmente aqueles que atinge, abrindo um abismo entre eles e a sociedade culta e bem acomodada, formando uma verdadeira casta não determinada por nenhuma lei, mas, de cuja existência ninguém duvida ao se observar as casas onde vivem, as fábricas, ateliers, os campos onde trabalham, as tabernas onde se embebedam, as prisões onde são aprisionados, os hospitais onde morrem» (1897-a: 139).

opulência, para sobreviver, uma parte da população vê-se obrigada a recorrer às dádivas de outros» (1835: 17). Como exemplo dos primeiros, referia Portugal onde, apesar de traçar um diagnóstico sobre as condições concretas nada abonatório, considerava existirem poucos indigentes. Quanto aos segundos, remetia, por um lado, para aquele que era considerado o «Éden da civilização», i.e., a Inglaterra onde coabitavam a abundância e a indigência; segundo os seus cálculos, um sexto da população sobrevivia à custa da «caridade pública»[13]. Por outro, socorrendo-se de uma análise comparativa entre os departamentos mais ricos/desenvolvidos e os mais pobres/subdesenvolvidos de França, asseverava ser nos primeiros que o número de indigentes era mais representativo[14]. Olhando o passado com algum saudosismo[15] e o futuro com optimismo, ao buscar justificações para o diagnóstico estabelecido, *Alexis de Tocqueville* aponta (entre outras razões que iremos analisar infra), não tanto a perversão moral dos operários e/ou dos pobres, mas, essencialmente os processos de urbanização e de desenvolvimento industrial como uma das causas para o aumento simultâneo – num «mesmo» espaço – de riqueza e de miséria[16]. Era o preço a ser pago pelo desenvolvimento civilizacional – a indigência surgia como filha das sociedades

[13] Este diagnóstico não era, de todo, inovador. Apontando como causa necessária do aumento da miséria o «progresso da grande indústria», *Bigot de Morogues* apresenta uma leitura similar, referindo que, apesar de a Inglaterra ser um país rico, «[...] devido à desigual repartição de riqueza à medida que vai sendo criada, é, ao mesmo tempo, o país onde há mais pobres e onde a tranquilidade é mais vezes ameaçada por multidões de trabalhadores sem trabalho» (1834: 9; cf. 20-21); para a desigual distribuição regional de indigentes em França, as causas avançadas são as mesmas (1834: 131).

[14] Para um diagnóstico similar relativo à Bélgica, cf. *Édouard Ducpetiaux* (1843).

[15] Partindo do pressuposto de que o progresso produz novas necessidades anteriormente desconhecidas pelos homens (e, quiçá, desnecessárias), necessidades essas, às quais é incapaz de responder; apresenta uma imagem da Idade Média que, apesar de problemática, não é desdenhada pelo discurso – «não obstante reconhecermos a existência de misérias significativas e costumes grosseiros, quando a quase totalidade da população vivia do cultivo da terra, as necessidades mais urgentes do homem encontravam-se satisfeitas. […] Nesse período, a população era miserável, mas vivia. Hoje a maioria usufrui de mais coisas, mas existe, continuamente, uma minoria quase a morrer de necessidade se o apoio público lhe vier a faltar» (*Alexis de Tocqueville*, 1835: 22-23).

[16] A questão da coabitação espacial da riqueza e da pobreza deve ser aprendida com circunspecção, dado estarmos cientes de a distância espacial se consubstanciar – tanto no passado como actualmente – como um elemento facilitador da exclusão do outro. Para o período em apreço, o exemplo mais claro remete para o espaço reservado aos indivíduos que quotidianamente chegavam às cidades industriais (relativamente à cidade medieval, cf. *Georges Duby*, 1995), i.e., a periferia desse mesmo espaço – «eis uma grande cidade, rica, bonita qualquer que seja o ângulo de visão do viajante que a visita. Mas se nos direccionamos ao acaso, deparamo-nos com *bairros* menos acessíveis, que *parecem ter sido separados do espaço anterior* devido a um qualquer tipo de vergonha ou por medo do espectáculo comovente que encerram. Aí encontrais ruas estreitas, obscuras, quase constantemente húmidas e lamacentas, rodeadas de casas altas transpirando uma atmosfera imóvel e fétida, que abrem, como olhos pretos e profundos irregularmente perfurados nas suas faces, janelas escuras, sem cortinas, de onde pendem, frequentemente, trapos que secam longe do sol. Nessas casas, desde baixo até ao cimo, por vezes nas caves, vive um formigueiro de seres humanos parecidos com aquele homem, aquela família cujo aspecto vos tinha impressionado significativamente num outro dia» (*Victor Modeste*, 1858: 7, sublinhado nosso); sobre este aspecto, cf., também, *André Gueslin* (1991).

modernas. Em seu entender, os mesmos, transformando o agricultor em operário, ao propugnarem os esvanecimento de um conjunto de suportes (familiares e de propriedade)[17] de que o primeiro era detentor aumentaram a incerteza do segundo face aos riscos quotidianos – «a Inglaterra é o país do mundo onde o agricultor foi atraído com maior intensidade para os trabalhos da indústria e, por consequência, se encontra mais exposto às vicissitudes da fortuna» (1835: 26)[18]. No fundo os paradoxos do progresso, evidenciam o enfraquecimento das formas tradicionais de protecção, sem a correspondente emergência de novos suportes que servissem de apoio ao indivíduo.

O quadro traçado acabaria por conduzir, como já assinalámos, à emergência de um fenómeno social até aí desconhecido, porquanto de marginal e/ou conjuntural, a indigência transmutou-se num fenómeno massivo – passagem da miséria enquanto destino pessoal para a miséria enquanto fenómeno social[19]. Sinal de uma mutação profunda, marca sibilante da centúria de oitocentos, o pauperismo, enquanto paradigma social, emerge no lugar ocupado, não há muito, pela «mendicidade». Por volta dos anos 30 da centúria de oitocentos (apesar de a cunhagem do termo ser anterior) começou, então, a emergir com maior regularidade nos discursos dos autores ingleses e, posteriormente, franceses esse neologismo por via do qual se buscava caracterizar um quadro onde, retrospectivamente, se pode afirmar sobressaíam os efeitos sociais do funcionamento económico ou, de modo mais adequado, o *pauperismo* surge «como a "resposta" reenviada pelo social[20] ao económico na sequência dos efeitos do seu funcionamento» (*Giovanna Procacci*, 1993: 162). Remetendo, não tanto para um estado temporário, mas, essencialmente, para o final de

[17] Para uma análise da associação estabelecida, pelo conservador francês *Louis de Bonald* (1754-1840), entre o urbanismo/industrialismo e o enfraquecimento da instituição familiar, cf. *Robert Nisbet* (1980); seguindo esta óptica, o espaço rural, por comparação ao urbano, emerge, igualmente, no discurso de *Victor Modeste* (1858), como sendo um espaço mais propício no combate ao pauperismo.

[18] Atraídos num primeiro momento e, gradualmente, substituídos, dispensados pela dimensão técnica, os operários eram largados à sua sorte, «actualmente, quinze mil máquinas a vapor fazem mover 500.000 teares na Grã-Bretanha; o trabalho de 30.000 cavalos e de vários milhões de homens foi substituído por essa força gigantesca [...]. Daí resulta que, não obstante a extensão do comércio britânico, as manufacturas de Inglaterra não podem mais ocupar as numerosas famílias de operários que se multiplicam à sua volta» (*Bigot de Morogues*, 1834: 140); *Émile Levasseur* (1892), referindo-se ao caso da França a partir de 1814, apresenta uma argumentação idêntica.

[19] Tomando por base os grupos-alvo dos fenómenos e a estrutura mediadora dos mesmos, *Robert Castel* explicita algumas das mutações ocorridas: «o vagabundo [como tivemos oportunidade de constatar] era um vadio que ficava na periferia do espaço social e o seu drama decorria do facto de ser posto fora da ordem produtiva. Com o pauperismo, manifesta-se o perigo de uma desfiliação em massa inscrita no próprio cerne do processo de produção das riquezas» (1995: 298); para uma leitura similar, cf. *Michel Borgetto et all* (2001).

[20] Devendo este ser compreendido como o conjunto de regulações não mercantis instituídas no espaço que medeia entre a organização política e o sistema económico (*Robert Castel*, 1995: 31).

um processo, com o mesmo visava designar-se o grau último de uma precarização contínua das condições concretas a que uma massa cada vez maior de indivíduos se encontrava sujeito, precarização essa, que conduzia a população a um estado tal de «[…] fraqueza social, que a torna incapaz, material e moralmente, de prover às suas necessidades» (*Adolphe Coste*, 1882: 28)[21].

Quanto ao porquê da existência do mesmo, apesar de em menor número, alguns discursos descortinavam as causas reais – «a sua origem deve-se à organização industrial da nossa época contemporânea; o mesmo reside na forma de ser e de viver dos nossos operários manufactureiros. […] É, com efeito à industrialização que deve ser atribuído o pauperimo. Uma coisa era a miséria na antiguidade ou na Idade Média, outra coisa é, nas civilizações modernas, onde a separação de classes, por um lado, a criação da grande indústria, por outro, lhe deram, simultaneamente, uma intensidade e extensão até aí desconhecidas» (*Émile Chevallier*, 1889: 57; cf. 1900: 450; *Victor Modeste*, 1858; *Michel Lacombe et all*, 1900); ou, num outro discurso, o mesmo, resultando das condições desiguais existentes na sociedade, era apreendido como o conjunto de misérias que destroem as partes inferiores do corpo social e ameaçam as outras (*Firmin Marbeau*, 1847; *Bigot de Morogues*, 1834)[22]; por fim, um terceiro

[21] O enunciado torna-se mais perceptível ao analisarmos o modo como os discursos caracterizavam os diferentes estádios do processo. A *pobreza* era o estado da pessoa «menos rica», onde algumas das necessidades não se encontravam satisfeitas, no entanto, a esta não lhe falta o indispensável à sobrevivência. Com fronteiras baças/porosas comparativamente a este estádio (sem ser claramente perceptível onde começava um e terminava o outro), emergia, seguidamente, a *indigência*; aqui, as necessidades essenciais da vida (alimentação, vestuário, alojamento) não podiam ser satisfeitas. O mesmo era considerado, por um lado, um estádio esporádico, transitório que poderia ser ultrapassado caso surgisse, por exemplo, uma oportunidade de trabalho e, por outro, indiciando um aumento da perigosidade à medida que se descia na escala social, os indigentes ainda não eram considerados como verdadeiramente perigosos para a sociedade. Se a transitoriedade (essencialmente descendente) era a marca do estádio anterior, com a trasladação para a *miséria*, tanto as privações materiais, como a degradação moral passavam a ser permanentes; o desnudamento era total e, nem mesmo por via do trabalho, a problemática poderia ser minorada. No entanto, os discursos ainda consideravam tratar-se de uma questão, essencialmente, individual, no sentido em que atingia, isoladamente, alguns indivíduos ou famílias. Por último, o *pauperismo* (peculiar quanto à sua origem, visto resultar, com tivemos oportunidade de ver, do próprio processo produtivo), denunciando a intensificação das necessidades não satisfeitas, era aquele estado onde faltavam de um modo permanente os bens necessários à sobrevivência e a moral se elidia por completo. Contrariamente ao anterior, o mesmo (dada a existência de uma relação necessária entre o seu desenvolvimento e as condições físicas e remuneratórias do trabalho), tinha subjacentes colectivos extensos perpassados por uma miséria epidémica que persistia de modo crónico ao longo de várias gerações. Em suma, pautando-se por uma nudez simultaneamente intensa e extensa, o pauperismo emergiu como um dos fenómenos mais resplandecentes do processo de industrialização. Para uma análise mais detalhada destas questões, cf. *Antoine-Élysée Cherbuliez* (1852); *Victor Modeste* (1858); *Émile Chevallier* (1889).

[22] Para uma análise lúcida das condições concretas dos operários em Inglaterra e em França nos inícios do século XIX, cf., entre outros, *Édouard Ducpetiaux* (1843); *Armand de Melun* (1849); *Victor Modeste* (1858). Mas, para tanto, é suficiente ler *Os Miseráveis* de *Victor Hugo*, onde é apresentado um quadro das horrorosas condições habitacionais e laborais do operariado da centúria de oitocentos.

exemplo – «o pauperismo, o verdadeiro pauperismo, só começou a manifestar-se verdadeiramente no seio dessa miséria profunda que se tornou endémica na classe agrícola da Irlanda e junto da população operária de alguns distritos industrializados de Inglaterra, França e Bélgica» (*Antoine-Élysée Cherbuliez*, 1852: 334).

Sintetizando, interessa sinalizar a associação existente entre o pauperismo e a industrialização, por um lado, e a coexistência dessa forma de pobreza com o predomínio dos princípios liberais, por outro (*François Ewald*, 1986). No entanto, nem todos, por sinal a maioria, partilhavam das opiniões anteriormente expostas, podendo-se assinalar, entre muitos outros, o discurso do economista ultraliberal francês *Paul Leroy-Beaulieu* para quem essa ideia era errada, pois, «longe de o número de pobres ter aumentado nas sociedades civilizadas, as pesquisas exactas demonstram que eles diminuíram (1889: 291).

1.1 – Inversão de Responsabilidades: Os Indivíduos como Produtores dos seus Próprios Riscos

> «[…] devemos reconhecer, tal como Locke no século passado, que o pauperismo provém, não da raridade de géneros e da falta de emprego, mas da corrupção dos costumes»
> (*Joseph Lefort*, 1875).

Apesar da importância subjacente ao mesmo, o campeamento anteriormente encetado distanciava-se significativamente da leitura explanada em todo um conjunto de discursos mediados pela «mensagem moralista». Assim, será nossa intenção apresentar seguidamente o mapeamento da estrutura argumentativa que perpassava esses mesmos discursos, com o intuito de, a partir dos mesmos, podermos aventar alguns dos traços comportamentais adoptados durante a centúria de oitocentos em relação aos pobres e, por, consequência, aos riscos mediadores das suas vidas.

Desde já, convirá assinalar que nos encontramos face a um olhar com características peculiares, na medida em que o discurso transmite a visão filtrada das elites. Filtrada, por um lado, pelo medo que as experiências operárias lhes inspirava e, por outro, pelo facto do espaço concreto de vivência dos «observadores formais dos operários»[23], apesar de coexistir lado a lado com o espaço dos próprios operários, se distanciar infinitamente do mesmo revelando a existência de um mundo completamente distinto o que, em última instância, comprovando a inexistência de comunicação conduz a que «os olhares se cruzem sem, no entanto, se reencontrarem», ou seja, os discursos revelam o olhar de uma sociedade burguesa «[…] perpassada por um conjunto de valores que gravitavam em torno da ordem pública e moral e da propriedade. E o seu fim era o de buscar, o mais possível, um consenso à volta dos mesmos» (*André Gueslin*, 1991: 520).

Destarte, a situação de uma escassez material multidimensional, que pragmaticamente negava de um modo dramático a, *a priori*, igualdade formal entre os indivíduos, ou seja, a coexistência de «igualdade jurídica» e «desigualdade social»

[23] Poderemos aqui acrescentar a expressão notável de *Jacques Donzelot*, que dá título a uma obra sua, «A Polícia das Famílias».

(aceite pela maioria com algo de natural)[24], apesar de atribuída, por alguns, à ocorrência de adversidades várias, devia-se, primordialmente ou, melhor, era justificada com base nos erros dos próprios indivíduos; era aí que residia o busílis da questão. As causas não eram sociais, mas, tão-somente, de ordem individual. Assente numa visão liberal do mundo, a captação da experiência sob a óptica do *princípio da responsabilidade individual*[25], permitindo a construção de um quadro referencial onde as obrigações do indivíduo para consigo próprio e para com aqueles que dele dependiam ganhava importância máxima, acabava por se consubstanciar como um «critério primordial de julgamento/avaliação». Da apreensão da família/indivíduo como instrumentos primos de cobertura de riscos, decorria necessariamente, a construção de um discurso onde o sujeito livre e responsável pelas consequências do próprio agir poderia, de modo não problemático, ser pessoalmente responsabilizado, pelas «suas próprias» faltas e «seus» falhanços no intuito de antecipar os riscos com que eventualmente a sua experiência o confrontaria, independentemente de quais fossem as circunstâncias conjunturais envolventes ao seu agir.

Despojando o fenómeno das suas mediações económico-políticas, os discursos buscam uma interpretação do mesmo em termos morais. Como teremos oportunidade de observar, a valorização do princípio da responsabilidade e o, conseguinte, diagnóstico de modos de vida a-morais reveladores de desresponsabilização face aos riscos, ir-se-á constituir como um forte justificativo para a adopção de práticas de governação dos indivíduos, ou seja, a necessidade de responsabilizar emerge como um argumento fundamental a favor da implementação de tecnologias de governo, pois, «a existência daqueles que contradizem, por via dos seus comportamentos, o projecto industrial, exige uma intervenção suplementar sobre o corpo social com o fim de generalizar os comportamentos adequados a esse projecto» (*Giovanna Procacci*, 1993: 228).

Logo, embora cientes da existência de um encadeamento intrincado de causas e efeitos, ao instituírem a responsabilidade como «grande princípio de regulação social», eram de opinião de que a razão prima para a condição social dos indivíduos deveria ser buscada na *natureza humana* e não na *organização social*. Estabelecendo,

[24] De fácil aceitação, visto não pressupor uma «concepção socializante», mas, tão-somente, que «os homens só são iguais na medida em que usufruem de uma igual liberdade, tornada possível sob a condição de cada um respeitar a liberdade do outro» (*Michel Borgetto et all*, 2001: 34).

[25] Ao ser captado enquanto princípio de regulação social, traduzia a obrigação de ninguém poder «transferir para outrem a responsabilidade daquilo que lhe acontece, excepto no caso em que o dano sofrido advenha da culpa de outrem» (*François Ewald*, 1993: 170; cf. 1986: 64).

de um modo nítido, uma associação entre pobreza[26] e culpabilidade, a maioria das perspectivas por nós tomadas em consideração caminhava neste sentido, sem percepcionar claramente que, em muitas situações, «a riqueza esconde os vícios e a pobreza as virtudes». Como exemplo desta estrutura argumentativa, podemos assinalar a opinião de *Ameline de la Briselainne*. Apelidando de perigosas as ideias onde era estabelecida uma conexão entre as situações de miséria e os erros dos governantes, recusava-se a aceitar a culpabilização dos «sistemas políticos» pelo pauperismo predominante. Ao questionar-se, então, sobre as verdadeiras causas do mesmo, apresenta um diagnóstico similar aos que, de um modo genérico, perpassavam a maioria dos discursos consultados e que, em última instância, evidenciam as representações negativas, o desprezo e, quiçá, o medo[27] existentes no concernente ao agir do indivíduo pobre – «se fosse possível remontar aos antecedentes de uma miséria determinada, [...] não encontraríamos a origem da pobreza num vício, num erro do próprio indivíduo? Os erros de conduta, a falta de respeito pela família, a ausência de ordem e de bons costumes, o desprezo pela

[26] Convirá notar que, apesar de, com alguma frequência, utilizarmos a nomenclatura «pobreza» remetendo implicitamente para o «pauperismo», estamos cientes das distintas representações existentes em relação a estes dois fenómenos. Por outras palavras, é perfeitamente claro para nós que a pobreza em si, era aceite como uma consequência das desigualdades naturais existentes entre os indivíduos; era necessária ao progresso das nações. Sempre houve e continuaria a haver ricos e pobres, contra isso nada havia a fazer – «somente uma coisa parece certa, é a de que, apesar de a miséria poder ser diminuída, jamais poderá ser destruída» (*Joseph-Marie de Gérando*, 1839-a: 164); «[…] ao abrirmos o evangelho encontramos duas palavras; uma é: "Vós tereis sempre pobres entre vós", isto é, a perpetuidade da miséria, a outra é: "Dai todos os vossos bens aos pobres e segui-me", isto é, a necessidade da caridade. […] O cristianismo procurou aliviar algumas das consequências mais dolorosas do estado social […]. Mas, jamais foi sua pretensão eliminá-las totalmente, procurou, pelo contrário, encontrar uma explicação para as mesmas no pecado original» (*Othenin d'Haussonville*, 1895: 381; 398-399). Logo, o que estava em cima da mesa, o que era alvo de preocupação, o que deveria ser eliminado não era, tanto, a pobreza naturalizada, mas sim a sua versão extremada – segundo a expressão de *Giovanna Procacci* (1993), «uma pobreza transformada em *perigo social*» –, i.e., o pauperismo, este é que devia ser combatido, porque, não descurando os traços inerentes ao mesmo, este era temido por via das possíveis convulsões que poderia despoletar no corpo social: (i) apreendido enquanto «[…] chaga social, o que o torna *assustador* e *perigoso*, é a sua aliança com um estado de embrutecimento e de depravação junto da massa de indivíduos aglomerados e homogéneos» (*Antoine-Élysiée Cherbuliez*, 1852: 337, sublinhado nosso); (ii) «esse flagelo [miséria] resulta da desigualdade de condições. É humanamente impossível destruir a desigualdade. [...] É impossível nivelar todas as condições. [... Logo,] haverá sempre ricos e pobres. Mas, num Estado *bem governado*, a pobreza não deveria degenerar em miséria, porque deveria e haveria trabalho para todos os que pudessem trabalhar, pão, roupa e casa para todos os que não pudessem trabalhar. Era tanto do interesse do rico como do pobre que assim fosse: a *segurança* das pessoas e das propriedades exige que a ninguém falte o trabalho e o pão» (*Firmin Marbeau*, 1847: 19-20, sublinhado nosso).

[27] Pensamos ser correcta a asserção segundo a qual um dos impulsionadores da acção foi o «medo» relativamente às consequências de possíveis sublevações levadas a cabo pelos pobres caso nada fosse feito. Os reformadores do século XIX, por experiência própria, ainda tinham na memória a Revolução Francesa, acontecimento histórico demonstrativo de que: «o sofrimento, cuja força e virtude residem na persistência, explode em raiva quando não pode suportar mais; esta raiva é certamente impotente para realizar, mas traz consigo a força do verdadeiro sofrimento, cuja energia devastadora é superior e mais resistente do que o delírio furioso da mera frustração» (*Hannah Arendt*, 1963: 135).

prudência e pela economia, não é aí que se encontra a razão permanente do infortúnio e da indigência?» (1866: 15; cf. *Charles Dupin*, 1842: 52; *Jules Siegfried*, 1877: 41, 45; *Herbert Spencer*, 1885: 27, 107; *Émile Levasseur*, 1892: 114)[28]. Assente numa noção de risco permeada por uma dimensão temporal, o diagnóstico traçado pelos discursos analisados encontrava, em última análise, a sua razão de ser no facto de as atitudes comportamentais dos indivíduos resplandecerem como traço básico a ausência da preocupação com o tempo ou, mais adequadamente com um tempo futuro que deveria ser calculado.

[28] *Joseph-Marie de Gérando* (1839-a) faz referência a um conjunto expressivo de autores cuja opinião se aproximava significativamente da enunciada supra; sobre este aspecto, cf., especialmente, a Introdução da obra referida. Católico de sensibilidade liberal, o barão de *Gérando*, podendo ser considerado um dos representantes mais proeminentes da beneficência tradicional, era membro (tal como, entre outros, o deputado de tendência liberal *Charles Dupin* e *Alexis de Tocqueville*) da *Sociedade de Moral Cristã* fundada em 1821, «o grupo de pressão mais importante e que reúne a *intelligentsia* preocupada com os problemas sociais. "Cristã", mas nem por isso católica no sentido da política da Igreja, apoiada nas Congregações e que permanece fiel à caridade tradicional» (*Robert Castel*, 1995: 310; cf. *Giovanna Procacci*, 1993: 194).

1.1.1 – A Degradação Moral das Atitudes Comportamentais

Do referido supra, facilmente se depreende a via seguida pelos discursos, i.e., patenteando uma «[...] visão da miséria como a factura pela falta de talentos, vida pecaminosa e decadência moral» (*Bronislaw Geremek*, 1986: 274), a opção ao nível das explicações conexas com a pobreza viria a recair claramente sobre as *causas morais*. O problema da pobreza era, essencialmente, de natureza moral ou, mais precisamente, podia ser justificado com base nas «atitudes morais inadequadas face às condições de existência dos trabalhadores, atitude essas, cuja prioridade principal deveria ser a sua correcção por via da educação» (*Daniel Defert*, 1991: 212).

No âmbito das inúmeras causas enunciadas, poder-se-á salientar a *ignorância* considerada, por alguns autores, como a causa primeira da miséria, dado se consubstanciar como um propulsor de todos os outros males. Difundida, essencialmente, nas classes de menores recursos, a mesma era, por norma, associada a «erros de carácter» conducentes ao descurar dos deveres e da utilidade dos mesmos que, segundo os fautores dos discursos, incumbiam ao indivíduo enquanto membro da sociedade[29]. O não cumprimento dos mesmos, esta anomia tornava, por sua vez, visível outra pecha dos operários, nomeadamente a *imoralidade* das suas acções, i.e., a moral, sendo apreendida como elemento essencial de uma vida proba dado se constituir como a «ciência dos deveres e da felicidade», ao «inexistir» ou, mais adequadamente, ao padecer de uma degradação extrema, para além de evidenciar um vício de carácter, contribuía, igualmente, para a «aniquilação dos hábitos de trabalho» (*Émile Chevallier*, 1895)[30]. O que, de per si, era extremamente grave, porquanto, como iremos ver ao longo da nossa explanação, sendo glorificada como a fonte de todos os valores, a esfera do trabalho (apesar de, retrospectivamente, se consubstanciar como a geradora prima de grande parte dos riscos sociais vivenciados pelos indivíduos)[31] e os hábitos/ligações estabelecidos com a mesma emergiam ao

[29] A preservação da miséria pressupunha, antes de mais, a pureza dos costumes assentes em «[…] virtudes eminentemente sociais: piedade, justiça, lealdade, caridade, veneração, reconhecimento, temperança, resignação, amor pelo trabalho e por todos os deveres» (*Firmin Marbeau*, 1847: 50-51).

[30] A transmutação das vítimas em culpados ocorria por via da moral. A imoralidade, simultaneamente, absolvia as injustiças mediadoras da experiência e emergia como o gérmen da doença inoculado no próprio indivíduo – «a imoralidade revestindo um carácter epidémico, era o veículo natural da doença» (*Giovanna Procacci*, 1993: 203).

[31] Esta ideia sai reforçada por via da análise do pauperismo, pois, o mesmo, como já foi referido, emerge, não devido à ausência de trabalho, mas, no seio da própria esfera do trabalho (*Michel*

longo de toda a argumentação, no quadro de uma lógica economicista, como o elemento essencial para afastar o indivíduo da pobreza: (i) «a temperança e o trabalho são as únicas fontes de felicidade e de riqueza dos indivíduos» (*Joseph Townsend*, 1786); (ii) «o trabalho é um dos primeiros elementos de uma boa conduta. Podemos ser um excelente operário e, simultaneamente, um homem desonesto, mas, não podemos ser um homem de bem se não trabalharmos» (*Firmin Marbeau*, 1847: 9); (iii) «o trabalho […] é o instrumento da sua subsistência. O trabalho moraliza; ele desvia todos os maus pensamentos que perpassam os espíritos ociosos» (*Philippe de Saint-Vincent*, 1847: 42)[32].

Para o pobre, para além de uma necessidade económica, o trabalho consubstancia-se, então, como uma obrigação moral[33]. O trabalho deixa de ser associado, negativamente – como na ante-modernidade –, à escravidão, para passar a ser conectado, positivamente, com a libertação do indivíduo face à necessidade[34]. Por sua vez, as desligações assinaladas entre a esfera do trabalho e os pobres, remetem, mais uma vez, para representações negativas em relação aos últimos, na medida em que estes, encontrando-se fora da esfera produtiva, passam a ser considerados como inúteis para a sociedade. Em suma, «nas visões utópicas de reformação da ordem

---

Foucault, 1972-b; *Robert Castel*, 1978, 1995; *Pierre Rosanvallon*, 1995; *Michel Borgetto et all*, 2001). Questão complexa que, como iremos ver, irá produzir uma inflexão significativa ao nível das representações sobre a pobreza.

[32] A valorização das capacidades moralizadoras inerentes à esfera do trabalho não era nova, encontramo-la, por exemplo, bem cedo no *De Subventione Pauperum* (1526), onde *Juan Luís Vives* advoga a necessidade de proporcionar trabalho a todos os mendigos válidos, pois, por essa via, entre outras benesses, consegue-se que os mesmos, estando «ocupados e entregues ao trabalho, refreiem em si mesmos os maus pensamentos e ocupações que teriam estando desocupados» (*apud Robert Castel*, 1995: 228).

[33] *Michel Foucault* explicita de um modo exemplar o modo como os discursos (sem se darem conta da complexidade mediadora da mesma) valorizavam esfera do trabalho – «nesse primeiro impulso do mundo industrial, o trabalho não parece ligado a problemas que ele mesmo suscitaria; é percebido, pelo contrário, como solução, panaceia infalível, remédio para todas as formas da miséria. Trabalho e pobreza situam-se numa oposição simples; suas amplitudes estão na razão inversa uma da outra. Quanto a este poder, que de facto lhe pertence, de fazer desaparecer a miséria, o trabalho (para o pensamento clássico) não o retira tanto de seu poder produtor quanto de uma certa força de encantamento moral. A eficácia do trabalho é reconhecida porque é baseada na sua transcendência ética» (1972-b: 71).

[34] Dever-se-á salientar a inflexão radical ocorrida, durante este período, no tocante à conceptualização do trabalho. A ideia que passou a encarar o trabalho como uma fonte, fundamento da riqueza (propugnando, por conseguinte, a reabilitação histórica do mesmo, viria a ser levada a cabo, entre outros, por *Adam Smith*) encontrava-se nos antípodas de todo o pensamento clássico, visto, para esse tipo de discurso, ser inconcebível, sequer pensável, apreender o trabalho ou, mais precisamente, o labor como meio de libertação do indivíduo da necessidade; pelo contrário, o trabalho tendo em vista a subsistência biológica (encontrando-se associado à fadiga, pena, dor…) era, isso sim, um símbolo da sujeição humana à necessidade, uma «consequência natural da pobreza», jamais um meio para a abolir. Conseguintemente, todo o trabalho manual era desprezado ocupando, na hierarquia da *vita activa*, a posição menos importante abaixo da acção do homem de estado e do labor do artista e do artesão; sobre este aspecto, cf. *Hannah Arendt* (1959; 1968).

social que proliferam na literatura da Europa moderna, o trabalho aparece como uma panaceia quer contra a miséria quer contra a delinquência» (*Bronislaw Geremek*, 1986: 276), o que, de per si, justifica o objectivo primo presente nos discursos campeados, i.e., a substituição – a ser encetada junto dos infelizes – de uma cultura de pobreza por uma cultura de trabalho.

Seguindo, então, este raciocínio os discursos analisados, apesar de admitirem, por vezes, outras razões – incúria social decorrente de um mercado liberalizado, força maior/acaso – para a inacção e/ou existência esporádica de desemprego, associavam os mesmos, primordialmente, aos próprios operários e à «[…] doença mais perigosa de todas a que um povo pode ser subjugado» (*Bigot de Morogues*, 1834), a «um defeito de vontade», i.e. à *preguiça* que os caracterizava. Emergindo, num primeiro momento, de modo esporádico, acabava gradativamente, por se transformar num hábito, numa apatia perante a esfera do trabalho da qual era extremamente difícil sair, pois «a maior parte dos mendigos são pobres porque eles não quiseram ou não querem trabalhar» (*Firmin Marbeau*, 1847: 22), ou, num outro discurso, «a preguiça é um tipo de indigência voluntária: o preguiçoso sofre sem dúvida; mas ele não é necessitado, ele é inactivo; é ele que faz isso a si mesmo; as privações impõe-as a si próprio» (*Joseph-Marie de Gérando*, 1839-a: 10, 1839-b: 575; cf. *Émile Chevallier*, 1895: 162), e aos que dele dependem[35].

A par da «condenação ética da ociosidade», encontrámos, igualmente (embora com muito menor expressão), argumentos que se opunham à associação taxativa entre preguiça/causa e pobreza/consequência, advogando-se que, em determinadas experiências, a inacção não deveria ser considerada como causa da miséria, mas, antes, como sua consequência[36], visto a «carência prolongada do necessário propugnar o embrutecimento indefectível do indivíduo» (*Concépcion Arenal*, 1897-a:

[35] De acordo com a acepção de *Michel Foucault* (1972-b), a revolta contra a ociosidade, a preguiça como a fonte de todos os vícios e desordens, começa a ganhar relevância nos discursos a partir do século XVII.

[36] No âmbito dos discursos onde a miséria emergia, não como consequência, mas, como causa, poder-se-á salientar as exegese desenvolvidas por *Proudhon* relativamente à fome – «essa fome de todos os instantes, de todo o ano, de toda a vida, fome que não mata num dia, mas que comporta todas as privações e todos os desgostos, que, sem cessar, mina os corpos, arruína o espírito, desmoraliza a consciência, corrompe as raças, engendra todas as doenças e todos os vícios, a embriaguez entre outros, e o desejo, o desprazer do trabalho e da poupança, a inferioridade da alma, a indelicadeza da consciência, a rudeza dos costumes, a preguiça, a indigência, a prostituição e o roubo» (*apud Othenin d'Haussonville*, 1883: 15); num outro discurso, anterior no tempo, pode, igualmente, ler-se – «a mendicidade é fruto da miséria, a qual é resultado de acidentes ocorridos, seja na produção da terra, seja no produto das manufacturas, seja na alta dos géneros, num excedente de população» (*Brissot de Warville*, *apud Michel Foucault*, 1972-b: 404).

140). Estas situações específicas e, de acordo com os fautores dos discursos, «excepcionais», enquadravam o que podemos denominar de pobreza intergeracional/hereditária, ou seja, a inacção mediadora do carácter dos indivíduos podia ser, até certo ponto, desculpabilizada pelo facto de na sua juventude não terem recebido a educação adequada para o trabalho. Isto é, não descurando que, por norma, a miséria do miserável não morre com o indivíduo estendendo-se aos seus descendentes, os nascidos num quadro de miséria consubstanciavam-se como herdeiros de uma condição deplorável – «quando ela emerge por herança, ela agarra a criança que nasce sobre a palha húmida ou sobre as fraldas esfarrapadas, oferecendo-lhe ignóbeis tentações e prazeres culpabilizantes; oferece-lhe a rua em vez da escola, o acaso da mendicidade em vez da regularidade do trabalho; arruína o seu corpo pela privação, o seu espírito pela ignorância, sua alma pela imoralidade e remove-lhe as forças para sair da sua degradação» (*Armand de Melun*, 1849: 9); ou, num outro discurso, – «como não hão-de engrossar as filas do pauperismo esses filhos que não receberam do seu pai mais do que a existência e o mau exemplo; que, talvez, desprezem, também, a sua mãe, pois, só encontraram obstáculos onde deveriam encontrar ajuda e que só por via de um esforço extraordinário e quase sobre-humano poderão intentar sair do abismo de miséria material e moral em que nasceram e cresceram» (*Concépcion Arenal*, 1897-a: 224-225; cf. 81).

A par das causas mencionadas supra, são enumerados *vícios* de vária índole, nomeadamente a *libertinagem*, o *deboche*, a *embriaguez* e o *jogo*. Descurando que as paixões, dado serem inerentes à natureza humana, teriam (por uma ou por outra via) de ser satisfeitas[37], apreendiam os vícios como «nódoas que mancham o carácter» (*Édouard Ducpetiaux*, 1843), «feridas profundas que destroem o povo» (*Philippe de Saint-Vincent*, 1847) e, por conseguinte, como erros assacados aos próprios indivíduos. Associados a todo um conjunto de consequências nefastas para o bem-estar, tanto presente como futuro, os vícios, propugnando os «prazeres sem trabalho», eram considerados a pedra toque do desencadear de todo um processo conducente à pobreza e desta à indigência e, posteriormente, à miséria que, ao ser apreendida enquanto «filha dos vícios», acabava por propugnar a emergência do pauperismo

[37] *Concépcion Arenal* salienta este aspecto de um modo clarividente – «o homem, mesmo o menos culto, é um ser essencialmente activo, o qual, satisfeitas as suas necessidades materiais, sofre com a inacção, necessita de *fazer algo* e, quando não trabalha, diverte-se ou distrai-se. Por isso vai ao museu ou ao botequim; ao café ou à taberna; à sociedade honesta ou à pervertida; à opera ou ao teatro grotesco, e joga com um baralho sujo entre o fumo do tabaco ou do puro havano nos espaços aristocráticos» (1897-a: 219).

(*Victor Modeste*, 1858), visto o «vicio dissipar os recursos ao ocasionar despesas; ele dissipa o tempo, o recurso mais precioso; atenua as forças, enfraquece os traços de carácter, confunde as ideias, obscurece a razão, altera a consideração, mata o crédito, destrói ou negligencia as relações úteis: em conjunto, o referido, é uma causa de ruína, a mais fecunda de todas» (*Joseph-Marie de Gérando*, 1839-a: 67).

No concernente às exegeses conexas com a *libertinagem* e o *deboche*, apesar de, genericamente, não serem considerados como as causas primordiais da pobreza. Ao evidenciarem a degradação da vida dos indivíduos, o seu embrutecimento, o desenvolvimento de uma *cultura de pobreza*, acabavam, em última análise, por serem severamente criticados dado produzirem uma «miséria mais horrorosa e mais profunda» não só para os que se dedicavam e eram escravizados por essas práticas, mas também para aqueles que os rodeavam ou que deles dependiam[38]. Aqui, ganhava especial relevo o papel desempenhado pela mulher e, em específico, pelas raparigas jovens que, devido à sua «fraqueza natural», se encontravam «particularmente expostas à sedução e à miséria moral» (*Ameline de la Briselainne*, 1866: 13)[39]. Assim, não obstante a existência «dos agentes encarregues de vigiar os bons costumes»[40] e a repressão exercida sobre a mesma, a *prostituição* era um problema de saúde pública que, apesar de severamente criticado, era tolerado (*Concépcion Arenal*, 1897-a)[41].

Quanto às razões aventadas para existência da mesma encontrámos dois pontos de vista distintos. De um lado, os discursos filantrópicos moralistas, onde a problemática da prostituição ou, como alguns autores gostavam de a denominar, «*la femme qui tombe*», era associada aos maus instintos sendo, por consequência, encarada como uma fatalidade contra a qual pouco poderia ser feito. Culpabilizando a própria mulher e a sua educação ou formação moral, a mesma emergia em conexão com factores individuais e/ou familiares, nomeadamente «a preguiça, o amor pelo luxo e pelo bem-estar, o abandono ou aos maus tratos infligidos pelos familiares ou

[38] Pensamos ser correcta a asserção de que, nos discursos analisados, com o termo *libertinagem* não se pretendia significar «[…] exactamente o livre pensamento, nem exactamente a liberdade de costumes, mas, pelo contrário, um estado de servidão no qual a razão se torna escrava dos desejos e servente do coração» (*Michel Foucault*, 1972-b: 101).

[39] A libertinagem corrompia, segundo a opinião *Joseph-Marie de Gérando*, «[…] sobretudo, esse sexo que deveria ser o depositário dos afectos familiares, dos sentimentos delicados e puros. Ela separa da sua família e da sociedade a menina inocente que ele ousa enfraquecer» (1839-a: 319).

[40] Para uma análise das funções desempenhadas pelas *lettre de cachet* enquanto instrumento regulador da moralidade quotidiana, cf. *Michel Foucault* (1973-b).

[41] A tolerância, decorria de uma vontade de manutenção da ordem social, pois, o que chocava a moral não era, tanto, o problema em si da prostituição, mas, essencialmente, o escândalo e o que por via desse comportamento poderia ocorrer de modo a pôr em perigo a ordem pública (*André Gueslin*, 1991).

pelo primeiro amante, o contacto com outras mulheres mais velhas e já pervertidas que buscam uma amiga para o amigo do seu amante» (*Paul Cère*, 1872: 243). Discordando dos que apontavam o progresso da indústria manufactureira como sendo a causa prima da prostituição, para *Édouard Ducpetiaux* o móbil deveria ser encontrado no próprio indivíduo ou, quando muito, na indiferença daqueles que dirigiam a indústria. Apesar de, por um lado, aceitar que, em certas situações, esse tipo de prática poderia traduzir o suplemento de um salário e, por outro, reconhecer a «condição deplorável das mulheres da classe operária», em sua opinião «[…] esse mal não deve ser considerado como a consequência necessária do regime manufactureiro […]. Longe de acusar a indústria, nós deveremos, pelo contrário, afirmar que somente o desenvolvimento e o aperfeiçoamento que elas deveriam ter recebido ao longo de vários anos é que poderia evitar que as mulheres operárias atingissem o estado de hilotismo em que se encontram actualmente» (1843: 315-316).

De outro lado (com muito menor expressão), encontrámos, também, argumentos onde a tónica da crítica era deslocada para a organização societal em geral e para as consequências do progresso industrial em específico. Os discursos deste tipo, embora não descurassem as razões anteriormente referidas, não as apreendiam como causas primordiais da prostituição. Por conseguinte, como consequência da *falta de trabalho* ou de *salários miseráveis*[42], ou seja, devido à inexistência de rendimentos suficientes para fazer face às necessidades, a miséria surgia, então, directa ou indirectamente, como causa primordial da prostituição – «com efeito, a prostituição, sob as suas duas formas, individual e disfarçada em todos os graus de aparência e de dissimulação, ou desavergonhada, organizada, pública, encontra, maioritariamente, a sua fonte na miséria e provém do pauperismo. Será que duvidamos? Lembremo-nos, em primeiro lugar, da quota dos salários das mulheres, da impossibilidade quase absoluta, frequentemente absoluta, de proverem às suas primeiras necessidades pelo trabalho» (*Victor Modeste*, 1858: 150; cf. *Parent-Duchâtlet*, *apud Édouard Ducpetiaux*, 1843: 332; *Othenin d'Haussonville*, 1883; *Émile Levasseur*, 1892; *Concépcion Arenal*, 1897-a). Tendo presente os lares destruídos, as famílias desorganizadas e a inexistência de qualquer tipo de suporte, para estes autores, a prostituição revelava-se, não como um indício da fraqueza de

[42] De acordo com a acepção de *Othenin d'Haussonville*, era «um facto bem conhecido que, em todas as profissões, os salários das mulheres são infinitamente menores do que o dos homens» (1883: 41-41). Sobre este aspecto, cf. *Concépcion Arenal* (1897-a).

carácter, mas, primordialmente, como o último subterfúgio por intermédio do qual a mulher buscava os rendimentos indispensáveis à sobrevivência, «o último recurso encontrado para alimentar uma criança, uns parentes idosos» ou, ainda, para a alimentação da própria mulher, não sendo, por isso, frequentemente, «mais do que o mendigar de uma moedazinha para a sopa da noite»; daí a asserção de *Antoine Granveau*, segundo a qual «todas as pessoas honestas e a própria experiência, podem comprovar que a maior partes das raparigas do povo somente se prostituem após haverem usado a sua coragem e terem perdido toda a esperança num amanhã melhor» (1867: 101).

Quanto ao acto de beber e, a consequente, *embriaguez*, considerados como «o vício comum da mente inculta» (*Joseph Townsend*, 1786), «a verdadeira ferida das classes inferiores» (*Ameline de la Briselainne*, 1866), estes surgiam nos discursos analisados, devido às consequências sobrevindas dos mesmos, como um dos vícios mais marcantes[43] e criticados nos operários. Salientando, principalmente, as consequências negativas advindas da frequência do cabaré – «o clube do homem do povo» (*Othenin d'Haussonville*, 1883)[44]–, os discursos acabavam por descurar, por um lado, ser esta uma das poucas diversões ao alcance das bolsas operárias[45] e, por outro, que a bebida – funcionando como terapia – se consubstanciava como uma das poucas vias por intermédio da qual intentavam escapar – ainda que esporádica e ilusoriamente – aos problemas da vida quotidiana. Neste sentido, a frequência do cabaré era severamente criticada, porquanto para além de se constituir (i) como um meio facilitador de condutas amorais e do (ii) enfraquecimento dos laços familiares[46],

[43] Comprovativo do referido é a asserção de *Édouard Ducpetiaux* segundo a qual «a embriaguez, num grau mais ou menos pronunciado, é um dos vícios dominantes do operário num grande número de localidades. Esse vício é incessantemente transmitido de pais para filhos; e, como se não fosse suficiente como exemplo, não é raro que a mãe o inocule à sua criança» (1843: 352). Para um diagnóstico similar, cf. *Ameline de la Briselainne* (1866).

[44] Especialmente, quando a mesma ocorria ao domingo. A análise depreciativa do descanso dominical era uma constante, porquanto ao propiciar um acentuar desse vício conduzia a que alguns autores, apesar de reconhecerem a necessidade do mesmo, o criticassem por a sua observância ser mais prejudicial do que útil ao operário, ou seja, a ignorância da população conduzia a uma ocupação inútil do parco tempo livre de que dispunham, em vez de optarem por divertimentos «inteligentes, morais e instrutivos» (*Joseph Lefort*, 1875).

[45] O discurso de *Concépcion Arenal* é um dos poucos a considerar esta dimensão – «que passatempos estão ao alcance da sua inteligência e do seu bolso? Uma bebida alcoólica, um baralho sujo, talvez, uma mulher perdida. No seu caso, a distracção roça o vício; feliz, meritório, admirável, se a sua acção se detém no limite. Se o ultrapassa, segue o seu destino, heroicamente honrado, mas, inevitavelmente, embrutecido» (1897-a: 142).

[46] De acordo com a asserção de *Philippe de Saint-Vincent* «[…] o abuso de bebidas embriagantes é, talvez, o pior mal porque o mau comportamento da mulher e, por consequência, das crianças, não são, na maioria das vezes, mais do que o resultado da embriaguez e das distracções do marido» (1847: 9).

bem como da (iii) degeneração da parca saúde (associada usualmente à emergência da alienação mental)[47] e da (iv) perpetração de crimes[48], proporcionava, igualmente – e isto é que era extremamente grave –, o (v) *aumento de despesas* «inúteis e excessivas», por um lado, e a (vi) *diminuição dos já parcos rendimentos*[49], por outro. As primeiras, por via dos gastos referidos; os segundos, porque, em consequência da embriaguez (especialmente aquando da celebração da «segunda-feira santa»), faltarem no dia subsequente ao trabalho[50]. Em última análise, os cabarés e os cafés, consubstanciando-se como o locus onde o operário perdia a razão e a dignidade, acabavam por enriquecer com o dinheiro que era devido às mulheres e às crianças (*Paul Cère*, 1872).

[47] Na análise que faz sobre as consequências nefastas do consumo para a saúde, *Paul Cère* salienta essa perspectiva: «nos asilos de alienados foi necessário criar secções autónomas para os alcoolizados e, de dia para dia, elas encontram-se cada vez mais repletas. Entre as causas múltiplas da degenerescência da raça humana, o alcoolismo ocupa o topo» (1872: 141). Visando reforçar esta ideia, socorre-se de dados estatísticos, referindo que a representatividade dos internamentos de alienados devidos ao alcoolismo (11,7%), ocorridos em Bicêtre entre 1808 e 1813, aumentou no espaço de dez anos para mais do dobro.

[48] Nesta linha de raciocínio, a paixão pela bebida era apreendida como um perigo público, visto se constituir como «a mãe de todas as rixas, de todos os delitos e desordens dos operários. Ela engendra os crimes, as mortes súbitas, acidentais e prematuras» (*Ameline de la Briselainne*, 1866: 179).

[49] Para uma análise da representatividade detida, pelos gastos em bebidas alcoólicas, nos salários dos operários, cf. *Adolphe Coste* (1892).

[50] Elucidativo deste ponto de vista é a conclusão ínsita num inquérito realizado em 1874 às Instituições de Beneficência e apresentado ao Ministério do Interior. De acordo com a mesma, para o inspector *Paul Bucquet* «a embriaguez, a frequência de cabarés, de cafés, que arruínam a saúde e fazem perder o amor ao trabalho, ressaltam genericamente do inquérito como a causa principal, essencial do pauperismo» (*apud Jules Siegfried*, 1877: 45). Por sua vez, o discurso de *Joseph-Marie de Gérando*, referindo-se ao caso concreto inglês, explicita uma conclusão similar ao afirmar que «no decurso de 7 anos, entre 1820 e 1827, o consumo de água-ardente e de rum quase que duplicou nessa ilha; a lista dos pobres ressentiu-se disso» (1839-a: 318). No entanto, encontrámos, igualmente, discursos onde é possível chegar a conclusões completamente díspares das anteriormente enunciadas. *Émile Chevallier* (1889) dá-nos conta dos resultados obtidos na sequência de um inquérito realizado, no ano de 1877, em 77 cidades alemãs. Quanto aos resultados, os mesmos falam por si; dos 130000 indigentes socorridos pela assistência pública, as razões aventadas para o recurso aos serviços foram as seguintes: doença (44, 89%); idade avançada (15,75%); desemprego/salário insuficiente (10,33%); por sua vez, a embriaguez surge na 12.ª posição e a preguiça na 13.ª e última posição com 0,96% e 0,75% respectivamente. Por sua vez, não descurando os intentos de objectivação conceptual da pobreza, *Charles Booth et all* (1889) subdividiu as causas da pobreza em três grandes grupos: (i) *questões de emprego* – falta de trabalho ou baixos salários; (ii) *questões de hábitos* – inactividade, embriaguez ou leviandade; (iii) *questões de circunstância* – doença, famílias numerosas. Num estudo realizado na zona oriental de Londres, abrangendo cerca de 4000 famílias consideradas muito pobres e pobres, as conclusões obtidas foram as seguintes: «dos [cerca de] 4000 casos, 1610 chefes de família pertenciam às classes A e B (os "muito pobres"), destes 60 [4%] eram vadios assumidos – aqueles que não querem trabalhar. Seguidamente, surgem 878 [55%] cuja pobreza é devida à irregularidade ou casualidade do seu emprego, em conjugação mais ou menos acentuada com os baixos salários; depois, 231 [14%] onde a pobreza é o resultado da bebida ou do desejo óbvio pela frugalidade e, finalmente, mais 441 [27%] que empobreceram devido à doença, ou devido ao extenso número daqueles que tinham de ser suportados pelos salários. Dos restantes 2466 casos das classes C e D [pobres], havia 1668 [68%] que eram pobres devido a ganhos irregulares ou baixos salários, 322 [13%] cuja pobreza pode ser directamente interligada com hábitos de bebida ou leviandade e 476 [19%] onde o que está em causa é o número de filhos e a má saúde» (1889: 147-148).

Ao analisarmos o que os discursos nos revelam em relação ao *jogo* convém, antes de mais, reforçar o já anteriormente referido quanto ao mesmo. Isto é, apesar de, durante muito tempo, o jogo ter sido uma prática mediadora dos hábitos de todas as classes sociais[51], a partir de meados do século XVIII começa a ser visto como algo de imoral e irracional. Como consequência, «os profissionais da classe média foram-se, gradualmente, retirando dos contextos de jogo […], e tornaram-se os seus principais críticos» (*Lorraine Daston*, 1988: 161)[52]. O que até aí era aceite e praticado por todos, passou a ser visto negativamente como o «jogo do povo» (*Charles Dupin*, 1842). Ao nos questionarmos sobre o porquê desta inflexão do olhar, ganha plausibilidade a hipótese de os indivíduos terem adquirido uma nova consciência face aos riscos mediadores da sua experiência, consciência essa, que acabaria por propugnar a emergência de uma nova atitude ante o futuro e, conseguintemente, face ao presente, porquanto este, subordinando-se àquele, deveria ser gerido com prudência dado o desconhecimento do que os riscos futuros lhes poderiam reservar.

[51] Vários discursos davam conta desta realidade: de acordo com *Jacques Lablée* «segundo o abade de São Pedro, Mazarin introduziu, em 1648, o jogo na corte de Luís XIV. Ele seduziu o rei e a rainha, preferindo eles os jogos de azar. O jogo alastrou-se da corte para a cidade e da capital para todas as pequenas vilas da província. A partir de então, de uma ponta à outra da França, não víamos mais do que jogadores; eles multiplicaram-se rapidamente por todas as profissões, chegando mesmo, apesar de uma maior decência, à magistratura» (1816: 48). Para uma opinião similar, cf. *Ernest Feydeau* (1871); *Arsène Houssaye* (1872).

[52] Embora não invalidando o referido quanto à emergência da dimensão crítica, da qual o seu discurso é um exemplo, *Jacques Lablée* (1816), escrevendo em inícios do século XIX, dá a entender que em França a prática do jogo continuava a ser um hábito mediador da acção da maioria dos indivíduos; para uma opinião similar, cf. *Alfred Marquiset* (1917). Um outro discurso reforça, igualmente, a ideia de o jogo ser uma prática usual da aristocracia; analisando as consequências da proibição do jogo em França no ano de 1836, *Arsène Houssaye* (1872) refere que essa proibição fez afluir às estâncias balneares alemãs não só o dinheiro dos impostos e os jogadores «profissionais», como também toda a aristocracia europeia, na qual se incluíam soberanos e rainhas de todas as cortes; para uma opinião similar, cf. *Ernest Feydeau* (1871)**.** A própria autora levanta dúvidas quanto à validade das representações dos moralistas em relação ao jogo como sendo algo, essencialmente, praticado pelo povo – «se eram os pobres a deter o monopólio do jogo da lotaria é uma questão que permanece em aberto, mas os seus críticos, a partir do último quartel do século XVIII em diante, acreditavam firmemente que sim» (*Lorraine Daston*, 1988: 163). Face ao referido, talvez seja, então, mais correcto asseverar que as críticas se direccionaram em específico para determinadas categorias de jogadores e não para o acto de jogar em si. Isto é, o jogo era, simultaneamente, aceite e criticado; aceite, quando emergia como um meio por via do qual as gentes de posses se distraíam, e criticado, quando praticado pelos pobres, pois, este divertimento não lhes estava destinado. Após ter analisado vários exemplos da prática do jogo ao longo da centúria de oitocentos, *Ernest Feydeau* conclui da seguinte forma: «a faculdade de arriscar o que é seu contra o do outro é, então, permitido. Desde que, não especulemos. Desde que, as pessoas pobres não arrisquem o que não possuem» (1871: 14, cf. 42, 105-106; cf. *Arsène Houssaye*, 1872). Destarte, será correcto advogar que a aceitação (ou não) do acto de jogar estava, até certo ponto, dependente do estatuto socioeconómico detido pelo jogador, o que não invalida a existência de vozes críticas quanto a este posicionamento – «para além de injusto é difícil de compreender que a distinta posição social forneça um amplo campo de manobra aos gostos de uns para o retirar a outros, até ao ponto em que uma determinada acção seja, mais ou menos censurável, consoante a fortuna detida por aquele que a leva a acabo» (*Concépcion Arenal*, 1897-a: 223).

Antes de avançarmos com a explanação subjacente aos argumentos moralistas, convém assinalar que os mesmos, até certo ponto, conseguiram atingir os seus objectivos. Isto é, a partir da segunda década da centúria de oitocentos várias passaram a ser as vozes que, em defesa da ordem pública, dos bons costumes e da segurança das fortunas não só começaram a criticar as receitas arrecadadas pelo Estado por via do jogo[53], como também a clamar energicamente pela supressão das lotarias e das casas de jogos «nas quais tantas fontes são facilmente engolidas» (*Bigot de Morogues*, 1834)[54]. Consequentemente, as mesmas viriam a ser proibidas em França a partir de meados dos anos 30 (*Charles Dupin*, 1837; *Ernest Feydeau*, 1871; *Paul Cère*, 1872; *Alfred Marquiset*, 1917)[55]. Como referimos, os intentos dos discursos foram parcialmente alcançados; salientamos parcialmente, porquanto a pretensão quimérica de acabar com a paixão do jogo (tendo subjacente a ideia de ser possível fazer imperar a virtude por decreto) não passou disso mesmo, pois, na prática, continuou a assistir-se à profusão – em novos moldes – dessa mesma paixão[56].

[53] Quanto a esta questão, a argumentação de *Alissan de Chazet* indicia a apreensão do imposto sobre o jogo como sendo algo de imoral – «apesar desse abuso [jogo] fornecer ao Estado cem milhões, é necessário, mesmo assim, destruí-lo. […] A indignação pública já demonstrou que cem milhões não compensarão a perda de um só homem e que eles não podem ser o resgate da sua vida. […] E, sabendo que o governo não sacrificaria um só francês por soma semelhante, poderá ele ser tentado a fazê-lo, ao preço das inumeráveis vítimas produzidas todos os anos por essa paixão funesta, ao preço da honra das famílias e contra todas as leis da moral? […] Ao tocar nesse salário infame, o governo faz mais do que tolerar o crime, ele o protege, ele joga, ele ganha ao jogo, ele é o banqueiro do vício» (*apud Alfred Marquiset*, 1917: 206-207).

[54] Para uma análise de vários exemplos quanto aos gastos provindos do jogo, cf. *Joseph Lefort* (1875).

[55] A partir deste período as lotarias populares somente eram autorizadas quando tinham por fim a caridade ou pretextos religiosos. O que não invalidou que, em muitas delas, o fim filantrópico não fosse mais do que um mero estratagema para iludir a lei.

[56] Comprovativo do enunciado é o facto de alguns dos autores por nós consultados, em vez da proibição, defenderem uma «vigilância activa». Embora encontrássemos discursos mais remotos, os mesmos começaram a ser mais significativos a partir dos anos 70 do século XIX. As razões avançadas em defesa de tal argumentação eram de vária ordem, indo desde as consequências negativas que a proibição trouxe para o tesouro público até aos efeitos nefastos – tanto para ordem moral como para a social – advindos da prática do jogo sem regras. *Alfred Marquiset* (1917), por exemplo, busca demonstrar a esterilidade dos esforços que os moralistas, desde sempre, empreenderam contra os jogos. No mesmo sentido caminha o discurso de *Jacques Lablée* (1816) onde (após fazer referência a um conjunto significativo de leis que, ciclicamente, foram surgindo em vários países contra os jogos), é encetada uma argumentação defensora de as consequências advindas das mesmas serem mais negativas do que se tivesse havido tolerância, porquanto esse tipo de leis, para além da sua ineficácia, mais não propugnavam do que um aumento descontrolado dessa actividade. Nas palavras de *Paul Cère* (1872), a proibição acabaria por conduzir à difusão clandestina do mesmo, ou seja, a profusão do jogo sem regras levava-o a creditar que os «estabelecimentos de jogo, tolerados e vigiados, ofereceriam muito menos riscos para as fortunas dos jogadores do que a maior parte das associações, cafés, cabarés e casas ilegais nas quais se joga» (1872: 167; cf. *Arsène Houssaye*, 1872: 19). Ainda de acordo com este autor, uma outra razão poderia ser acrescentada, designadamente o facto de tal como no caso da prostituição, também a paixão funesta que o povo detinha pelo jogo não poder ser desarreigada dos hábitos, não poder ser curada. Logo, em vez de o tornar ilegal, teria sido preferível, como em outros locais (Alemanha, Suiça, Bélgica, Itália, Espanha, Mónaco), que o mesmo tivesse sido transigido e vigiado, visto, a proibição, em vez de o eliminar, acabou por conduzir à diminuição de receitas para o Estado

O que mudou foi a lei, não os costumes (*Arsène Houssaye*, 1872), suprimiu-se o jogo, mas, não os jogadores.

Tomando agora em consideração os argumentos subjacentes a essa proibição, verificamos que o vício sedutor do jogo passou a ser visto como *imoral*, tanto para os que perdiam, como para os que eram, aparentemente, beneficiados por ele[57]. No primeiro caso, pelo facto de propugnar a delapidação dos recursos presentes, i.e., se o vício da bebida desbaratava parte dos recursos dos operários, a este deveria ser acrescentado o esbanjamento propugnado pela paixão do jogo, paixão essa que, em poucas horas, poderia conduzir, no mínimo, à dissipação do salário semanal do operário[58]. No segundo caso, dado os «ganho aleatórios» conduzirem à degradação dos costumes daqueles que se encontravam subitamente na opulência, ou seja, ao proporcionar a «acumulação ilegítima» de riquezas, o «ganho sem mérito», o jogo acabava por destruir os hábitos do trabalho, de economia e, em última análise, por evidenciar a fractura do laço – considerado essencial pelos os moralistas – entre os rendimentos e o trabalho árduo – «a lotaria prejudica os próprios que aparenta enriquecer, porque ela tende a desviá-los, corrompê-los. Os ganhos que eles recebem são um encorajamento à inactividade. Eles acostumar-se-ão a considerar os ganhos pecuniários, não como o fruto do trabalho, mas como dependentes da fortuna cega; as fadigas de uma actividade honesta, de uma profissão tranquila perdem, assim, a seus olhos, o seu mérito» (*Joseph-Marie de Gerando*, 1839-a: 417-418; cf. *Louis Baudin*, 1803; *Michel Lacombe*, 1900-a).

Por sua vez, este vício evidenciava, igualmente, a *irracionalidade* da atitude do jogador. O mesmo, ao se expor à sorte, correndo riscos desnecessários,

---

por via dos impostos, ou seja, o tesouro público perdeu receitas e a moral acabou, em última instância, por não ganhar nada. Opinião similar é-nos transmitida por *Jean Leclerc* aquando das exegeses que enceta sobre os aspectos positivos e negativos da lotaria. Em sua opinião, dada a impossibilidade de eliminar o mal, seria preferível que as receitas provenientes dos impostos sobre o jogo fossem empregues a favor do bem público – «haverá sempre jogadores conspirando uns contra os outros sem fruto para a coisa pública. Socorramo-nos, então, da sua mania para erigir templos, construir hospitais, melhorar as cidades» (*apud Jacques Lablée*, 1816: 206).

[57] Segundo os partidários do jogo, o argumento da moralidade não tinha razão de ser, visto, considerarem que a imoralidade só emergia no jogo, tal como em outras dimensões da vida, quando eram cometidos excessos – «aquele que destrói a sua saúde devido aos excessos da alimentação, aquele que arruína a sua família devido a despesas exageradas em cavalos, em festas, não é menos imoral do que aquele que se arruína ao jogo» (*Ernest Feydeau*, 1871: 85).

[58] Um exemplo dos quantitativos gastos no jogo é-nos fornecido pela seguinte asserção – «a fim de clarificar as vossas ideias […], será suficiente dizer-vos que em 1818 […], só na cidade de Paris, os partidários da lotaria arriscaram a soma total de 29,371,000 fr. e o governo cobrou 6,600,000 fr. sobre o dinheiro dos imbecis atraídos pela teoria criada para sugar as classes ignorantes» (*Charles Dupin*, 1842: 63).

manifestava o mais vil desprezo pelos riscos futuros[59]. Alimentando-se na esperança do ainda inexistente, a tenacidade e a força dessa paixão incontrolável eram de tal ordem que acabavam por propugnar a elisão do significado adstrito ao tempo e, em última instância, o «esquecimento» das obrigações sociais[60]. Explicitando, o acto de jogar, consubstanciando um sacrifício da realidade à aparência, do dever ao interesse efémero, acaba por evidenciar a paixão do indivíduo pelo acaso. Destarte, segundo a acepção dos filantropos moralistas, a esperança na incerteza do ganho imediato ao se sobrepor ao esforço do labor e aos seus frutos no médio/longo prazo, tornava visível a fraqueza do carácter[61] e a irracionalidade do indivíduo, visto que «o que a fortuna era para a ordem natural – um hiato na cadeia causal – o jogar era para a ordem social: uma era impensável; o outro era intolerável» (*Lorraine Daston*, 1988: 162).

[59] Um exemplo do referido é-nos fornecido por *Caralp*. Embora não partilhando do raciocínio moralista, salienta que, segundo os mesmos, a irracionalidade mediadora do jogo produzia o «enfraquecimento afectos sociais» e, por consequência, a despreocupação em relação ao futuro: «o pai de família, infiel aos seus deveres, leva para a caixa da lotaria as economias que a *caixa de poupança* lhe disponibilizaria e que, um dia, beneficiaria as suas crianças» (*apud Ernest Feydeau*, 1871: 25; cf. *Charles Dupin*, 1837).

[60] A análise comparativa entre o modo como o jogador e não jogador lidavam com o dinheiro permite aferir o relacionamento dos mesmos com as «obrigações sociais». O esbanjamento do dinheiro ao jogo, por parte do primeiro, remetia para uma despreocupação face a essas obrigações, dado grande parte do dinheiro da lotaria ser «[…] sacrificado pelos infortunados que, por esse meio, roubam o necessário à sua família ou se privam da poupança que os deveria proteger na doença ou na angústia» *Joseph-Marie de Gérando* (1839-a: 417). A tentativa de poupança, do não jogador, indiciava, por sua vez, algum cuidado no cumprimento das mesmas. A importância atribuída por *Charles Dupin* aos depósitos realizados na Caixa Económica caminhava neste sentido, na medida em que os traços positivos e a significativa importância atribuídos pelo autor aos depósitos, torna claro todo um conjunto de virtudes subjacentes a esse tipo de atitude, virtudes essas que, por contraponto, inexistiam no caso do jogador: «quantas virtudes escondidas, quanto poder sobre si mesmo, quantas resistências às seduções do prazer, quanto amor filial, quanto amor paternal e maternal, quantas inspirações providenciais e sentimentos religiosos se encontram escondidos sobe esse tesouro de cem milhões poupados cêntimo a cêntimo com o suor da fronte das classes trabalhadoras» (1837: 33-34); para uma análise das virtudes conexas com a previdência, cf. *Michel Lacombe* (1900-a).

[61] Fraqueza essa, captada de um modo clarividente pela asserção de *Joseph-Marie de Gérando*: «[…] quantos pobres caiem nas promessas da fortuna, apresentadas sob a forma atraente do acaso? Elas seduzem, preferencialmente, os ignorantes, as pessoas impacientes quanto ao ganho» (1839-a: 316; 417).

1.1.2 – A Imprevidência Quotidiana: Razão Prima para o Despoletar dos Riscos Mediadores da Experiência

> «Devemos renunciar aos sonhos que nos criaram de o Estado poder ser uma Providência para todos, fornecendo-nos trabalho, dinheiro, velar por cada um de nós. Não é ao Estado, mas, antes de mais, a nós mesmos que nos devemos dirigir. Nós devemos ser para nós próprios a nossa primeira providência»
>
> (*Michel Chevalier*, 1852).

> «[Os operários] não são imprevidentes por vontade de imprevidência, mas, porque, eles não podem ser previdentes»
>
> (*Marius André*, 1910).

O campeamento encetado no concernente ao jogo perfila-se como um ponto de transladação para uma outra dimensão de análise, igualmente, presente nos discursos. Paralelamente às causas até aqui enunciadas (causas essas, imputadas à própria acção do indivíduo e/ou, em muito menor escala, à organização social), outra esfera emergia nos discursos, designadamente a da ordem do *acidental*. Deste modo, não descurando o facto de alguns eventos, pelo simples facto de poderem ocorrer de forma contingencial, se poderem consubstanciar como fortes impulsionadores do desencadear de processos de empobrecimento. Seria lógico pressupor que os discursos não culpabilizassem os indivíduos pela emergência de situações de pobreza decorrentes do acidental. No entanto, a argumentação adoptada caminhava num sentido distinto, porquanto, independentemente de a emergência (ou não) das mesmas na experiência se encontrar fora do alcance do controlo humano, o apregoado pelos filantropos moralistas era que todo o indivíduo razoável deveria precaver-se contra a sua possível ocorrência, ou seja, acautelar-se contra os efeitos adstritos à efectivação dos riscos.

Logo, o futuro e as preocupações conexas com os seus riscos, menosprezados pelos jogadores, ganhavam, na pena dos moralistas, importância máxima quando o acidental, o contingente, passa a ser tomado em consideração. No fundo, como teremos oportunidade de observar, os discursos evidenciam de um modo clarividente dois posicionamentos distintos quanto ao modo como os riscos eram, na sua dimensão temporal, percebidos. Fruto da influência de factores sociopsicológicos diferenciados,

o risco era apreendido, por um lado, pelos fautores dos discursos, como uma ameaça futura a ser tomada em consideração. Por outro lado, segundo esses mesmos discursos, essa percepção ao inexistir de um modo generalizado pragmaticamente entre os operários, evidenciava uma despreocupação ante os riscos ou, se preferirmos, uma percepção dos mesmos como não ameaçadores.

Denunciando a reflexão de ordem moral subjacente à fábula «*A Cigarra e a Formiga*», escrita dois séculos antes por *Jean de la Fontaine*, e, por consequência, a estigmatização da *imprevidência*, para os discursos analisados o cerne das preocupações humanas deveria direccionar-se, não para o presente, o imediato, mas, para o longo prazo, para o futuro, para o mediato e para o que este poderia reservar de negativo para o indivíduo[62]. A experiência do indivíduo, exigindo uma tarefa árdua de domínio do corpo e da mente, deveria ser mediada por «uma tensão constante do espírito no sentido de combater os gostos, apetites, satisfações presentes, com vista a um bom ou a um mau futuro» (*Concépcion Arenal*, 1897-a: 215). Assim sendo, poder-se-á afirmar que, apesar da ociosidade continuar a ser criticada, a obsessão dos discursos direccionou-se para a imprevidência enquanto marca resplandecente da experiência dos operários e, por consequência, para a necessidade de controlar e/ou governar o modo como os operários geriam o seu tempo e os seus rendimentos. Tendo por referência o modo como a ética burguesa se conectava com a vida, preconizavam, de um modo clarividente, a defesa de um agir quotidiano perpassado por uma única intenção, i.e., a tentativa continua de, jogando na antecipação, controlar o acidental, o contingente, domesticar os riscos. Pois, os mesmos, estavam cientes de que «os acidentes, as doenças, a incapacidade para o trabalho em resultado da invalidez ou da velhice, enfim, a morte prematura do chefe de família, sempre foram e continuarão a ser hoje em dia causas, quase fatais, da pobreza para as classes trabalhadoras» (*Michel Lacombe et all*, 1900: 955; cf. *Joseph-Marie de Gérando*, 1839-a: 163-164).

A valorização máxima da prudência/previdência pode ser justificada por duas ordens de razão. Em primeiro lugar, esse tipo de atitude emergia como um meio por intermédio do qual podia ser mensurado o compromisso assumido pelos indivíduos para com o bom funcionamento da ordem social vigente e, na sequência dessa avaliação, exercido o controlo moral dos mesmos. Em segundo lugar, quiçá o mais

[62] Segundo a acepção de *François Ewald* «a partir do século XVIII a gestão da vida como se de um empreendimento se tratasse passou a ser a marca resplandecente de uma moralidade cuja virtude cardinal era a previdência» (1991: 207).

valorizado, a mesma consubstanciava-se como o principal instrumento ao dispor dos indivíduos para garantir a segurança futura das suas vidas: «a previdência é uma noção preventiva das necessidades e dos riscos futuros, que conduz o homem a planear a possibilidade de fazer face às suas necessidades e de se garantir contra os riscos» (*Michel Lacombe* 1900-b: 572).

Quando a experiência concreta demonstrava a impossibilidade do controlo do acidental, lançando numa situação miserável mesmo aqueles que tinham buscado a domesticação dos riscos, os discursos moralistas, embora desculpassem os prudentes atingidos por «infelicidades não merecidas» – «a pessoa estimável, vítima de imprevistos infelizes» (*Joseph-Marie de Gérando* (1839-a)[63] –, «paradoxalmente», criticavam acerrimamente todos os imprudentes pelo facto de, terem administrado um presente sem futuro, de os mesmos não se terem precavido contra a probabilidade de ocorrência dos riscos que perpassavam o quotidiano das suas vidas[64], agudizando-se as críticas nos casos em que a miséria derivava da idade avançada, dado este ser um risco certo, sendo, por isso, a incúria do indivíduo segundo alguns autores, ainda mais, indesculpável. Explicitando, embora reconhecendo a existência de um número significativo de riscos que, independentemente de toda e qualquer acção encetada pelo indivíduo, muito provavelmente o conduziriam a um processo de empobrecimento, não descartavam ser a irresponsabilidade individual um dos principais propulsores desse processo, pois não era «necessário ser sábio para se proteger da miséria: nós vimos sábios morrerem indigentes. É necessário saber viver, isto é, saber trabalhar e conduzir-se adequadamente: eis o que é necessário» (*Firmin Marbeau*, 1847: 33-34)[65]. Pelo contrário, a existência desse tipo de riscos consubstanciava-se como uma

[63] Para o discurso liberal puro, nem mesmo os indivíduos com este tipo de comportamento deveriam ser desculpados, pois a sua situação era um sinal de que os mesmos não tinham sido suficientemente previdentes.

[64] Como exemplo deste tipo de crítica, poderemos referir, entre outros, os seguintes discursos: (i) para *Joseph-Marie de Gérando* (1839-a), em muitas situações, a indigência surgia, não porque tivesse havido falta de recursos, mas, devido a comportamentos inadequados, logo, nestes casos, a indigência não passava de uma farsa, porque, os indivíduos atribuíam à adversidade o que deveria ser imputado aos seus próprios erros; (ii) de acordo com a acepção de *Jules Siegfried* «a miséria, hoje em dia, não é a consequência de *infelicidades independentes da vontade do homem*, ela é frequentemente o resultado dos seus próprios erros» (1877: 65, sublinhado nosso).

[65] Um exemplo claro deste tipo de raciocínio, é-nos fornecido pela seguinte asserção, onde *Émile Levasseur* num primeiro momento [i] apresenta alguns dos riscos mediadores da experiência, para, seguidamente, esquecendo-se dos mesmos, [ii] apresentar algumas das causas que, em sua opinião, justificam as situações de pobreza: «[i] a morte arrebata subitamente um homem e uma mulher que vivem do seu salário: eis aí as crianças na nudez, que morrem se não forem assistidos. Um operário sem família, fica paralisado ou cego; foi incapaz de fazer as poupanças suficientes e encontra-se incapacitado para o trabalho, ele não pode viver senão pela assistência; um jornaleiro, ao longo de toda a sua vida, ganhou penosamente o seu pão quotidiano e, septuagenário, ele não possui mais forças; sem

razão acrescida para a responsabilização dos indivíduos em relação ao futuro incerto, designadamente por via da *poupança*: principal – senão única – forma de adquirir fortuna e de os indivíduos melhorarem a sua situação na experiência. Consequentemente, segundo esta lógica de raciocínio, a culpabilização dos indivíduos deixa de ser paradoxal, na medida em que «*a segurança não se consubstanciava como um direito, mas, somente, como um dever*. O seu alcance não é mais do que a sanção de uma luta, de um combate, do exercício de uma virtude, a virtude liberal por excelência: a *previdência*» (*François Ewald*, 1986: 67). A segurança ou insegurança futuras encontravam-se, em suma, na dependência directa da responsabilidade ou irresponsabilidade presentes.

Destarte, a partir do momento em que a previdência e a economia emergem como a panaceia para a domesticação de todos os riscos, a origem da miséria passa a ser, facilmente, explicada por via da imprudência[66]. O evitar do processo de pauperização, não entrando na órbita da responsabilidade colectiva, dependia unicamente dos esforços pessoais dos indivíduos, empobrecer ou não era uma questão de vontade e responsabilidade próprias, pois o homem era livre e, por consequência, actor do seu destino. Explicitando, ao adoptarem um raciocínio onde a prudência surgia como a atitude mais adequada para responder à questão da (in)segurança da existência, para os moralistas, por um lado, tal como a atitude dos jogadores era intolerável pelo facto de o seu presente não ser preenchido por projectos de futuro, também a postura, de todos aqueles cuja vida não se pautava pala prudência, vigilância, autodisciplina[67], era inaceitável, na medida em que o seu agir quotidiano

---

a assistência, o que é que ele se tornará? [ii] Em toda a sociedade, se encontram miseráveis que, nascidos no último degrau, jamais daí sairão, porque, desde a infância, eles adquiriram maus hábitos; outros ainda que, colocados por nascença num nível mais elevado, caiem pouco a pouco ao serem guiados pela força dos seus vícios ou que, precipitados pelas circunstâncias, não se levantam mais» (1892: 114).

[66] Dever-se-á salientar que à condenação da ociosidade e da preguiça, já presente em períodos anteriores, se vem juntar a crítica à imprudência como meio justificativo da emergência da miséria, ou seja, a última ganhando realce a partir de agora deve ser considerada como uma novidade dos discursos do século XIX.

[67] As razões apontadas para este tipo de atitude eram de vária ordem, podendo-se destacar, de entre as mesmas, a *ignorância* e a ausência de *moral religiosa* – «a ignorância, mãe da credulidade e da irreflexão, contribui em grande parte para essa imprudência fatal. Uma moralidade imperfeita contribui ainda mais. Dado que a moral e, mormente, a moral religiosa, é a verdadeira instrutora da sensatez. É ela que ensina o homem a deslocar o seu olhar mais além do momento presente, a direccioná-los para o futuro, a triunfar sobre as seduções dos sentidos» (*Joseph-Marie de Gérando*, 1839-a: 343). Uma tal concepção, pressupondo a infantilização e, por conseguinte, a incapacidade dos pobres para se orientarem a si mesmos, rapidamente caminhava para um argumento justificativo da tutela, pois, tal como os pais tinham a obrigação de educar os filhos, também, por via da criação de redes de interdependência, os ricos deveriam orientar os pobres. Daí a importância dada por *Joseph-Marie de Gérando* ao conselho e, subsequente, educação moral, «derramai agora os dons de um preço mais

mediado por um horizonte temporal limitado, para além de demonstrar a *irracionalidade* com que os pobres geriam os riscos, evidenciava a exorcização dos medos que, como uma sombra, acompanhavam continuamente o indivíduo prudente. Por outro, consequência do anteriormente referido, a análise desta dupla atitude acaba por produzir uma classificação dos pobres onde é visível o retomar da dicotomização secular entre o bom e o mau pobre que, agora, emerge em torno da questão da prudência, i.e., «o mau pobre, independente e dono do seu tempo, parecia querer, também, ser o dono do seu futuro, dado não imaginar nenhum» (*Giovanna Procacci*, 1993: 218). Tomemos, então, em consideração os argumentos deste tipo.

Para além das razões já enunciadas supra, segundo a óptica em apreço, a emergência (ou não) da miséria entre os indivíduos, em geral, e os operários, em específico, encontrava-se estritamente dependente do modo como as ligações com a *esfera do trabalho* eram tecidas e os *rendimentos* provindos da mesma geridos, ou seja, como a riqueza poderia, por um lado, ser criada e, por outro, conservada[68]. Os produtos económicos adquiridos por via dessa esfera permitiam, por um lado, a satisfação das suas necessidades quotidianas e, por outro, – se distribuídos de modo

---

elevado, de benesses das quais não possa haver abusos! À criança assegurai-lhe a educação; inspirai aos adultos o amor do trabalho e o gosto da ordem, a coragem àqueles que sofrem; alimentai todos os hábitos honestos, as afecções da família, os sentimentos religiosos que purifiquem, fortifiquem, eduquem a alma, reanimem no homem a mais nobre existência do homem! Vós deste-lhes novas forças; preservaste-los contra os perigos. Somente agora os vossos socorros materiais se tornaram verdadeiramente salutares para os mesmos» (1839-b: 576-577). O conselho tanto poderia ser dado pelo visitador, o filantropo, individualmente (localizado, personalizado, contínuo), como, em termos mais latos, ser prestado por via do *patronato* levado a cabo pelas classes superiores (aumentando, por consequência, a sua responsabilidade), pois, o que as classes inferiores, os pobres, genericamente, necessitavam era de hierarquia, disciplina, vigilância, enfim, de ser guiados, orientados ou, mais precisamente, governados (*Victor Modeste*, 1858; *Ameline de la Briselainne*, 1866; *Jules Siegfried*, 1877; *Adolphe Coste*, 1882; *Émile Levasseur*, 1892).

[68] No respeitante às instituições mediadoras da «poupança popular» cabe, para já, fazer referência às *Caixas Económicas* – apreendidas durante este período como a «instituição modelo da previdência». Estas começaram a emergir, ainda que de uma forma insípida, na Grã-Bretanha em finais do século XVIII (1798). Em Londres viria a ser fundado o primeiro *Saving Bank* em 1816 e, dois anos depois, sob os auspícios de *Benjamin Delessert* e *La Rochefoucauld-Liancourt*, surgiu a *Caisse d'Épargne et de Prévoyance de Paris*. Quanto ao desenvolvimento das mesmas, apesar de em França se ter assistido a um crescimento progressivo destas instituições (passando o seu número de 153, em 1835, para 541 – mais 800 sucursais – em 1881), muitas eram, ainda (na década de 70), as comunidades (34000) e cidadãos franceses que, por razões várias, se viam impossibilitados de depositar as suas economias neste tipo de instituições. As lacunas existentes ao nível da implementação rural viriam, em grande parte, a ser superadas por via da criação, em 1881, de uma nova instituição de carácter público, nomeadamente a *Caisse d'Épargne Postale* (já existente em Inglaterra desde 1861, sob a denominação de *Post-Office Saving Bank*). No entanto, ao se estabelecer uma análise comparativa entre distintos países, constata-se que, no último quartel do século XIX, a sua expansão em França ainda se encontrava significativamente distante dos níveis existentes em Inglaterra, Prússia e Áustria, entre outros. Para uma análise mais detalhada desta dimensão, cf. *Charles Dupin* (1837), *Alexandre Herculano* (1844), *Jules Siegfried* (1877), *Adolphe Coste* (1882), *Émile Chevallier* (1889), *Michel Lacombe* (1900-a).

inteligente – o amealhar de algumas economias, essenciais, para fazer face às incertezas futuras em geral e, aos dias difíceis da velhice em específico[69]. Emergindo como um espectro lúgubre rondando a experiência dos indivíduos, este estádio da vida deveria ser objecto de previdência especial[70]. Logo, era durante a idade do trabalho que se encontrava a «[…] época durante a qual o homem pode, no vigor da sua idade, economizar a fim de subsistir sem penúria e prevenir a indigência quando chegar a velhice, logo que as enfermidades ou o enfraquecimento das faculdades psíquicas e morais impeçam o operário de ganhar cada dia a sua vida pelo suor da sua fronte» (*Charles Dupin*, 1842: 57; cf. *Edmond About*, 1865; *Michel Lacombe*, 1900-b).

Esta linha argumentativa, perpassando ininterruptamente os discursos por nós observados, predispunha os fautores dos mesmos para uma crítica acérrima em relação a todo e qualquer indivíduo cujo rumo de vida se distanciasse do anteriormente preconizado[71]. Advogando um esforço contínuo de poupança («chave mestra do dispositivo de assistência»), enquanto sinal claro de inscrição no presente de uma preocupação em relação ao que estaria para vir, *Ameline de la Briselainne* (1866), *Jules Siegfried* (1877)[72], reprovavam a atitude de todos aqueles cujas preocupações não iam além do imediato, do dia a dia. A não precaução com o futuro, para além de potenciar os riscos inerentes ao mesmo, demonstrava uma desvalorização das responsabilidades familiares, tanto presentes, quanto vindouras, sendo, por isso, apreendida «[…] como um tipo de indigência intelectual e moral percursora da miséria física» (*Joseph-Marie de Gérando*, 1839-a: 345). Pelo

[69] Para uma análise da tese onde as Caixas Económicas e os Savings Banks emergem como técnicas subtis de controlo das poupanças operárias, cf. *Michel Foucault* (1973-b).

[70] Vários discursos referem a correlação positiva entre o aumento da idade e do pauperismo; este, para além de aumentar de forma proporcional à idade, via, igualmente, com o aumento daquela, estender-se no tempo a sua durabilidade.

[71] Adoptando um distanciamento crítico quanto ao modo como a argumentação moralista analisava a imprudência, para *Concépcion Arenal* (1897-b), a mesma, revelava-se errática por duas ordens de razão. Para além de a captação do real evidenciar um olhar superficial sobre o mesmo – confundindo o que não deveria ser confundido –, também, o modo como o mesmo era questionado conduzia à não apreensão do cerne da problemática. Isto é, em primeiro lugar, o facto de concordar com a ideia de que a imprudência face ao futuro se poderia constituir como um forte impulsionador e uma causa real desencadeadora de processos de empobrecimento, isto no entanto, não permite que daí depreendamos – como o faziam taxativamente os discursos moralistas – que os pobres o são porque no decurso da sua experiência não se preocuparam, não previram o que o futuro lhes poderia reservar, bem como, se fossem providentes jamais chegariam a ser miseráveis. Em segundo lugar, consequência das premissas erradas adoptadas inicialmente, em vez de se questionarem sobre o porquê de os pobres e/ou miseráveis não pouparem, deveriam, isso sim, reflectir sobre como era possível sobreviver nas condições por eles experienciadas, pois, se assim razoassem, muito provavelmente, dar-se-iam conta de que, em numerosas situações, falar de poupança aos operários se aproximava mais do escárnio do que do bom conselho.

[72] Industrial alsaciano e presidente da Sociedade Industrial de Mulhouse.

contrário, a prudência e a poupança emanada da mesma (consubstanciando-se a última como a implementação prática da primeira), sendo encaradas como um «fundamento da segurança do trabalhador, a condição primordial da sua tranquilidade de espírito» (*Adolphe Coste*, 1892: 108), acabavam por se patentear como um sustentáculo da ordem e da moral[73], dado propugnarem, em primeiro lugar, a «dignidade e a independência honesta» e, por conseguinte, a «felicidade quotidiana do lar» e, em segundo lugar, ao terem por fim o bem-estar futuro dos cônjuges e/ou dos seus descendentes, «elas estendem a sua boa acção às gerações futuras, às quais elas aprendem a amar no interior da família dado procurarem para as mesmas um bem inestimável» (*Ameline de la Briselainne*, 1866: 206; cf. *Michel Lacombe*, 1900-b). Daí resultaria, necessariamente, a tão desejada paz social, pois, como refere *Joseph-Marie de Gérando*, na sequência da análise da utilidade moral produzida pelas Caixas Económicas, estas instituições «[...] são proveitosas em subido grau á sociedade, porque são conjunctamente symptoma e instrumento da quietação pública» (*apud Alexandre Herculano*, 1844: 164).

Em última instância, a poupança era apreendida como a «porta estreita por via da qual os pobres podem aceder à sociedade civil fundada sobre a propriedade» (*Henri Hatzfeld*, *apud André Gueslin*, 1991: 531). Propriedade essa que, ao propugnar a redução das incertezas quotidianas, era captada como o símbolo produtor de segurança. Neste sentido, na análise encetada relativamente ao papel desempenhado

[73] A preocupação com o futuro e a consequente tentativa de o planificar, por meio da acumulação de algumas reservas económicas para fazer face às incertezas mediadoras do mesmo, era vista como um forte condicionador da «corrupção dos hábitos» e, por conseguinte, como garantia moral, pois, «[…] o trabalhador que se preocupa com o futuro, as doenças, enfermidades, velhice, privando-se de uma fracção do seu salário, muito dificilmente será um intemperado. [… Assim,] recomendar aos trabalhadores que economizem, é ocupar-se da sua educação moral, porque a economia é a melhor prevenção contra as tentações de todo o género que os retiram dos seus deveres» (*Joseph Lefort*, 1875: 179, 181; cf., *Adolphe Coste*, 1882); para uma análise das correlações positivas existentes entre o aumento dos depósitos e a «melhoria sensível do bem-estar e da moralidade da população parisiense» entre 1820 e 1840, cf. *Charles Dupin* (1842). Destarte, segundo o ponto de vista em análise, a economia e a prudência, emergindo como um certificado de boa conduta, revelando a «astúcia do pobre para fugir às superfluidades tentadoras» (*Alexandre Herculano*, 1844), para além de precaverem materialmente o futuro, influenciavam positivamente a acção presente na medida em que essas virtudes, evidenciando um triunfo da vontade sobre os desejos, o esforço livre e o sacrifício voluntário, o sentimento de responsabilidade individual, acabavam por afastar os indivíduos das tentações e dos vícios quotidianos. A escolha, em última instância, cabia ao indivíduo, só ele poderia optar por uma ou outra via, «de um lado, o alcoolismo, um dia vivido de cada vez, a ilusão irracional e momentânea propugnada pela bebida, o desperdício dos recursos quotidianos, por fim, o pauperismo que conduz à servidão social. De outro lado, a poupança sobre todas as suas formas, a vida previdente e organizada com inteligência, a abstinência das bebidas perigosas, a facilidade progressiva e a felicidade crescente, a liberdade cada vez maior. Alcoolismo ou poupança, servidão ou liberdade: eis a bifurcação do problema, as duas questões entre as quais é necessário optar, não somente para o benefício pessoal dos trabalhadores, mas também para a força e a prosperidade da nação» (*Adolphe Coste*, 1892: 139-140).

pela *Caísse d'Épargne* no contexto do pensamento liberal, para *François Ewald*, a sua importância residia no facto de a mesma ser encarada, essencialmente, como uma «instituição de segurança», ou seja, «o seu verdadeiro objectivo, não era tanto o de que o operário encontrasse nas suas economias os socorros necessários em caso de infortúnio, mas o de, por via das mesmas, puder aceder à propriedade escapando, desta forma, à condição de assalariado, encarada como verdadeira causa de insegurança. Sem dúvida, esta é a razão da polivalência da instituição: a caixa económica procede de um programa onde a segurança é colocada na propriedade» (1986: 204)[74].

Buscando razões para essa atitude de incúria face ao futuro, *Joseph-Marie de Gérando* (1839-a), era de opinião de que um número significativo de situações de pobreza deviam-se a «*erros de julgamento*» ocorridos no passado, porque, tomando por base somente o momento presente, o futuro era mal ou não era, pura e simplesmente, avaliado, dado a opção recair no sacrifício imediato de recursos úteis ao futuro incerto. Logo, segundo a sua leitura, a segurança material existente em determinado estádio da vida poder-se-ia tornar perigosa a partir do momento em que os indivíduos, sustentando-se na mesma, deixavam de suspeitar do que estava para vir e, por consequência, não conservavam os seus recursos de modo sensato e previdente – «o trabalhador que, durante a temporada favorável, consome todo o produto do seu trabalho; o jovem que, estando actualmente livre e só, pleno de saúde, não põe de lado

[74] Comprovativo do referido é o discurso de *Alexandre Herculano*, onde, a par da importância dada à poupança enquanto instrumento para fazer face ao infortúnio, a dimensão salientada pela perspectiva ewaldiana emerge de um modo clarividente: «o creado, o jornaleiro, o artifice que insensivelmente se achou transformado em pequeno capitalista e que vê, com o decurso do tempo, engrossar os tostões em cruzados, os cruzados em moedas, começa a amar o seu peculio e a fazer sacrificios para o augmentar: esta idéa entranha-se no seu espirito, e não tarda a vir o exame severo das superfluidades e o córte em todas elas. E fazem-no desafogadamente, porque sabem que no dia ou no instante em que o excesso da poupança os conduza a algum apuro, é-lhes licito ir levantar no todo ou em parte o juro ou o capital que possuem: e se tal aperto se não der, tem a certeza de que, quanto mais depressa ajunctarem um peculio de certo vulto, mais depressa realisarão o sonho constante da maioria dos individuos collocados na precária situação de assalariados, a existência independente. Um abrirá a loja de retalho, outro a officina de pequena industria: este irá plantar a vinha no outeiro escalvado; aquelle arrotear o chão baldio na planicie. Cada qual seguirá a senda que a sua inclinação lhe indicar, mas todos pensarão só n'uma cousa, a independencia; a independencia que nasce da propriedade, e que é o mais fértil elemento da moral, da paz e da prosperidade pública» (1844: 173-174; cf. 190). Quase em finais do século, embora já com um enquadramento discursivo distinto e salientando-se o facto de somente alguns terem possibilidade seguir a prescrição, *Leão XIII*, na Encíclica *Rerum Novarum*, continuava a salientar a importância da poupança como meio para a libertação da insegurança quotidiana: «*o operário que* receber um *salário suficiente* para responder confortavelmente às suas necessidades e às da sua família, se ele for esperto, seguirá o conselho que lhe é fornecido pela própria natureza: ele procurará ser parcimonioso e, por via de poupanças prudentes, conseguirá amealhar um pequeno pecúlio que, um dia, *lhe permitirá adquirir um modesto património*» (*apud Elie Blanc*, 1897: 44, sublinhado nosso).

algumas poupanças; sentados tranquilamente no banquete da vida, não vêm a tempestade que ruge sobre as suas cabeças. A profecia de uma angústia mais ou menos próxima é, para eles, infalível: os dias difíceis, os dias maus avançam em silêncio; a má estação ocorre; a procura de trabalho desaparece; um acidente ocorre num momento mais inesperado» (1839-a: 76; cf. *Jules Siegfried*, 1877: 49). Sintetizando, a prudência e a poupança deveriam ser uma constante, mesmo quando as circunstâncias materiais, aparentemente, as não exigissem.

Partindo do pressuposto de que o salário do operário era, usualmente, mais do que suficiente para prover à sua subsistência, encontrámos, igualmente, outros discursos onde (mais uma vez), associando a pobreza, não aos parcos recursos auferidos, mas, às mediações morais do comportamento, aos hábitos levianos, a «*má administração*», os gastos exagerados, a dissipação dos bens auferidos pelo trabalho (ganhando aqui lugar de destaque o «cabaré enquanto obstáculo à poupança»)[75], consubstanciavam-se como um sinal clarividente da despreocupação dos operários em relação ao futuro. Defendendo, então, que o «pauperismo não dependia da inferioridade dos salários», mas da *irracionalidade* com que os mesmos eram geridos, *G. de Chamborant* (1842), *Ameline de la Briselainne* (1866), *Joseph Lefort* (1875)[76] posicionavam-se contra o seu aumento (defendido, por alguns autores, como a via mais correcta de combate à indigência)[77], visto esta não ser mais do que uma «solução artificial». Por um lado, os salários existentes eram suficientes para a realização de poupanças, i.e., os operários é que não eram poupados, porque, os salários «[…] encontram-se significativamente em equilíbrio com as despesas do artesão e eles permitem mesmo, se ele for poupado e trabalhador, realizar economias apreciáveis» (*Ameline de la Briselainne,* 1866: 11; cf. 178-179)[78]. Por outro lado, para estes

[75] Partindo do pressuposto de que o todo não deveria ser confundido com as partes, *Concepción Arenal* (1897-a), advogava ser necessário analisar a questão da imprudência com cautelas significativas. Deste modo, buscando razões justificativas para alguns desperdícios realizados pelos operários, a autora procura compreender e, até certo ponto, desculpabilizar esse tipo de atitudes com base na personalidade dos indivíduos, i.e., a opção por alguns gastos poderia ser justificada como um meio utilizado pelo o operário para não ver diminuída a sua auto-estima, no sentido em que se os fizesse poderia vir a ser alvo de chacota por parte dos companheiros, sentindo-se, por isso, inferior a eles – «a sua vaidade pode conduzi-lo a alguns vícios, encaminhando-o para a taberna, para não o apelidarem de mesquinho, que não pode gastar como os companheiros que bebem, ou que a sua mãe ou a sua mulher o dominam, não lhe deixando gastar o dinheiro como lhe aprouver» (1897-a: 217).

[76] *Joseph Leforte* (1875), visando o reforço da sua argumentação, chama em seu apoio a autoridade de *John Locke* para quem, tal como o autor defendia, o pauperismo provinha, não da raridade dos géneros e da falta de emprego, mas, da corrupção dos hábitos.

[77] Para uma argumentação deste tipo, cf. *Bigot de Morogues* (1834).

[78] Segundo este tipo de argumentação, a questão não passava pelas dificuldades e/ou impossibilidades mediadoras do acto da poupança, mas, única e simplesmente, por uma questão de hábito pouco visível

autores, o acréscimo de rendimentos se não fosse «vigiado»/controlado, poder-se-ia tornar mais prejudicial do que útil ao operário, pois, para além de não proporcionar uma melhoria das condições de vida dos indivíduos, visto, não propugnar um crescimento proporcional da poupança – os operários que mais ganhavam, eram, também, os que mais gastavam –[79], poderia aumentar, isso sim, os comportamentos amorais – «[…] actualmente, de um modo geral, os salários são suficientes, derivando a miséria, menos da sua taxa, do que do mau emprego dos mesmos. Os salários aumentados de um modo súbito não são mais do que uma excitação ao deboche,

---

ou inexistente entre os operários. A prudência dependia, não das condições materiais experienciadas, mas, essencialmente, da vontade e do esforço dos próprios indivíduos. Quanto a este aspecto, *Othenin d'Haussonville* mostra-se um pouco mais circunspecto. As conclusões de um estudo realizado, nos anos 80, sobre a situação parisiense, evidenciam uma aproximação ao pensamento dos autores enunciados supra, dado o mesmo, após ter calculado o custo de vida e estimado o salário mínimo necessário para fazer face às necessidades quotidianas, ao compará-los com os salários ganhos em diversas profissões, chegar à conclusão de que, no caso concreto de Paris, a grande maioria dos operários ganhava mais do que o necessário à sua subsistência, advogando, por isso, que a insuficiência dos salários não deveria ser apreendida como uma causa geral da miséria (1883: 39), ou seja, no caso dos operários parisienses havia distintas profissões onde era possível aos operários reservar uma percentagem do seu salário tendo em vista o futuro. No entanto, o autor distancia-se da argumentação supra a partir do momento em que, tomando em consideração a situação concreta do sexo feminino, advoga ser impossível a uma mulher, por si só, sustentar-se em Paris, dada a excepcionalidade das profissões com salários um pouco acima do mínimo estimado para a sobrevivência. Dever-se-á, igualmente, salientar que, num texto posterior, extrapolando a sua argumentação para os operários franceses em geral, acaba por levantar sérias reservas quanto ao facto de a situação parisiense ser uma realidade vivenciada por todos os trabalhadores em geral e, pelas mulheres, em específico – «para economizar, a primeira condição é a de ganhar. Ora, quem ousará afirmar que todos os trabalhadores ganham o suficiente para economizar, sobretudo nas tarefas femininas?» (1895: 426); para a explicitação de um argumentação análoga, cf. *Louis Garriguet* (1909). Questionando-se sobre as possibilidades de poupança dos trabalhadores espanhóis, quando, em numerosas situações, os tributos do seu trabalho nem sequer eram minimamente suficientes para responder às necessidades fisiológicas, *Concépcion Arenal* exprime uma opinião similar à do autor anterior – «há operários bem pagos; mas, há outros, cujo salário não chega para fazer face às suas necessidades e que, mesmo trabalhando, não podem abandonar a categoria dos miseráveis. As mulheres, com raras excepções, encontram-se nesta situação. […] Pode estranhar-se que uma pessoa deixe de trabalhar quando, trabalhando o que pode ou mais do que as suas forças permitem, não ganhe o suficiente para viver? O estranho é a existência de centenas, milhares, milhões de criaturas a trabalharem nessas condições, e a ociosidade não se generalizar por essa causa» (1897-a: 83; cf. 88-89); para uma análise dos condicionalismos levantados à poupança pela baixa taxa salarial cf., igualmente, *Pascal Vitali* (1906).

[79] Uma opinião similar é-nos apresentada por *Adolphe Coste* (1882). Para este autor, devido à inaptidão demonstrada pelos operários ao nível da gestão dos recursos económicos, a melhoria da sua situação não deveria passar, necessariamente, pelo aumento dos salários, pois, caso isso ocorresse, «[…] muito provavelmente o seu destino não seria, significativamente, melhorado, porque lhes faltariam as capacidades e, também, as oportunidades, para retirar partido do excedente adquirido, excedente esse, que passaria por inteiro para o crescimento das suas despesas quotidianas, sem beneficiar uma economia de providência nem uma economia de capitalização» (1882: 36). Num outro texto, escrito posteriormente, *Adolphe Coste* (1892) procura reforçar esta argumentação por via da apresentação de dados estatísticos relativos à Grã-Bretanha e Bélgica. De acordo com a sua a acepção, os indivíduos gastaram em bebidas tudo aquilo que deveria ter servido para os «emancipar socialmente», visto, tanto num país como no outro, o aumento dos gastos no consumo de bebidas alcoólicas ter sido proporcional ao acréscimo ocorrido nos salários nos inícios dos anos 70. Esta tese era, igualmente, válida para o caso da França; embora não dispusesse de estatísticas similares às existentes para os outros dois países, defendia serem os departamentos mais ricos (onde, por consequência, os operários possuíam os salários mais elevados) a deterem as taxas mais significativas de consumos alcoólicos.

contra a qual a moral não serve de protecção» (*Joseph Lefort*, 1875: 111; cf. *Joseph Townsend*, 1786; *Philippe de Saint-Vincent*, 1847: 47)[80].

Em síntese, para os fautores destes discursos a questão era simples, pois os salários, dado serem uma propriedade privada, possibilitavam a acumulação e o acesso a bens. Logo, os operários eram os principais culpados da sua situação, erravam pelo facto de, sendo imprudentes por opção, «[…] não administrarem bem o que eles ganham, de não pensarem no amanhã, de não economizarem sobre os produtos dos tempos honrosos para prover aos maus dias da doença, do desemprego, da velhice» (*Alphonse Grűn*, 1851: 9[81]; cf. *Paul Bucquet*, *apud Jules Siegfried*, 1877: 45-46). Por outras palavras, para além de não darem conta de que, face a salários de subsistência, as capacidades de poupança eram extremamente limitadas ou, até mesmo, nulas, não queriam perceber como, por um lado, de entre os poucos com possibilidades em poupar algo[82], essa poupança, quando muito, servir somente para fazer face, temporariamente, à ocorrência de alguns riscos e, por outro, na maioria das situações, por maior que fosse o esforço ao nível da esfera do trabalho este não

[80] Para uma análise crítica das teses defensoras da existência de uma relação necessária entre os salários elevados e as más condutas, cf. *Concepción Arenal* (1897-a).

[81] Este autor, no entanto, no concernente às *Caixas de Reforma* refere, paradoxalmente, como um dos possíveis condicionalismos ao seu sucesso, as dificuldades que, muito provavelmente, os operários teriam em contribuir para as mesmas – «as situações onde exista um baixo salário, uma família numerosa, percas imprevistas, poderão, frequentemente, impossibilitar a boa vontade [de contribuir] dos trabalhadores mais metódicos e mais previdentes» (1851: 49).

[82] A possibilidade (ou não) de economizar conduz *André Gueslin* ao questionamento sobre a real importância das *Caixas Económicas* enquanto instituições condicionadoras do desencadear de um processo de empobrecimento. Considerando que, ao longo de todo o século XIX, estas instituições serviram, essencialmente, os interesses de uma «elite» minoritária de operários capazes de realizar algumas economias, acaba por levantar reservas quanto aos efeitos positivos da sua acção, porquanto, enquanto a «miséria se interliga primeiramente com os que não têm trabalho, as instituições referidas direccionavam-se exclusivamente aos trabalhadores ou àqueles que acumularam através do trabalho. Nessas condições, os limites de tais organizações não demoraram a surgir» (1991: 531). Já em 1848 *Louis-Napoléon Bonaparte*, ciente dos condicionalismos inerentes a este tipo de organização, defendia serem as colónias agrícolas a via mais adequada para a resolução do fenómeno do pauperismo: «as caixas económicas são úteis para os estratos mais abastados dos operários; fornecem-lhes os meios para utilizarem de modo vantajoso as suas economias; mas, para a maior parte dos operários, que não têm nada que possam dispensar e, por consequência, alguma forma de criar economias, esse sistema é completamente insuficiente. Querer aliviar a miséria dos homens que não possuem nada com o que viver, propondo-lhes que ponham todos os anos de parte *qualquer coisa* que eles não possuem, é um escárnio ou um absurdo. O que deve, então, ser feito? [...] A classe operária, não possui nada, *há que torná-la proprietária*. Ela não possui outra riqueza a não ser os seus braços, logo, deve-se fornecer aos seus braços um emprego útil para todos» (1848: 7-8). *Alexandre Herculano* (1844) apresenta uma opinião similar no respeitante à impossibilidade de grande parte do operariado inglês ter possibilidades de dispor de economias para aplicar nas caixas económicas. Não obstante, detinha uma opinião distinta quanto ao operário português, advogando que, devido às características peculiares do progresso industrial no nosso país, «[...] será raro o operario válido que por meio de severa e intelligente economia não possa depositar annualmente na caixa económica alguns cruzados, ou para ocorrer a desgraça imprevista, ou para crear um meio de subsistencia na velhice, ou finalmente para adquirir a independencia de proprietario» (1844: 180).

resgataria os indivíduos da sua condição miserável[83]. Face a este raciocínio, independentemente, de quão módico fosse o salário, para estes autores os operários tinham sempre possibilidade de reservar uma parcela do mesmo com intuito de fazer face ao futuro, devendo, por isso, os «fins incessantes e exclusivos da beneficência pública ou privada, passar pela moralização, o trabalho e a sua justa remuneração e a previdência contra os acidentes» (*Philippe de Saint-Vincent*, 1847: 7).

Ironizando sobre este ponto de vista, *Concépcion Arenal* explicita de um modo clarividente a argumentação moralista – «como bem sabem os que têm fome: a primeira das suas necessidades não é comer. Se são proletários, entende-se; se não o são, as leis da Natureza seguem o seu curso, predispondo que antes de se fazer economias se responda às primeiras necessidades, pois, não é em vão, que se denominam *primeiras*» (1897-b: 225) – no fundo, daqui se pode deduzir ser «irrazoável sacrificar o presente em função do futuro, quando esse sacrifício possa implicar o comprometimento do próprio futuro». Na passagem da teoria para a prática, a asserção «economizar» tornava-se, então, mais complexa, pois, embora fosse fácil, para aquele que não tinha fome, advogar a poupança e/ou criticar a sua inexistência, o que se encontrava desprovido de pão para matar a fome a si próprio e aos seus, facilmente associava essa mensagem a um desconhecimento da sua situação concreta ou, pior, a um escárnio relativamente à mesma.

Em suma, independentemente de alguns – poucos – raciocínios mais esclarecidos, a ideia dominante, partindo do pressuposto de que o indivíduo era o dono de seu próprio ser, defendia ser seu dever assumir por inteiro a responsabilidade dessa posse. Consequentemente, o evitar do empobrecimento e/ou o abandono da

[83] Esta era uma das razões para o que *Concepción Arenal* (1897-a) denominava de «imprudência providencial», no sentido em que os indivíduos agiam imprudentemente pelo facto de a pobreza ser o seu fado, sentindo-se, por isso, incapazes de o modificar. *A. Fougerousse*, director de uma fábrica de Paris, apresenta-nos um relato onde é evidenciado o anteriormente referido – «os camaradas bem lho haviam dito, eles tinham razão quando riam dos esforços dos primeiros tempos; o operário lançado na miséria é o seu destino; quer ele lute ou quer ele desista imediatamente, o futuro será o mesmo. […] Daí o deixar andar, o abandono de si mesmo, do lar, do atelier, o retorno aos velhos hábitos, a desordem, a preguiça, o vinho e a realização dos maus presságios dos camaradas» (*apud Adolphe Coste*, 1882: 17-18). Não obstante a valorização da previdência perpassar todo o seu discurso, *Alexandre Herculano* exprime um ponto de vista similar ao da autora espanhola: «para o individuo sem propriedade, para o obreiro, o artifice, o creado de servir; para aquelle, emfim, que só tem por capital os proprios braços, e cuja renda é apenas um salario contingente, a imprevidencia e o habito de procurar cada dia os meios de viver esse dia nascem naturalmente da sua situação precária. Nada espera no futuro, e por isso nada teme d'elle: probabilidades, contingências, não as calcula nem previne. Assim, vemo-lo acceitar com facilidade os encargos de pae de familia. Satisfez o appetite momentaneo; que importa o futuro áquelle para quem isso não existe?» (1844: 166).

pobreza era, primordialmente, uma «questão de coragem, de economia, de moralidade» (*Robert Castel*, 1978: 43).

A análise dos discursos enunciados permite o salientar de dois espaço-tempo que, apesar de distintos, se conectavam de forma lapidar. Distintos na medida em que, o primeiro (correspondendo à idade activa) embora árduo, era apreendido de modo positivo pelo facto de permitir ao indivíduo ganhar os rendimentos «necessários» à sua subsistência[84], tanto presente como futura; quanto ao segundo, o mesmo, ao ser associado à velhice, era capturado de modo significativamente negativo, o que, de per si, evidencia o pessimismo latente com que os moralistas encaravam o futuro que se adivinhava negro e cheio de riscos. Daí a asserção de *Alexandre Herculano*, para quem a miséria – apreendida enquanto fatalidade inelutável – era uma «[...] perspectiva permanente que o jornaleiro e o assalariado tem diante dos olhos para o último quartel da existência» (1844: 160).

Apesar de apreendidos de forma distinta, os mesmos interagiam entre si, porquanto a acção desencadeada no dealbar e ao longo do primeiro iria influenciar o modo como o segundo poderia ser vivenciado. Dito de outra forma, o *medo* que a velhice acalentava[85], deveria ser uma afecção continuamente presente no pensamento dos indivíduos, de modo a tornar-se um indutor da *prudência* e *economia*. Logo, estas eram virtudes que jamais deveriam ser descuradas e, se inexistissem, deveriam ser inspiradas, incutidas nos operários, porquanto, se as mesmas se consubstanciavam como um dever a ser cumprido por todos, para estes últimos eram, para além de um dever, uma necessidade, pois, esse era o único meio à disposição dos mesmos «[…] para garantir a sua independência e de se assegurarem contra os riscos da vida» (*Émile Chevallier*, 1889), ou seja, só por essa via a «miséria poderia ser domesticada» (*Alexandre Monnier*, 1856).

O predomínio de uma visão puramente individualista da sociedade e, por consequência, dos riscos que a perpassavam, evidenciando a existência de um conjunto de representações depreciativas sobre os pobres[86], acabou por propugnar a

[84] De salientar que, segundo alguns autores, a idade verdadeiramente produtiva e, por isso, a mais propícia à poupança, se situava entre os 17-18 e os 25-30 anos, período durante o qual o operário possuía todas as suas forças e ainda não se via sobrecarregado com os encargos decorrentes do casamento.

[85] Esse medo, como já referimos, derivava do que, *Adolphe Coste* (1882) denominava do *acidente certo* correlato com o avançar da idade e a, consequente, diminuição das forças e capacidades para ganhar o seu próprio sustento que se lhe encontrava associado.

[86] Essas representações deverão, preferencialmente, ser captadas como imagens construídas ficcionalmente por determinados estratos sociais, na medida em que as mesmas ao serem fabricadas

manutenção de uma actividade classificatória (já secular) que, em última análise, continuou a influenciar os discursos e as práticas implementadas com o intuito de trabalhar a problemática dos riscos sociais.

«[…] por aqueles que estavam expostos ao espectáculo do sofrimento do povo, que eles próprios não compartilhavam» (*Hannah Arendt*, 1963: 91), emergiam como imagens descontextualizadas. A exterioridade face ao contexto, acabava por revelar, essencialmente, a óptica deturpada da sociedade face aos pobres e não os pobres como realmente eram.

2 – Caridade e/ou Beneficência Versus Caridade Legal: Gestão Privada ou Pública da Pobreza?

> «Qualquer que seja a acção da educação estatal, ela não produzirá uma nação realmente inteligente; nenhuma lei dos pobres colocará uma nação acima da necessidade; nenhuma legislação fabril fará de nós melhores pais»
> (*Auberon Herbert*, 1885).

Tomando por base o quadro traçado supra relativo às condições da experiência vivenciadas pelos pobres em geral e pelos operários em específico, gostaríamos seguidamente de desenvolver algumas exegeses conexas com o debate ocorrido ao longo de todo o século XIX em torno das políticas de assistência. Debate esse que, desde logo, torna por demais evidentes as tensões existentes entre as responsabilidades individuais e colectivas quanto ao papel a adoptar por cada uma delas no sentido de promover a segurança dos indivíduos. A discussão girava em volta da questão de saber quais eram as incumbências da sociedade em geral e/ou do Estado em específico, ante a problemática do pauperismo. Deveria a resposta ser dada pelo Estado ou, pelo contrário, deixada à livre iniciativa da sociedade civil? Ou, ainda de modo mais extremo, será que opção adequada deveria recair na não-resposta, abstraindo a problemática ao seu curso natural? De acordo com a acepção de um dos mais proeminentes representantes do Catolicismo Social, o legitimista *Armand de Melun*, o debate era fácil de sintetizar – «a despeito do progresso do passado, actualmente emergem barreiras entre o bem-estar e a multidão. Essas barreiras são necessárias, inflexíveis, intransponíveis? A sociedade deverá agir contra elas? Terá ela qualquer hipótese de as derrubar ou, pelo menos, de as diminuir? Numa palavra, qual é o dever da sociedade face ao pauperismo, as suas causas e os seus efeitos, e em que medida e por via de que meios deverá ela cumprir esse dever?.... *Eis aí toda a questão social*» (1849: 9, sublinhado nosso).

Convém esclarecer que, com excepção de alguns discursos mais radicais, a maioria dos autores consultados não criticavam taxativamente toda e qualquer intervenção assistencial do Estado. A acção estatal nesta esfera poderia revestir formas distintas, nomeadamente: (i) a situação em que o Estado, tornando-se o «mandatário dos particulares», por um lado, impulsionava a dádiva de esmolas

particulares posteriormente repartidas centralmente pelo próprio e, por outro, para além de dirigir instituições centrais de assistência, tutelava estabelecimentos caritativos fundados pelos particulares; (ii) quando se socorria do seu próprio orçamento para subvencionar o funcionamento de estabelecimentos públicos de assistência de grandes dimensões; (iii) nos casos em que a execução de funções assistências por parte do Estado exigia a aplicação de uma «taxa dos pobres» (poor rate) a ser paga pelos cidadãos (*Émile Chevallier*, 1895; cf. 1900-b).

Ao estabelecermos uma análise comparativa entre os três modos de intervenção constata-se que os dois primeiros se distinguiam do terceiro, porquanto apesar de a intervenção estatal na segunda situação poder assumir um compromisso de obrigatoriedade por parte do Estado, por um lado, nenhuma delas comprometia obrigatoriamente o cidadão com a assistência e, por outro, os montantes investidos na função assistencial continuavam a depender do livre arbítrio dos cidadãos (por via das suas dádivas) e/ou do Estado (por intermédio da percentagem do orçamento afecto a essa esfera), ou seja, mesmo no último caso, as virtudes adstritas à caridade/beneficência privada – voluntária, espontânea, livre – não eram colocadas em causa. Isto não acontecia no terceiro caso, visto que aí, contrariamente aos anteriores, para além da (i) obrigatoriedade de comparticipação adstrita aos cidadãos, (ii) «[…] a despesa determina a taxa da receita, a necessidade fixa o montante da taxa. […] Daí resulta que seja a necessidade especial, provocada pela aplicação da *poor law*, que determina a importância da *poor rate*» (*Émile Chevallier*, 1895: 116).

Deste modo, em primeiro lugar, apesar de nos discursos analisados surgirem críticas (com maior ou menor acutilância, consoante a radicalidade inerente aos mesmos) relativas aos dois primeiros modelos de intervenção, a oposição dos distintos autores manifestava-se de modo mais incisivo para com o terceiro modelo. Em segundo lugar, aquando da utilização da nomenclatura *Caridade Legal*[87], seguimos de perto o posicionamento adoptado durante o período em análise, i.e., como dizendo respeito, essencialmente, ao terceiro modo de intervenção estatal[88]. Por fim,

[87] Expressão cunhada em Inglaterra, segundo a acepção de *Joseph-Marie de Gérando* (1839-a), por *Thomas Malthus.*

[88] Para percepcionar de modo mais adequado o entendimento então predominante sobre esta questão, podemos referir o contributo de *Émile Chevallier* que, num outro texto, apresenta de um modo sinóptico alguns dos principais traços mediadores da caridade legal: «[i] o Estado não se propõe somente a dar um socorro; ele reconhece-se formalmente como devedor e considera-se obrigado a assegurar a subsistência de todo o indigente; este, por sua vez, pode reclamá-la como um verdadeiro direito. Daí a [ii] necessidade de uma contribuição, de uma taxa dos pobres destinada a prover às despesas desse serviço; [iii] a dívida não pode ser paga a cada indigente a não ser numa localidade

decorrente do anteriormente referido, dever-se-á fazer notar que o debate em torno da caridade legal plasma, de um modo clarividente, o quadro político-económico em que o mesmo se desenvolveu, i.e., o mesmo só teve possibilidades de ocorrer na medida em que tinha a sustentá-lo um modelo de desenvolvimento socioeconómico onde a opção, em termos assistenciais, recaía claramente, segundo a expressão de *Robert Castel* (1995), no apoio à implementação de uma «política social sem Estado».

Destarte, ao tomarmos em consideração o famoso debate que ocupou a mente de número significativo de autores ao longo de grande parte do século XIX, constatamos que o mesmo se direccionava, essencialmente, para dois alvos. Como tivemos oportunidades de ver, o primeiro país a consagrar formal e efectivamente, com reservas, a caridade legal foi a Inglaterra por via de toda panóplia legislativa conhecida sob a denominação de *Poor Laws*[89]. Alguns séculos mais tarde, embora com características sui generis, a França revolucionária viria a seguir-lhe os passos no concernente a consagração formal desse mesmo direito, mas, não quanto à efectivação concreta do mesmo[90]. Deste modo, os discursos ao criticarem a caridade legal tinham em mente tanto a organização e implementação efectiva do sistema inglês como as tentativas de responsabilização pública pela assistência decorrentes dos trabalhos desenvolvidos pelo *Comité para a Extinção da Mendicidade* da França revolucionária.

---

determinada; logo é necessário fixar a circunscrição territorial na qual ele pode reclamar os socorros, falta, por outras palavras, determinar um domicílio de socorro; [iv] a lei que se encarrega de prover às necessidades dos indigentes pode interditar-lhes a mendicidade; [v] o Estado, ao mesmo tempo que assegura os socorros aos indigentes, pode, se ele for válido, obrigá-lo a trabalhar e dar-lhe uma tarefa para ele cumprir» (1900-b: 73; cf. 1889: 384-385).

[89] Embora tomando a dianteira, não foi caso único.Com características específicas, o imposto visando o alívio dos pobres viria, gradativamente a ser introduzido em outros territórios, designadamente nos países nórdicos (Suécia, Dinamarca, Noruega), em alguns estados alemães e cantões suíços, entre outros; sobre este aspecto, cf. *Alexandre Monnier* (1856); *Léon Lallemand* (1912).

[90] *Émile Chevallier* apresenta de um modo sinóptico o rumo seguido pelo Estado francês em matéria de assistência – «segundo o legislador da época revolucionária, o Estado deveria ser o principal distribuidor da caridade. Essa tese não prevaleceu e a comuna substitui o Estado. No entanto, ele exerce vários papéis em matéria de assistência: [i] ele controla e vigia por meio de inspectores; [ii] ele dirige alguns grandes estabelecimentos de assistência destinados a misérias especiais, que não seriam trabalhados adequadamente com base, somente, nos recursos locais; [iii] ele subvenciona diversas obras e diversos serviços de assistência; enfim, [iv] nos casos de calamidade geral que atingem populações inteiras, dá créditos extraordinários destinados a aliviar as vítimas» (1889: 243-244).

2.1 – O Bom e o Mau Pobre Revisitados

Antes de avançarmos para o campeamento desse debate, será importante referir que, tal como em períodos anteriores, ao longo do século XIX, a maioria dos autores consultados continuou a não apreender os pobres como um todo homogéneo. Dando algum descanso aos «antigos vagabundos», os alvos dos discursos passaram a ser, como vimos, os operários matizados por atitudes comportamentais imorais e imprevidentes. A necessidade de estabelecer distinções claras entre os pobres, não obstante se tornar cada vez mais problemática, continuou a ser defendida. Distinções essas que, por sua vez, implicavam respostas diferenciadas consoante o alvo da intervenção, i.e., a inscrição da assistência na regra da *contrapartida* do socorrido preconizava uma ligação estrita entre as categorizações dos pobres e os «remédios» a serem prescritos para a resolução da sua situação. Por outras palavras, no quadro de uma intervenção marcada em crescendo pela laicização e por uma racionalidade económica, nem todos deveriam ser elegíveis para os socorros, sendo necessário conhecer as «causas» conducentes à situação de miséria. Só por intermédio de uma beneficência esclarecida seria possível evitar males maiores, porque, a prestação de socorros a todo e qualquer indivíduo sem tomar em consideração as causas indutoras da sua situação – «caridade cega» –, desembocaria, necessariamente, no encorajar da degradação moral e no acelerar do processo de empobrecimento – «[…] de acordo com a sua origem, aos diversos casos de pobreza devem corresponder graus diversos de simpatia e de ajuda; a natureza da piedade e da assistência que seria legítima e benfeitora para os infelizes onde a indigência se deve a uma das três primeiras causas [provêem da natureza; circunstâncias sociais; devidas aos parentes ascendentes], seria, ao contrário, imerecida e perigosa para os indigentes que devem a sua situação à última causa [o próprio indivíduo]» (*Leroy-Beaulieu*, 1889: 297).

Neste sentido, para *Émile Chevallier* (1895), não se podia prometer da mesma forma a assistência ao preguiçoso, ao que fazia da embriaguez o seu modo de vida e ao velho e ao inválido. A sociedade não deveria ter nenhum compromisso para com os vagabundos, não lhes devia assistência, esta (traduzindo-se em compaixão e boa-vontade) deveria ser reservada somente para os operários que, por razões várias, se encontravam momentaneamente desempregados. O socorro daqueles que mantinham uma relação positiva com a esfera do trabalho – as «famílias pobres e laboriosas»,

merecia igualmente a aprovação de *Bigot de Morogues* (1834)[91], para quem, para além destes, somente outros dois grupos de indivíduos deveriam ser alvo da atenção da sociedade, por um lado, os que, devido a incapacidades temporárias ou permanentes (doença ou velhice), se encontravam numa situação de indigência deveriam ser socorridos por um *dever de humanidade*; por outro, sendo apreendidos enquanto *fonte de riqueza futura* para o Estado, dever-se-ia, igualmente, cuidar das crianças abandonadas pelos pais[92]. No primeiro grupo, o dever de socorros enquanto divida da sociedade, emergia quando os mesmos, por via do seu trabalho durante a vida activa, tivessem contribuído para o bem comum; no segundo, o dever consubstanciava-se, essencialmente, na óptica de um investimento.

Decorrente do referido, pode-se afirmar que de acordo com este tipo de representações, o dever de prestar os socorros – subordinando-se à moral – deixava de existir quando os indivíduos, não observando uma conduta considerada adequada, evidenciavam um distanciamento em relação aos preceitos morais preestabelecidos, ou seja, as mesmas acabavam por «designar os *papéis sociais* que determinavam as condições de assistência» (*Giovanna Procacci*, 1993)[93]. Ora, era aqui que residia um dos aspectos problemáticos da assistência estatal, porque, a prática de socorros indiferenciados sem tomar em consideração a tipologia de pobres a quem eram prestados, para além de injusta, revelava-se nefasta tanto em termos materiais como ao nível moral[94].

Paralelamente, os pobres eram avaliados (negativa ou positivamente) com base em outros dois parâmetros, nomeadamente tomando por base (i) o modo como os

---

[91] Segundo o ponto de vista de *Bronislaw Geremek* «o princípio segundo o qual o pobre socialmente aceite é o que trabalha, ou o que está numa situação temporária de desemprego, torna-se um estereotipo na literatura consagrada ao pauperismo produzida entre a segunda metade do século XVIII e a primeira do século XIX» (1986: 278).

[92] Para opinião similar, cf. *Émile Levasseur* (1892).

[93] Como já referimos, a par do julgamento moral, a antiga caridade indiferenciada, começava, igualmente, a ser questionada por uma racionalidade económica cada vez mais marcante – «[…] a análise económica impôs em concreto uma distinção entre, por um lado, os mendigos e os vagabundos devastadores de uma economia rural, não sendo os mesmos merecedores de nada, e, por outro, os pobres "submissos", que era necessário reintegrar nos mecanismos sociais de produção e de consumo» (*Giovanna Procacci* 1993: 175).

[94] Seguindo este raciocínio, *Joseph-Marie de Gérando* advogava a necessidade de avaliar o mérito dos indivíduos a serem socorridos, pois, só dessa forma seria possível exercer a beneficência de forma justa –«se ao examinarmos a situação presente do indigente, não nos interrogarmos sobre a sua conduta passada; se o imprudente, sabendo das consequências das suas falhas pessoais, é inteiramente assimilado à pessoa estimável vítima de imprevistos infelizes, a beneficência que os confunde, é pródiga em relação a um e injusta em relação a outro. O primeiro, felicitar-se-á por uma conduta defeituosa que lhe permitiu gozar sem se expor a privações; o segundo, questionar-se-á sobre os benefícios de ter sido fiel às regras da sensatez» (1839-a: 447; cf. 1839-b: 565).

mesmos encaravam/lidavam com a sua situação e (ii) a forma como forjavam publicamente o seu relacionamento com os outros membros da sociedade. Parâmetros esses que, em simultâneo, serviam para destrinçar a verdadeira da falsa pobreza[95]. Dentro desta lógica, havia, então, os *bons pobres* (os verdadeiros) que, no quadro de uma pobreza naturalizada, de um modo genérico, enquanto vítimas, eram desculpabilizados, porque, apesar de terem sido acometidos por um «infortúnio real»[96], ao serem detentores de virtudes várias, aceitavam com resignação[97] a sua situação, sofriam com paciência silenciosamente[98] e apesar de, por orgulho ou amor-próprio, não solicitarem publicamente os socorros, quando os recebiam mostravam-se reconhecidos para com o seu benfeitor (*Joseph-Marie de Gérando*, 1839-a; *Firmin Marbeau*, 1847; *Herbert Spencer*, 1895). Estes eram os infelizes que, sendo dignos «de redobrado interesse», os ingleses denominavam de «*poors*» para os distinguirem dos «*paupers*», ou seja, aqueles que reclamavam e recebiam a assistência (*Émile Chevallier*, 1895). O comportamento destes últimos distinguia-se significativamente

[95] A centralidade ocupada pela questão da avaliação dos comportamentos dos indivíduos pobres pode ser justificada pelo facto de, «ainda em meados do século XIX, a noção de inactividade voluntária continuar a ser perpassada por uma imprecisão significativa; distinguia-se mal o indigente marginal, o mendigo e o trabalhador sem emprego» (*Pierre Rosanvallon*, 1995: 154). Destarte, ao longo da centúria de oitocentos, vários foram os discursos onde se continuou a salientar, por um lado, as dificuldades existentes no descortinar da verdadeira pobreza (*Bigot de Morogues*, 1834; *Alexis de Tocqueville*, 1835; *Joseph-Marie de Gérando*, 1839-a, entre outros), e, por outro, a desconfiar das incapacidades para o trabalho, apregoadas por muitos indigentes. Quanto a este último aspecto, podemos dar como exemplo *Firmin Marbeau*. Este autor, referindo-se ao ano de 1844, defendia que «dos 68000 indigentes inscritos em Paris, não há mais de 5000 inválidos e velhos, todos os restantes poderiam viver do trabalho» (1847: 25). Um outro exemplo, é-nos fornecido, alguns anos mais tarde, por *Paul Cère,* para quem muitos dos que pediam esmolas o faziam, não por necessidade, mas, por vontade de ludibriar o próximo; ao se referir aos cerca de 25000 mendigos válidos existentes no departamento de Côtes-du-Nord (actual Cotes-d'Armor), advogava, então, que «um certo número desses indivíduos [mendigos válidos] são proprietários, deixam o seu trabalho um dia ou dois por semana para vir às cidades apelar à caridade pública; uma parte da receita é utilizada para a bebedeira […]» (1872: 136); para outros exemplo de um argumento similar, cf. *Émile Levasseur* (1892). Igualmente elucidativo da repressão que, durante este período, ainda continuava a ser exercida sobre este tipo de população, são os dados fornecidos por este autor relativamente às condenações ocorridas em 1869, das quais cabe realçar 8703 por vagabundagem e 7269 por mendicidade. Para o ano de 1890, *Othenin d'Haussonville* (1895) assinala que o número de condenações ascendeu às 32000.

[96] Aqui, o pobre emergia como a vítima de «[…] um destino individual marcado pelo acaso da fortuna, que podia afectar, indiferentemente, todos os indivíduos» (*Giovanna Procacci*, 1993: 210).

[97] O que não significava uma atitude de abandono face à sua situação, pelo contrário, todos os dias enveredavam esforços por melhorar o seu bem-estar com o fito de se tornarem independentes face à necessidade.

[98] Este tipo de análises sustentava-se de um modo clarividente no discurso religioso e nas prescrições que o mesmo direccionava aos pobres: «o que é que lhe é dito? Para lutar de modo a ultrapassar a sua pena? Não, mas para manter o espírito de paciência e resignação que o dotará de virtudes. Para atingir o bem-estar por via de esforços, de prudência, de inteligência? Não, mas para desdenhar as riquezas, encarando as pedras do caminho como sinais de que se encontra na via correcta, agradecendo ainda mais a sua destituição, os seus sofrimentos que lhe servem de esperança para passar pela porta estreita» (*Victor Modeste*, 1858: 468). Isto é, de acordo com o discurso religioso, a par do amor pelo trabalho, deveria ser incutido no pobre a paciência, a resignação, a sobriedade e os preceitos religiosos.

dos primeiros, pois, contrariamente àqueles, os *maus pobres* (quiçá falsos) não se recolhiam no recato do lar[99], não se envergonhavam da sua situação, revoltavam-se e, ao se dirigirem aos outros, faziam-no de forma imprópria, incorrecta, ofendiam os seus semelhantes. Sendo impetuosos e tenazes, acabavam por prejudicar: em primeiro lugar, a nação, porque, «quando um indigente válido usa o seu tempo e as suas forças a mendigar, ele priva a sociedade dos produtos do trabalho que ele devia realizar» (*Firmin Marbeau*, 1847: 8); em segundo lugar, os realmente necessitados, visto que, ao serem «menos escrupulosos e mais hábeis do que os outros, eles retiram uma grande parte dos fundos da beneficência. [Logo era] importante não confundir esses vespões, verdadeiros ladrões dos bens dos pobres, com os indigentes que merecem piedade, punindo-os ou, pelo menos, dificultando o exercício da sua profissão» (*Émile Levasseur* 1892: 116). Esta fragmentação da imagem do pobre já não era nova, pois, como mostrámos no capítulo precedente, desde os alvores da modernidade passou a haver, de um lado, «[…] a região do bem, que é a pobreza submissa e conforme à ordem que lhe é proposta. Do outro, a região do mal, isto é, da pobreza insubmissa, que procura escapar a essa ordem» (*Michel Foucault*, 1972-b: 61).

Tomando por base o explicitado, dever-se-á salientar, que com as exegeses seguidamente expostas, não descurando as críticas direccionadas para os custos económicos despoletados pela caridade legal, é nossa intenção captar nos discursos, mormente, os argumentos críticos correlatos com os elevados custos sociais decorrentes dessa mesma intervenção. Destarte, pensamos ser correcta a asserção de que as imagens negativas em relação aos pobres e a dictomização dos mesmos, pululando de um modo genérico os discursos da centúria de oitocentos, viriam a servir de mote justificativo às críticas direccionadas à caridade legal[100]. Isto é, se *a priori* – com excepção de uma minoria – os pobres eram detentores de traços de carácter

[99] Sendo o reflexo da indigência inoportuna, de toda a mendicidade que errava de lugar em lugar buscando todo e qualquer indivíduo desconhecido, este tipo de pobres não se eximia de expressar as suas necessidades, buscando «[…] comover tanto pelo que aparenta como pela linguagem; torna-se horrorosa para parecer eloquente; degrada-se para triunfar. É natural que, ao se dirigir aos incapazes de verificar a realidade, se revista de todas as aparências da miséria» (*Joseph-Marie de Gérando*, 1839-a: 13-14).

[100] Poder-se-ia pensar que a oposição manifestada pelos autores franceses em relação à caridade legal poderia ser um reflexo de posicionamentos similares existentes em Inglaterra. No entanto, uma asserção de *Émile Chevallier* indicia uma situação distinta, porque, embora não negando a existência de críticas dá a entender que as mesmas eram em menor número do que as existentes nos discursos franceses – «será que encontramos, entre os ingleses, adversários ferozes da poor law? Com excepção dos economistas, que se pronunciaram energicamente contra a assistência legal, tal como *Malthus* o tinha feito testemunhando os inconvenientes significativos da prática antiga, nós devemos afirmar que existem poucos» (1895: 192).

socialmente criticáveis/indesejáveis, a caridade legal ao prestar socorros a todos, independentemente das causas subjacentes à situação de pobreza, só poderia vir a acentuar a negatividade inerente a esses mesmos traços.

2.2 – A Caridade Legal: Meio Propulsor do Exaurimento da Responsabilidade Individual ante os Riscos

Testemunhando a imagem estereotipada do pobre que perpassava os discursos, um primeiro grupo de argumentos considerava ser a caridade legal nefasta não só, mas também devido às influências negativas por ela exercidas sobre a moral dos indivíduos. Ao nível da esfera familiar, essa degradação moral era visível, porque conduzia, à supressão do espírito necessário à boa organização/funcionamento da mesma (*Leroy-Beaulieu*, 1889), por um lado, e, à elisão das responsabilidades e respeito mútuos que deveriam mediar as relações existentes entre os diferentes membros do agregado familiar, por outro. Isto é, «[…] ao se encarregar da alimentação, da habitação e do que cada um dos seus elementos necessitava, a paróquia rompeu os laços de dependência recíproca que uniam os membros de uma mesma família uns aos outros. As crianças ao serem educadas às expensas da paróquia não exprimem os sentimentos de ligação filial sustentado tanto no reconhecimento como no instinto» (*Émile Chevallier* 1895: 61; cf. 1889: 391). Ainda dentro da esfera familiar, estes dois autores, adoptando uma argumentação próxima dos discursos malthusiano e spenceriano (no sentido do espectro da multiplicação dos indigentes que mediava as suas reflexões), criticavam o facto de a mesma propugnar atitudes irreflectidas quanto ao casamento e ao número de filhos decorrentes do mesmo (porquê hesitar em casar e aumentar o número de filhos?), ou seja, os socorros ao terem por base o número de crianças existentes no agregado, consubstanciavam-se como um meio facilitador do casamento (antecipando a idade do mesmo) e do aumento da taxa de nascimentos, sem que os indivíduos razoassem sobre os encargos decorrentes das opções tomadas.

A degradação moral produzida por este tipo de intervenção era, igualmente, manifesta ao nível da esfera do trabalho. Ao fornecer socorros gratuitos sem exigir uma contrapartida por parte daqueles que os recebiam, afastou-se das regras subjacentes a uma «economia das obrigações»[101] dando, por isso, lugar a mil abusos. Tornando o operário descuidado e preguiçoso, acabou por o perverter e por aumentar os vícios característicos do seu modo de vida (*Bigot de Morogues*, 1834).

[101] Obedecendo à regra da reciprocidade, para ser socorrido era necessário fornecer algo em troca, algo esse, determinado logo à partida: «o trabalho, a temperança, a submissão, os bons costumes, são as obrigações estritas da pessoa socorrida» (*Joseph-Marie de Gérando*, 1839-b: 565).

A rejeição da caridade legal encontrava, igualmente, sustentação num segundo grupo de argumentos, nomeadamente os económicos. Não buscando ou não querendo ver as verdadeiras causas do pauperismo, a elevada incidência desta problemática em Inglaterra surgia, na maioria dos discursos analisados, como uma das consequências inevitável da implementação da lei dos pobres nesse país. Demonstrando a ineficácia da sua acção, a mesma multiplicou a miséria em vez de a diminuir – o economista liberal *Léon Say*, por exemplo, apreendendo-a como o modelo crasso das consequências nefastas da intervenção estatal, afirmava que, com o intuito de salvar os pobres antigos, a mesma acabou por criar novos pobres (*apud Émile Chevallier*, 1889; cf. 1900; *Louis-Napoléon Bonaparte*, 1848). Por outras palavras, invertendo a realidade, os efeitos perversos da regulação do mercado eram apreendidos pelos discursos como sendo o resultado da regulação estatal ao nível da assistência, ou seja, partindo do pressuposto de que a indigência aumentava na razão directa dos socorros – legais – que lhe eram prestados, «aos olhos do homem moderno, a degradação moral causada pela pobreza anda a par com a depravação nascida de uma vida ociosa às custas da sociedade» (*Bronislaw Geremek*, 1986: 276). Explicitemos melhor esta ideia. A ineficácia dos socorros públicos, encontrava justificação no facto de a caridade legal propugnar nos indivíduos o «*aumento da imprudência e a despreocupação em relação aos riscos futuros*». Como já tivemos oportunidade de demonstrar, sendo considerada uma das principais causas subjacente às situações de pobreza, esta era uma dimensão bastante cara para a filantropia moralizadora.

Um dos primeiros discursos a manifestar este tipo de preocupações e a clamar pela abolição do sistema, foi o do Reverendo inglês *Joseph Townsend* (1786). Propulsor da teoria sobre o desenvolvimento da população, mais tarde desenvolvida por *Thomas Malthus* (outro crítico acérrimo da caridade legal, quiçá, um dos críticos de expressão inglesa mais proeminentes), opunha-se a toda e qualquer intervenção pública cujo objectivo se prendesse com o alívio dos pobres, na medida em que a mesma, para além contribuir para um desenvolvimento artificial/anormal da população e de promover outras consequências nefastas, destruía o *estímulo para o trabalho*. Fortes indutores da acção dos indivíduos, a esperança e o medo eram enfraquecidos e/ou destruídos pela intervenção pública, porque, se «os pobres só se sentiam incentivados para o trabalho quando tinham fome», a partir do momento em que o espectro da mesma deixava de existir, os indivíduos não mais se preocupavam com o futuro, não possuíam mais nenhuma razão para ter medo, porque, «eles sabem

que, se por via da sua indolência e extravagância, devido à sua embriaguês e vícios caírem na necessidade, serão abundantemente providos à custa de outros» (*Joseph Townsend*, 1786).

Opondo-se a todos os valores aclamados pelos discursos por nós analisados, a responsabilização pública pelos riscos, para além de conduzir ao descartar da responsabilidade e previdência individuais, ainda gratificava os indivíduos, porque, descurando as consequências inerentes ao princípio da responsabilidade, eliminava os castigos justos advindos de uma experiência dissoluta. Dito de outra forma, a assistência pública e a responsabilidade individual eram mutuamente exclusivas, dado a primeira se consubstanciar como a negação da segunda. Seguindo este raciocínio, vários eram, então, os discursos da centúria de oitocentos onde a tónica dominante continuou a ser colocada nas influências nefastas exercidas pela caridade legal sobre os incentivos ao trabalho.

Apreendendo o homem de forma negativa, advogavam a existência de uma relação antitética entre o mesmo e a esfera do trabalho, relação essa, que predispunha o homem naturalmente para a inactividade e para a indolência (*Alexis de Tocqueville*, 1835; *Leroy-Beaulieu*, 1889). Consequentemente, essa predisposição natural só poderia ser minorada, se os indivíduos «se sentissem obrigados a trabalhar para sobreviver e/ou melhorar a sua condição de existência», se os mesmos fossem atingidos pela «necessidade» apreendida enquanto móbil produtor do «desejo ardente e do hábito contínuo de procurar, de buscar para si e para os seus a existência rude, severa, mas, independente e digna». Mas, no concreto, o que se constatava era que a caridade legal, ao fortalecer a predisposição para a ociosidade, contribuía para o reforçar dessa paixão do homem pelo não-trabalho, ou seja, ao emergir como «a melhor sociedade de socorros» dado prestar os mesmos sem exigir uma cotização por parte de quem os recebia (*Émile Chevallier*, 1895: 313), propugnava o enfraquecimento dos imperativos, das fontes do trabalho: «ao apresentar o socorro como um recurso entregue diariamente, como uma tutela prestada quotidianamente, ela aniquila a energia, o espírito de luta, de resistência e de cálculo necessários no seio da vida laboriosa. Todas as forças da vontade, da inteligência, enrijecem face aos recursos do trabalho, ela distorce-os, apaga-os, diminui-os, desviando-os para a perspectiva da mendicidade» (*Victor Modeste*, 1858: 453; cf. *Firmin Marbeau*, 1847: 8-9; *Leroy-Beaulieu*, 1889: 304).

Em suma, para estes autores, o «assegurar do futuro» por parte da caridade legal só poderia ter tido como corolário lógico o alastramento profuso do pauperismo em Inglaterra[102] do que em qualquer outro país, porquanto, ao ter «[…] mantido na inactividade um maior número de pobres, sustentando os seus ócios à custa dos que trabalham» (*Alexis de Tocqueville*, 1835: 17), ela contribuiu para o «aumento do espírito de imprudência». Os indivíduos ao saberem que paróquia, qualquer que fosse a natureza da sua necessidade, lhes reservaria os socorros necessários a um mínimo de bem-estar, passaram a considerar a poupança e a previsão em relação ao futuro como sendo algo de inútil – «com efeito, de que serve privar-se e economizar para o futuro? O que é que tem de bom a previdência e a sobriedade? É melhor viver sem se preocupar com o amanhã. Não está aí a paróquia para o que der e vier? (*Émile Chevallier*, 1889: 414; cf. 1895: 253) ou, segundo a acepção de *Joseph-Marie de Gérando*, «porquê preocupar-se com o futuro, se a beneficência o garante? Doente, ferido, ele será tratado gratuitamente pelos médicos mais hábeis; velho, ele gozará o repouso num cómodo asilo; as suas crianças serão educadas às expensas públicas; a sua esposa partilhará os favores que lhe são prometidos» (1839-a: 445).

Destarte, uma das maiores pechas da caridade legal residia no facto de ela, ao se materializar como *uma certeza para os indivíduos*, induzir nos mesmos uma conduta errónea prejudicial para o seu futuro. Ao produzir nos indivíduos *esperança de virem a ser socorridos*, habituava «[…] o espírito dos pobres a contarem com ela entretendo-os na sua imprudência» (*Ameline de la Briselainne*, 1866: 18)[103], produzia «no homem que vive do seu trabalho uma segurança funesta» (*Joseph-Marie de*

[102] Uma outra razão avançada para o empobrecimento dos indivíduos em Inglaterra, interligava-se com o sistema de *allowance* vigente até à reforma ocorrida em 1834. Evidenciando mais um aspecto negativo da caridade legal, o mesmo, visando, em princípio, melhorar a situação económica dos indivíduos, por via de um complemento financeiro fornecido aos rendimentos considerados insuficientes. Em termos práticos, acabou segundo os nossos autores por, paradoxalmente, piorar a situação dos mesmos, na medida em que, por um lado, incentivou os empregadores a baixarem os salários, dado os mesmos terem conhecimento de que a diferença seria coberta por intermédio da lei (*Bigot de Morogues*, 1834; *Joseph-Marie de Gérando*, 1839-b: 134; *Victor Modeste*, 1858: 451; *Herbert Spencer*, 1885: 30, 33). Por outro lado, diminuiu a capacidade reivindicativa dos próprios trabalhadores, i.e., «ao assegurar os socorros àqueles que deles necessitavam, a antiga lei dos pobres, não estimulava os operários a discutir as condições do contrato de trabalho, reclamando salários mais vantajosos; porque, a insuficiência da sua remuneração era coberta pelos socorros da paróquia» (*Émile Chevallier*, 1895: 349). Paralelamente, os mesmos poderiam, igualmente, ser criticados por, em consequência do suplemento do salário que iriam receber, diminuírem a duração da sua jornada de trabalho ou a soma dos seus esforços.

[103] A indução da certeza de vir a ser assistido em caso de necessidade era, especialmente, nefasta para os *maus pobres*, ou seja, para os que devido aos seus traços de carácter, não se sentiam atraídos para a esfera do trabalho e/ou para a realização de poupanças, porque, eles encontravam «[...] na certeza da assistência que a lei promete à sua pobreza, uma forte excitação para a preguiça e a imprevidência» (*Pierre Gasparin* 1837: 3; cf. *Alexis de Tocqueville*, 1835).

Gérando, 1839-a) que, em última análise, se revelava perniciosa para a responsabilidade individual. No fundo, a segurança prometida pela caridade legal, ao elidir o medo por norma associado à miséria[104], promovia as atitudes detestadas pelos moralistas e que, segundo eles, eram a causa principal do alastrar do pauperismo. A assistência pública, em vez de minorar as situações de pobreza, ao despoletar a imprevidência e a, consequente, despreocupação em relação aos riscos futuros, aumentava a intensidade dessas mesmas situações[105] – as intervenções do poder público, apesar de poderem «[…] atenuar os males presentes, em certa medida, arriscam-se a perpetuá-los, porque, em vez de aproximarem os trabalhadores da via da previdência e da iniciativa pessoal, ao tornarem a sua miséria mais suportável acabam por desvia-los da mesma» (*Adolphe Coste*, 1882: 35). O referido enquadra, no fundo, a ideia avançada por *Bronislaw Geremek*, segundo a qual «as sociedades europeias da era industrial nutrem a [profunda] convicção de que a assistência social faculta a uma massa incomensurável de gente capaz de trabalho a possibilidade de levarem uma existência parasitária e criminosa» (1986: 278).

Dever-se-á assinalar, por um lado, que este tipo de críticas não podem ser apreendidas como sendo uma novidade do século XIX e, por outro, que o alvo das mesmas não se limitava à caridade legal de per si. Encontrámos, também, referências argumentativas onde a questão imprevidência pessoal surgia associada às práticas levadas a cabo por diversas instituições assistenciais. Deste modo, em finais do século XVIII, indiciando o que parecia ser uma ideia com aceitabilidade razoável, o banqueiro e político *Jacques Necker* dá-nos conta do facto de, muitas pessoas da sua época, se interrogarem sobre a utilidade social das instituições hospitalares com base no argumento de as mesmas poderem promover a preguiça e a imprudência dos indivíduos quanto aos riscos futuros. Um exemplo deste tipo de raciocínio encontrava-se já presente em *Jacques Turgot*, mais precisamente, no artigo

[104] Para *Victor Modeste*, a elisão dessa afecção era perigosa na medida em que a mesma ao funcionar, quotidianamente, como um instrumento preventivo, dificultava «a imprudência, a luxuosidade, a desordem, os comportamentos incorrectos» (1858: 453).

[105] Um exemplo desse tipo de argumentação, encontramo-lo na asserção – referenciada em distintos discursos – do barão de *Watteville*, segundo a qual «corajosamente nós podemos afirmar que, se em média os socorros não tivessem sido distribuídos aos pobres, este últimos não seriam mais infelizes. Em sessenta anos de intervenção da beneficência pública no domicílio, nós jamais vimos, como resultado dos esforços e da ajuda deste tipo de caridade, um só indigente ser retirado da miséria de modo a prover às suas necessidades; pelo contrário, ela produz o pauperismo hereditário. As distribuições regulares, periódicas, em dia e hora determinada, constituirão sempre um impedimento com que o indigente se deparará para abandonar a sua cruel posição» (*apud Ameline de la Briselainne*, 1866: 19; cf. *Victor Modeste*, 1858: 454; *Émile Chevallier*, 1889: 31).

«Fundação» que o mesmo redigiu em inícios da segunda metade do século XVIII para a Encyclopédie. Na resposta à questão sobre a utilidade pública e os inconvenientes das fundações, advogava que as mesmas não resistiriam a uma análise esclarecida dado que, em vez de minorarem os problemas, contribuíam para a extensão dos mesmos. Como prova da sua argumentação, refere a instituição dos hospícios para crianças enjeitadas que, em sua opinião, conduziram ao aumento do número de abandonos de crianças, consequência de um aprofundar da desresponsabilização dos pais em relação aos filhos[106]. De um modo genérico, segundo este tipo de argumentação, o pobre não ficaria doente propositadamente com o intuito beneficiar da assistência disponibilizada pelo hospital, no entanto, os esforços levados a cabo para evitar que, tanto ele como os seus familiares, fossem atingidos por perigos eminente, seriam muito menores e, como era habitual, ele preocupar-se-ia menos com os recursos necessários para fazer face às necessidades contingentes futuras. Mas, justiça seja feita, *Jacques Necker*, embora admitindo a existência de algumas situações específicas onde isso poderia ocorrer, não partilhava dessa opinião, advogando nada ser «[...] mais conforme às leis da equidade do que esses estabelecimentos públicos onde o verdadeiro pobre recebe socorros nas suas fraquezas e doenças e se há momentos onde a confiança em tais socorros os torna menos económicos, outros há onde essa confiança os preserva do desespero mais terrível» (*apud Alexandre Monnier*, 1856: 451).

Este tipo de críticas, apesar de emergirem com menor incidência do que as direccionadas para a caridade legal, continuaram a marcar a centúria de oitocentos. Dentro desta óptica várias eram as vozes a clamarem que: (i) o resultado natural, da abertura de creches ou de asilos para a infância, seria o do aumento da taxa de procriação por parte dos pobres; (ii) a construção de hospitais para indigentes doentes conduziria a uma diminuição da poupança para os dias de doença; (iii) o facilitismo inerente às admissões nos depósitos de crianças enjeitadas andaria a par com o

[106] Convirá referir que as suas críticas não se restringiam a este aspecto específico. Estendiam-se, igualmente, a todo e qualquer tipo de socorros prestados aos indigentes, porquanto, em sua opinião, era nos países onde os «recursos gratuitos» eram mais abundantes que a miséria se manifestava de forma mais acentuada, ou seja, «alimentar gratuitamente um grande número de homens, é assalariar a inactividade e todas as desordens a ela associadas; é tornar a condição do vadio preferível à do homem que trabalha; é, por consequência, diminuir para o Estado a soma do trabalho e dos produtos da terra; daí as privações frequentes, o aumento da miséria e o despovoamento que se lhe segue: a raça dos cidadãos trabalhadores é substituída por uma populaça abjecta, composta por mendigos vagabundos que praticam toda a espécie de crimes» (*Jacques Turgot*, 1844: 301).

aumento do número de abandonos[107]. Daqui pode-se, então, deduzir que, de acordo com esta leitura, as instituições ao isentarem os indivíduos do cumprimento de parte significativa dos seus deveres para consigo próprios e para com os seus, contribuíam para o aumento da imprudência e da desmoralização dos indivíduos (*Pierre Gasparin*, 1837) ou, segundo a acepção do Ministro do Interior *Charles de Rémusat*, para o enfraquecimento dos laços familiares, a «destruição do amor filial», porque, apesar de reconhecer a «imensa utilidade dos hospitais e hospícios», os mesmos desabituavam «os filhos do dever natural de alimentar cuidar dos seus parentes velhos e inválidos; estes últimos, por sua vez, com o intuito de diminuírem os encargos dos seus filhos, acabam por considerar o hospício como um asilo onde naturalmente irão terminar os seus dias; e, frequentemente, em idades mais jovens, o indivíduo ainda apto para o trabalho simula ou exagera as enfermidades para ser admitido» (1840: 29). No fundo, para estes autores seria lógico que os indivíduos, consciente ou inconscientemente, desenvolvessem um raciocínio onde se questionavam sobre a necessidade de cuidarem dos seus parentes quando o Estado o fazia por eles.

Deslocando novamente o olhar para a caridade legal, dever-se-á acrescentar que, em paralelo com as críticas até agora enunciadas, a mesma era fustigada com censuras de uma outra natureza. Em primeiro lugar, a oposição era justificada com base no argumento de a caridade legal se consubstanciar como um elemento condicionador da gestão privada da pobreza, ou seja, *a caridade legal ao desencorajar a acção dos indivíduos prejudicava a caridade/beneficência privadas*. As razões de ser desta situação prendiam-se, essencialmente, com o facto de o orçamento necessário à sustentação da intervenção pública se traduzir num encargo para um grande número de cidadãos. O aumento do orçamento da caridade legal ao pesar sobre os bolsos dos indivíduos, implicava, correlatamente, a diminuição das

[107] No relatório sobre os hospitais e os hospícios, apresentado ao Rei em 1837, *Pierre Gasparin* referindo-se ao aumento vertiginoso do número de crianças enjeitadas (triplicou entre 1789 e 1837, passando de 40.000 para 129.629), justifica o mesmo, entre outras razões, com base na forma como as instituições assistenciais estavam a funcionar – «que os hospícios de crianças enjeitadas são necessários, não é algo de contestável, sobretudo nos grandes centros populacionais; mas também não é duvidoso que a sua existência exerça uma acção desmoralizante. O exemplo do abandono de crianças é exemplar, a sociedade favorece as exposições ao torná-las muito fáceis; elas deixam de ser um delito aos olhos das massas, tornando-se um hábito que se estranha pouco nos costumes do povo» (1837: 34; cf. 16, 73). Destinados em especial para os filhos de relações ilícitas, estas instituições acabaram por dar lugar, entre as camadas populares, a uma prática generalizada de abandono de filhos legítimos, o que conduz *Jacques Necker* a criticar o uso que era feito das mesmas – «insensivelmente fomos acostumados a ver os hospitais para menores abandonados como casas públicas onde seria justo o soberano alimentar e manter as crianças mais pobres de entre os seus súbditos; esta ideia, estendendo-se afrouxou, no seio do povo, os vínculos entre o dever e o amor paterno» (*apud Jacques Donzelot*, 1977: 31).

possibilidades da acção destes no alívio aos pobres – «secava a fonte de rendimento da caridade livre». Neste sentido, *Louis Garriguet*, manifestando um posicionamento crítico quanto às consequências produzidas pela Revolução Francesa nesta esfera, advogava que a mesma «[…] ao secularizar a caridade e ao fazer da assistência aos indigentes um certo tipo de serviço público, abriu a porta a muitos desperdícios, secou parcialmente a fonte que alimentava a "caixa dos pobres" e desencorajou essas generosas iniciativas cristãs que, durante séculos, não cessaram de suscitar magnificas obras de socorros, de protecção, de preservação e de crescimento» (1909: 23). Mais, ainda, ela desencorajava, porque, ao «endurecer o coração» dos benfeitores, ao «suprimir das almas a comiseração, a bondade, a generosidade» (*Victor Modeste*, 1858), diminuía a predisposição dos indivíduos para prestar os socorros àqueles que deles necessitavam. Os indivíduos, a partir do momento em que pagassem as taxas impostas, deixariam de se sentir obrigados a contribuir com esmolas para o alívio dos pobres, i.e., «cada cidadão, após ter fielmente pago a sua dívida de caridade, considerar-se-ia isento de dar agora alguma coisa sobre o que a lei teria desconsiderado de lhe requisitar» (*Alexandre Monnier*, 1856: 4)[108].

Em segundo lugar, decorrente da situação anterior, *a caridade legal influenciava negativamente as relações estabelecidas entre as distintas classes constitutivas do corpo social*. Promovia a discórdia na sociedade, aumentando o ódio entre o rico e o pobre. O primeiro, considerando ser da mais cruel injustiça o colocar dos fardos dos outros nos seus próprios ombros, ao apreender a sua contribuição como uma dividida cuja execução exigia, por vezes, a penhora dos seus bens, ao ser forçado pela lei nessa sua tarefa, deixava de ser generoso no cumprimento do seu acto tornando-se mais duro e cruel para com o seu semelhante, pois, «o rico a quem a lei espolia de uma parte dos seus excedentes sem o consultar, não vê no pobre mais do que um estranho ávido, nomeado pelo legislador para a partilha dos seus bens» (*Alexis de Tocqueville*, 1835: 16). Isto é, segundo a argumentação encetada, a obrigação moral de ajudar os outros, ao ser legalmente imposta, acabava por eliminar os sentimentos morais dando lugar ao ódio e ao desprezo. O segundo, por sua vez, ao considerar-se um credor, passaria a apreender os socorros como o mero cumprimento de um dever, a realização de um direito próprio, i.e., a caridade legal ao propugnar a

[108] Um dos poucos autores por nós consultados a se opor a esta argumentação, foi *Othenin d'Haussonville*. Em defesa do seu ponto de vista referia: o «*Royal Guide to London Charities*, com as suas 381 páginas, demonstra que a caridade privada não sente a concorrência das trinta workhouses que, em concreto, não são mais do que enfermarias e asilos para a velhice» (1895: 431).

passagem da *solicitação* para a *exigência*, inspiraria o orgulho no pobre transmutando a atitude deste face aos socorros, visto, por um lado, não se poder esperar um gesto de gratidão, o reconhecimento por parte de alguém que, ao solicitar os socorros, não fazia mais do que reclamar um direito e, por outro, consequência do anterior, ao extinguir a honra e a dignidade faz com que os «[…] seus pedidos ou, mais exactamente, as suas reclamações, [sejam] acompanhadas de desaforos e, frequentemente, de ameaças e insultos» (*Émile Chevallier*, 1889: 414; cf. 1900-b: 74).

As objecções levantadas à caridade legal sustentadas nos efeitos negativos engendrados pela sua intervenção, tanto ao nível do exercício da caridade/beneficência privadas como no respeitante às relações estabelecidas entre as distintas classes, enquadravam o que *François Ewald* (1993) denomina de *argumento político* de oposição à instituição dos socorros como direito. Explicitando, a oposição justificava-se, por a caridade legal ser o testemunho concreto de a erecção do socorro como direito se consubstanciar como um erro, visto que em vez de promover a paz fomentava a guerra. Por duas ordens de razão, primeiramente, porque, fornecendo aos pobres um novo instrumento, fortalecia-os na sua luta quotidiana com os ricos, i.e., «o direito, para além de um certo limite, é factor de desordem». Em segundo lugar, porque, a instituição do socorro como direito privava os indivíduos dos benefícios políticos decorrentes da prática da caridade/beneficência privadas, «no fundo, a ideia de um direito dos pobres contradiz os princípios de uma boa constituição das sociedades: estas devem ter, na sua base, toda uma sociologia, toda uma rede de relações de família, de amizade, de trocas desiguais, de afeição, de reconhecimento, que a sua jurisdição iria destruir» (*François Ewald*, 1993: 190; cf. 1986: 58-59; 72).

Por todas as razões avançadas, a generalidade dos discursos ao estabelecer uma análise comparativa entre os diferentes tipos de intervenção, reconhecia ser a esfera privada detentora de maiores qualidades e, por conseguinte, a mais adequada para lidar com a gestão da problemática da pobreza. Desde logo, porque, contrariamente à caridade legal, a prestação dos socorros pelos próprios indivíduos, nunca daria azo à *certeza* de vir a ser assistido, quando muito, devido ao seu carácter de excepção, poderia dar origem à mera *presunção* de ser aliviado pelos seus semelhantes, presunção essa, importante no sentido de a mesma servir para tranquilizar e reforçar a confiança de todos aqueles que, quotidianamente, se esforçavam por levar uma vida temperada e prudente. Portanto, dada a incerteza mediadora da mesma, ela jamais poderia induzir no pobre o pensamento de a poder

reclamar como um direito (*Charles de Rémusat*, 1840), visto, o pobre receber a esmola em virtude da compaixão daquele que a praticava, ou seja, como um beneficio, não como uma dívida, i.e., «os miseráveis podem ser socorridos, porém sem obrigação, e em função dos seus méritos ou do carácter lastimável de seu desamparo. Eles também podem ser punidos ou pelo menos submetidos (é a "moralização das massas") em função dos seus defeitos ou do perigo de desordem que representam» (*Robert Castel*, 1978: 42).

Assim sendo, apesar de reconhecerem a incapacidade, tanto da caridade religiosa (*Victor Modeste*, 1858; *Ameline de la Briselainne*, 1866)[109] como da beneficência (*Bigot de Morogues*, 1834; *Armand de Melun*, 1849; *Adolphe Coste*, 1882; *Herbert Spencer*, 1895), para se constituírem como um meio eficaz de luta contra o pauperismo, a maioria destes autores advogava serem as mesmas qualitativamente superiores à assistência pública[110]. Os argumentos esgrimidos na defesa deste posicionamento paradoxal, interligavam-se, essencialmente, com o facto de as mesmas, para além da sua maior informalidade e, por consequência, menor condicionamento administrativo (proporcionando por isso menor desperdício de recursos), se aproximarem mais do alcance dos fins propulsores da sua acção. Isto é, apesar de reconhecerem as insuficiências do seu contributo para a resolução da problemática, sobrevalorizavam a importância da dimensão *imaterial* presente tanto

[109] Dever-se-á assinalar que, para estes dois autores como para outros da sua época, a beneficência se mostrava mais adequada para dar conta da tarefa do que a caridade religiosa. Por um lado, era moralmente superior, porque, ao tomar em atenção os interesses mediadores das mesmas, enquanto a última era perpassada por conveniências pessoais, motivações psicológicas individuais assentes na esperança de vir a ser recompensado escatologicamente (salvação, vida eterna), a primeira caracterizava-se pelo desinteresse com que era praticada, ou seja, evidenciando preocupações, essencialmente, terrenas o seu único objectivo era o alívio e a melhoria das condições de vida dos indivíduos: «aqui, nada é obrigatório, nada é anunciado, nem mesmo nada é solicitado, nada é visível. Quaisquer que sejam as razões: simpatia, sentimento de dever, mesmo interesse ou vaidade se assim o desejarmos, torna-se claro que a pessoa não se encontra satisfeita a não ser na condição de aparecer e de agir» (*Victor Modeste*, 1858: 471). Por outro lado, era mais profícua, especialmente quando praticada colectivamente, na medida em que sendo mais organizada, para além de minorar o desperdício de recursos, ao centralizar a informação possuía a vantagem de se «[…] encontrar muito menos exposta à possibilidade de ser enganada e de poder discernir de modo muito mais adequado o pobre digno de ser socorrido daquele que não merece qualquer ajuda» (*Jules Siegfried*, 1877: 84).

[110] O ponto de vista de *Émile Chevallier* (1900) é ainda mais complexo, porque, apesar de, por um lado, reconhecer a insuficiência da caridade privada e da Assistência Oficial facultativa enquanto estratégias de luta contra a miséria e, por outro, afirmar taxativamente que a solução passaria por uma «assistência com carácter obrigatório alimentada pelo imposto», não aceita esta última hipótese devido aos inconvenientes que a perpassam. Em reforço da sua perspectiva, socorre-se do argumento prático de *David Hume*, segundo qual, os resultados concretos da acção pública evidenciavam as contradições inerentes a essa mesma acção: «as consequências das instituições políticas são, frequentemente, o contrário do que nós pretendemos» (1900: 455).

na caridade religiosa como na beneficência e que inexistia na caridade legal[111]. Enquanto a caridade legal se limitava (com consequências nefastas segundo os nossos autores, como tivemos oportunidade de ver) a prestar auxilio material aos pobres, a acção privada, para além deste, preocupava-se, também, com a melhoria da sua condição moral ou, se desejarmos ser mais exactos, preocupava-se principalmente com essa esfera.

Ao buscarmos aferir a importância assumida por cada uma delas nos discursos, facilmente se constata a sobrevalorização da dimensão moral dos socorros comparativamente à dimensão material. Este razoamento vem, naturalmente, de encontro ao campeamento que temos vindo a encetar, pois, como salienta *Joseph-Marie de Gérando* (1839-a), erros similares aos da caridade legal poderiam ser cometidos pela beneficência, caso esta valorizasse demasiado a dimensão material da sua acção[112]. Logo, os quantitativos dos socorros a fornecer deveriam ser restringidos ao mínimo indispensável[113] de modo a que a situação do indigente aliviado pela boa-vontade do seu semelhante fosse, sempre, qualitativamente inferior à do indivíduo que

[111] Este posicionamento pode, em parte, ser explicado por intermédio do seguinte raciocínio: ao se situar entre dois pólos – limitações da esfera privada e riscos da esfera pública –, a preocupação primeira da filosofia da assistência era a de a sua intervenção não se reduzir a qualquer um desses pólos (*Giovanna Procacci*, 1993).

[112] Os argumentos utilizados contra os malefícios da caridade legal serviam, de igual forma, para os casos onde a beneficência cometia excessos, dado os mesmos serem prejudiciais por duas ordens de razão. Em primeiro lugar, *aumentavam a indigência real*, porque, a partir do momento em que a situação de dependência se tornasse agradável, os motivos que, por um lado, poderiam conduzir ao esforço para abandonar a mesma e, por outro, ao empenho pessoal para não cair nessa situação, ao inexistirem, deixavam de produzir os seus efeitos, fazendo com que a problemática, em vez de minorar, aumentasse. Em segundo lugar, *expandiam a falsa indigência*, dado os benefícios por ela distribuídos se transformarem num atractivo conducente à transmutação dos não-necessitados em necessitados (*Joseph-Marie de Gérando*, 1839-a: 443-444). Não descurando o referido, não é de espantar que, de um modo genérico, ao longo do século XIX continuasse a emergir em distintos discursos o reafirmar da superioridade da assistência por via do trabalho comparativamente a outras formas de intervenção, dada a convicção de que só por intermédio do mesmo o indivíduo poderia adquirir a sua independência e, consequente, autonomia face aos socorros – «o sonho dos filantropos do século XIX, era o de ajudar os pobres a socorrerem-se a si mesmos» (*André Gueslin*, 1991: 526); sobre este aspecto cf., entre outros, *Bigot de Morogues* (1834); *Joseph-Marie de Gérando* (1839-a); *Philippe de Saint-Vincent*, (1847); *Ameline de La Briselainne* (1866); para uma análise da valorização desta dimensão pelos economistas clássicos, vidé *Giovanna Procacci* (1993).

[113] No concernente ao tipo de socorros materiais a fornecer, seria sempre preferível optar pela esmola em natureza do que em dinheiro e de preferência na casa do próprio pobre, porque, o socorro financeiro, para além de ineficaz (desviando-se dos seus fins, favorecia o deboche, a preguiça, a imprevidência, entre outros), quando dado ao acaso na rua ou na casa do benfeitor é «[...] uma assistência que não oferece qualquer garantia de controlo sobre a realidade ou as causas da indigência ou, ainda, sobre o uso que será feito da esmola recebida» (*Émile Chevallier*, 1895: 329; cf. 1889: 31; 1900-b: 74; *Bigot de Morogues*, 1834: 244-245; *Philippe de Saint-Vincent*, 1847: 7; *Othenin d'Haussonville*, 1895: 405-406; 462-463). Por outras palavras, a prestação de socorros sustentada – somente – nos «sinais exteriores de pobreza», para além de insuficiente era, na maioria dos casos errática, logo, defendia-se a necessidade do conhecimento aprofundado da «economia doméstica» daqueles que poderiam vir a ser intervencionados, pois, só por essa via poderia ser exercido o controlo facilitador da apreensão dos verdadeiramente necessitados.

trabalhava, ou seja, «a condição do indigente assistido não deverá, jamais, tornar-se um objecto de desejo para o trabalhador que vive dos seus próprios recursos» (*Joseph-Marie de Gerando*, 1839-a: 28; cf. *Émile Chevallier*, 1895: 94-95), pois, jamais se deveria esquecer que o fim da caridade/beneficência era o de «[...] dar forças ao infeliz para atravessar a miséria e não ocasião e o desejo de nela se manter» (*Armand de Melun*, 1849: 26)[114]. Em epítome, a par com a análise das causas da pobreza e traços de carácter do pobre, os conselhos relativos ao quantitativo e ao modo como os socorros deveriam ser administrados, emergiam como critérios a serem tomados em consideração para a delimitação do campo de intervenção da assistência e, no mesmo processo, como um meio condicionador da apreensão desse tipo de práticas como se de um direito se tratasse.

Deste modo, a pretensa superioridade da intervenção privada residia no facto de a mesma, por via da implementação da dimensão moral, procurar trabalhar aspectos descurados pela caridade legal. Para além de se preocupar com os «perigos a que a alma se encontrava sujeita», desempenhava igualmente uma função política, porquanto, quando sustentada numa relação de proximidade, permitia a fortificação dos laços entre o benfeitor e o beneficiado, o que, de per si, facilitava o acesso a um conhecimento real das situações em análise, o descobrir das «misérias merecedoras e escondidas» (*Alexandre Monnier*, 1856; *Ameline de la Briselainne*, 1866; *Jules Siegfried*, 1877; *Adolphe Coste*, 1882; *Émile Levasseur*, 1892).

Só uma intervenção com estas características tinha possibilidades de ter sucesso, porque, as acções visando «impedir os pobres de morrer de fome» de nada serviriam se, paralelamente, não se buscasse, com maior vigor, preserva-los da «degradação moral» que, progressivamente, os ia marcando. Explicitando, a assistência por via dos socorros materiais (necessidades do corpo), apesar de importante era insuficiente, era momentânea, daí o advogar da necessidade de os mesmos serem secundados pelas influências morais (necessidades da alma), influências essas, exercidas por intermédio do consolo, da educação, do amparo dos «conselhos sensatos»[115]. Dentro deste espírito, dirigindo-se aos actores da

[114] Podendo ser considerado como um manual clássico, em «O Visitador do Pobre» de 1820, *Joseph-Marie de Gérando* apresenta-nos uma síntese teórica das boas regras a serem seguidas por todos aqueles que se dedicavam à prática da caridade/beneficência, i.e., os ditames para «bem visitar».

[115] A miséria física só teria possibilidades de ser minorada a partir do momento em que a intervenção se direccionasse, em específico, para a destruição da miséria moral, «[…] atacando-a na sua origem por intermédio da educação e, quando já madura, pelo exercício de uma influência sobre os sentimentos e as ideias do pobre» (*Antoine-Élysée Cherbuliez*, 1852: 337).

beneficência, *Joseph-Marie de Gérando* advertia-os sobre a importância que esta dimensão deveria assumir no conjunto das tarefas a serem levadas cabo – «oferecer aos indivíduos das classes trabalhadoras os meios para gerirem os recursos necessário ao colmatar dos acidentes e para os tempos de angústia; esclarecê-los sobre as vantagens das instituições de previdência; guiá-los, ajudá-los na prática da prudência; assim vós estareis menos expostos a vê-los à procura das esmolas da caridade» (1839-a: 446).

Em suma, para os discursos em análise a resolução da problemática do pauperismo passaria, essencialmente, pela regulação moral da experiência a par com a responsabilização individual ante os riscos mediadores da experiência, o que, em última instância, permite a afirmação de que a contradição prima do argumento liberal e, por consequência, a razão de ser da sua ulterior entrada em crise, plasmando a tensão desde sempre presente entre as responsabilidades individual e colectiva, residiu no facto de pretender advogar «[…] ao mesmo tempo o princípio individualista e rejeitar a ideia da intervenção do Estado no domínio da assistência e da beneficência», i.e., buscava a «afirmação da liberdade individual» sem, em contrapartida, aceitar «o seu prolongamento natural numa socialização pelo Estado dos mecanismos de solidariedade» (*Pierre Rosanvallon*, 1981: 37).

3 – Assistência: Direito ou Dever?

> «Numa sociedade estruturada segundo o princípio da liberdade, a pobreza não pressupunha direitos; ela confere deveres. O pobre pode excitar a piedade, não obstante ele não é desresponsabilizado da sua miséria, do seu desnudamento, da sua sorte».
>
> (*François Ewald*, 1986)

As considerações até agora aventadas são, de per si, mais do que suficientes para perceber o porquê da rejeição da caridade legal. Consequentemente, não será difícil de descortinar qual o posicionamento vigente nos discursos face à questão de saber se, em última análise, a *assistência deveria consubstanciar-se (ou não) como um direito ao qual os pobres deveriam ter acesso*.

Relativamente a esta questão, dever-se-á pontuar, em primeiro lugar, as posições mais extremadas, i.e., por um lado os *economistas liberais*, representantes acérrimos da organização societal existente (ainda que não perfeita, era a melhor entre as alternativas possíveis) e da não-intervenção estatal na esfera da assistência[116], pois, para além da ineficácia da mesma e das influências negativas exercidas sobre as

[116] A concepção liberal quanto a esta matéria era bem clara. Segundo *Armand de Melun* (1849) para os mesmos, o Estado deveria limitar a sua acção às *funções de polícia e de juiz*, ou, mais precisamente, de acordo com os economistas liberais *Léon Say*, *Leroy-Beaulieu*, entre outros, o seu papel, no âmbito do que viria a ficar conhecido como a teoria de um *Estado Mínimo*, deveria cingir-se «[...] à organização da segurança pública, da defesa contra os ataques do estrangeiro e os problemas do interior, à organização da polícia e da justiça, pois, em tudo o que ultrapasse esses objectos, a intervenção do Estado não só não é mais legítima, como também é um mal» (*Léon Aucoc*, 1886: 5). Toda a intervenção estatal, «[…] na melhor das hipóteses, era tida como "mal necessário", "reflexo da natureza humana", e, na pior, como parasita da vida da sociedade que, em tudo mais, era sadia» (*Hannah Arendt*, 1958: 134). Deste modo, todo o acto legislativo/regulador visando minorar o fenómeno do pauperismo, era alvo da hostilidade dos discursos liberais, dado os mesmos, terem por resultado último, o agravamento da problemática, i.e., «toda a intervenção da lei entre o patrão e o operário, o capital e o trabalho, para diminuir a concorrência, limitar as horas, fixar os salários, é [para os liberais] uma usurpação dos direitos individuais, punida imediatamente pela falta de confiança, o desaparecimento do crédito, o afastamento do comprador e, por consequência, pelo desemprego» (*Armand de Melun*, 1849: 16), ou, num outro discurso, «a sua pretensão [Estado] de dirigir e monopolizar a assistência, é uma das mais prejudiciais que ele pode ter, uma das que tendem a degradar mais a sociedade e o homem, porque, retira ao rico o mérito de uma generosidade espontânea e dá ao pobre a falsa ideia de que ele possui um direito positivo sobre o que a sociedade possui» (*Leroy-Beaulieu*, 1889: 309). Consequentemente, no quadro de um individualismo em crescendo, onde o «homem só» emergia em cena como actor principal, mostravam-se acérrimos defensores da máxima «cada um por si» e, por conseguinte, da responsabilização pessoal pelos riscos mediadores da experiência quotidiana. Logo, a solução passaria, por um lado, pela acção livre do mercado e a concorrência daí decorrente – estes encarregar-se-iam de resolver «as causas gerais e exteriores» da problemática; por outro, a resolução «das causas acidentais e/ou pessoais», seriam incumbência única da acção caritativa privada. Em última instância, a liberdade individual, sendo apreendida como a fonte de todo o progresso, deveria consubstanciar-se como o fim supremo de toda a política pública.

«condições materiais e morais da sociedade», segundo a acepção de *Louis Garriguet*, para eles os diagnósticos traçados eram exagerados, «[…] muitas dessas queixas são sem fundamento, não se sustentam em factos verídicos; outras são, singularmente exageradas; outras, ainda, não são razoáveis» (1909: 53). Por outro, os adeptos do, então denominado, «*socialismo de Estado*», defensores da responsabilização do Estado em tudo o que dizia respeito à ordenação societal[117].

Em segundo lugar, quanto aos discursos mais moderados, o seu posicionamento em relação à acção do Estado, distanciando-se da radicalidade dos pontos de vista anteriores, não preconizava um desinteresse, pois isso poderia ser perigoso para o equilíbrio da sociedade, porque, não obstante, «a desigualdade das condições ser uma justa consequência do crescimento das sociedades, é preciso controlar seus efeitos, a fim de que ela não atinja um limiar de ruptura, a partir do qual, os sacrificados se precipitariam em soluções extremas, declarando a guerra social» (*Robert Castel*, 1978: 125)[118]. Logo, a solução teria de passar por uma acção

[117] De entre as múltiplas variantes constitutivas do movimento socialista, gostaríamos de assinalar, sinopticamente, duas das facções que, para nós, ganham uma importância acrescida, facções essas, nem sempre apreendidas de uma forma clara nos discursos analisados. Por um lado, encontramos os mais radicais, denominado de «socialismo puro ou colectivista», «socialismo revolucionário», de entre os quais cabe destacar *Karl Marx*. Encetando uma crítica radical das premissas subjacentes ao liberalismo económico, eram apologistas de uma reestruturação profunda da organização societal por via da socialização dos sistemas de produção (abolição da propriedade privada) e o controlo estatal dos sectores económicos, de modo a implementar o que consideravam ser os deveres absolutos da sociedade para os operários. Por outro, havia aqueles que, apesar de partilharem com os anteriores uma atitude crítica face ao sistema social existente, não aceitavam que o movimento revolucionário fosse a solução mais adequada para a resolução da questão social. Entre os adeptos do «socialismo de Estado» («*Staatssozialismus*»), podem ser referenciados, entre outros, os alemães *Ferdinand Lassalle* e *Adolphe Wagner* e o francês *Louis Blanc*. O desenvolvimento/crescimento do movimento socialista deveria ocorrer a partir de cima, consubstanciando-se o Estado como um meio essencial a partir do qual as ideias socialistas poderiam ser implementadas, ou seja, embora cientes da necessidade imperiosa de encetar reformas sociais, estas não deveriam implicar obrigatoriamente a destruição das «instituições legais e políticas» existentes, na medida em que a intervenção do Estado se podia constituir como um contra-poder das desigualdades existentes. Assim sendo, partindo do pressuposto de que «a lei fundamental do Estado e da sociedade é a *protecção do fraco contra o forte*», eram apologistas da «extensão da interferência da autoridade pública para além das barreiras onde pára actualmente por respeito ao direito da autonomia individual e da propriedade» (*Ludwig Bamberger*, 1900: 868). Neste sentido, criticando o intento de redução de «todas as funções *sociais* a funções *públicas* que, segundo a sua acepção era apanágio do socialismo, para *Elie Blanc* o socialismo ao visar implementar um «[…] Estado providência universal, que se substitui à previdência paternal, à prudência individual, à inteligência das associações livres, ele elimina todas as organizações intermédias entre a cabeça e os membros, entre o poder central e os indivíduos» (1897: 79).

[118] Não obstante a diversidade ser um traço marcante do pensamento destes distintos actores, diversidade essa, presente tanto no modo como a questão social era apreendida como relativamente às soluções propostas para a resolução da mesma. Pensamos ser possível enquadrá-los numa terceira via que, ao longo da centúria de oitocentos, foi reflectindo e agindo socialmente face à questão social. Aceitando as desigualdades e a pobreza como algo de inevitável, dada a impossibilidade de decretar a abolição das mesmas, recusavam, no entanto, uma visão puramente liberal e opunham-se às soluções propostas e aos progressos dos ideais socialistas. Quer, a opção recaísse no solidarismo filantrópico, enquanto princípio assente na supremacia da sociedade – apreendida como comunidade de interesses

estatal impulsionadora/inspiradora da acção beneficente privada, chegando, mesmo, a aceitar a intervenção do mesmo em determinadas esferas da assistência e/ou quando direccionada para grupos-alvo específicos[119].

Não obstante os posicionamentos adoptados, a análise por nós encetada evidencia a existência de um traço comum entre os discursos liberal e moderado, i.e., em ambos é estabelecida uma distinção clara entre o *dever* de dar e o *direito* de exigir distinção essa que, de per si, justifica o posicionamento adoptado e, em última análise, explicita a existência de uma articulação intrincada entre deveres e direitos.

A aceitabilidade do primeiro com certas restrições ou, melhor, no quadro da especificidade do mesmo, não invalidava a rejeição veemente do segundo elemento, rejeição, desde logo, por questões ideológicas, porque, a aceitação do mesmo implicaria automaticamente o «abrir das portas ao comunismo ou ao socialismo». A assistência pública (não querendo isto significar necessariamente a caridade legal) e/ou particular, até poderiam ser aceites desde que as mesmas fossem facultativas, mas, nunca, obrigatórias[120], o que, noutros termos, queria significar que as mesmas

---

comuns – sobre os interesses individuais e que, por isso, valorizava (no quadro de uma laicização crescente) a responsabilização recíproca dos cidadãos entre si assente na obrigação moral de solidariedade dos mais ricos para com os mais pobres a ser implementada por via de uma beneficência racional distinta da caridade tradicional indiscriminada. Quer, passasse por um posicionamento mais conservador, no sentido da revalorização das influências anteriormente detidas pela Igreja na sociedade e, por consequência, da importância da fraternidade cristã e dos «ditames inscritos no Evangelho». Um ponto comum determinava a sua agenda, i.e., os mesmos estavam cientes dos perigos inerentes à exoneração pura e simples do agir face à problemática da pobreza. Podendo-se, portanto asseverar que, principalmente a partir da segunda metade da centúria, «um dos principais objectivos dos movimentos de reforma […], foi o de reintroduzir no tecido social um certo grau de solidez e estabilidade» (*Peter Wagner*, 1995: 120). Por outras palavras, reconhecendo, por um lado, os defeitos vários de que a organização societal padecia e, por outro, que a questão social não dizia somente respeito à esfera económica, patrocinavam a necessidade da intervenção da sociedade civil, «das autoridades sociais e morais», com o intuito de «[…] reformar as leis no que elas têm de injusto e, por consequência, de contrário ao Evangelho» (*Elie Blanc*, 1897: 248). Sem pretenderem subverter o *status quo* existente, pensavam ser possível encetar a reforma do mesmo por via de uma «economia social» que servisse de dique aos efeitos nefastos decorrentes da economia liberal. Tendo por meta a paz social, apelavam, igualmente, a uma gestão moral dos conflitos onde não fossem descurados os antigos laços de obediência e respeito mútuos e, por consequência, o estabelecimento da harmonia entre as diferentes classes. Quanto à intervenção do Estado, encarada como um mal necessário, uns mais do que outros, advogavam a necessidade de um papel minimamente activo por parte do mesmo – «ao Estado nós exigimos duas coisas: exercer sobre o mundo do trabalho uma *vigilância* que, sem ser inquisidora, seja séria e capaz de diminuir os abusos mais consideráveis; elaborar uma *legislação social* que regule de um modo equitativo as relações entre patrões e operários» (*Louis Garriguet*, 1909: 104).

[119] Contrariamente à legislação reguladora do trabalho dos operários adultos, a regulação estatal direccionada para os grupos mais desprotegidos, tais como as crianças e as mulheres, não levantava uma oposição muito significativa, chegando mesmo, alguns autores, a declarar abertamente o seu apoio a este tipo de intervenção; para um ponto de vista deste tipo, cf. *Léon Aucoc* (1886); *Othenin d'Haussonville* (1895); para a defesa da assistência na doença com base no argumento de a mesma decorrer do acidental, cf. *Émile Chevallier* (1990-b).

[120] A obrigatoriedade, o ser constrangido à prestação dos socorros, para além da injustiça inerente à imposição do acto, implicava automaticamente uma extorsão da propriedade privada, uma usurpação

não deveriam «[…] criar nem um direito ao indigente, nem constituir uma obrigação para o organismo político encarregue de a fornecer» (*Émile Chevallier*, 1900-b: 75). Explicitando, obrigação enquanto dever puramente moral, mas não enquanto dívida exigível. Esta perspectiva era essencial, dado a mesma, por um lado, não colocar completamente em causa as bases em que assentava uma organização societal de tipo liberal e, por outro, não questionar a acérrima defesa de um modelo de intervenção onde a opção pela prestação (ou não) dos socorros dependia sempre da vontade do benfeitor, vontade essa, a ser guiada pelas causas propulsoras da miséria e, por consequência, a conduta moral do pobre. Face ao exposto, seria impensável a aceitabilidade da assistência enquanto direito dado a mesma, para além de propugnar a sujeição do benfeitor àquele que beneficiava do seu acto (*Alexandre Monnier*, 1856), implicar automaticamente a responsabilização do Estado pela satisfação das necessidades individuais e, por consequência, que a categorização do individuo deixasse de funcionar como critério de avaliação para o acesso aos socorros. Isto é, a concessão de um direito aos socorros, ao fomentar a emergência de um pobre com um estatuto jurídico, conduziria – erradamente – a uma prestação indiscriminada dos mesmos que, sustentando-se na presunção das necessidades, não tomaria em consideração as causas e os méritos pessoais.

Os argumentos desta natureza, de acordo com a acepção de *François Ewald* (1986; 1993), são uma expressão clarividente da «pura razão liberal». Encontrando justificação em si mesmos, a sua desconstrução tornava-se mais complexa, pois, o dever do socorro ao assentar na moral dificulta os intentos que visam transmutá-lo em algo de obrigatório, visto «a moral exclui[r] a coerção, sob pena de se anular a si própria» (1986: 57; 1993: 188). Destarte, um ponto de honra contra a instituição da assistência como direito, prendia-se com o que consideravam ser o *substrato indutor da acção* caritativa/beneficente, ou seja, o *livre arbítrio* do próprio actor que a praticava. Logo, a própria expressão *caridade legal* era errónea, porque, ao remeter para uma caridade forçada/obrigatória, imposta pelo Estado, implicava automaticamente a junção de termos contraditórios – moral / coerção legal –, dado a caridade/beneficência pressupor, essencialmente a liberdade, voluntarismo de quem a praticava – «[...] a faculdade de fazer o bem é uma das nossas liberdades mais caras»

---

dos bens alheios, ou seja, ninguém tinha o direito de se «apropriar do bem do outro» (*Émile Levasseur*, 1892) ou, segundo *Victor Modeste*, a assistência pública não podia «[...] ser imposta pelo conjunto da sociedade a algumas das classes que a compõem em benefício de outras, sob pena de subversão de toda a justiça e de verdadeira espoliação» (1858: 447).

(*Firmin Marbeau*, 1847: 99); «não há caridade sem espontaneidade, sem independência. A obrigação moral conserva, vivifica o princípio da caridade; inspira-lhe um espírito de devoção livre e reflectida; anima-a de um sentimento religioso, torna-a a fecunda. A obrigação civil, pelo contrário, asfixia-a sobre o peso do constrangimento» (*Joseph-Marie de Gérando*, 1839-a: 472; cf. 1839-b: 560-561; cf. *Alexandre Monnier*, 1856: 4).

Na análise que enceta sobre esta questão, *Joseph-Marie de Gérando* (1839-a) apresenta mais alguns argumentos. Segundo a sua óptica, *a priori*, o direito à assistência não era um direito na verdadeira acepção da palavra – «um direito civil absoluto», porque, sendo de natureza distinta dos direitos positivos, era, essencialmente, um «*direito moral*»[121]. Com o estabelecimento desta distinção estava perfeitamente consciente das implicações produzidas pela sua asserção, porquanto, ao buscarmos estabelecer uma comparação entre as normas jurídicas e morais, verificamos que as mesmas se diferenciam no concernente à obrigação do agir bem como relativamente às consequências decorrentes dessa acção ou não acção. Isto é, o direito positivo, por via das normas jurídicas estabelecidas, pressupõe que possamos *exigir* do outro uma conduta determinada em relação à nossa pessoa, exigência essa garantida directa ou indirectamente pelo Estado, ou seja, essa conduta é obrigatória, porque, o cumprimento da mesma pode ser garantido pelo poder coercivo do Estado. Essa garantia, por sua vez, inexiste no direito moral, dado este pressupor, somente, a *consciência* de um *dever* de agir em relação ao outro de determinada forma. Seguindo esta lógica, para *Victor Modeste* (1858), a distinção estabelecida pelos jurisconsultos entre «[...] um direito perfeito que cria obrigações correlativas e um direito imperfeito destituído de obrigação e de sanção legal» (1858: 444-445), só podia permitir a

[121] Dever-se-á salientar o – *a priori*, na medida em que, num outro texto o autor acaba por aceitar o direito à assistência para grupos específicos de indivíduos. Defendendo a discricionariedade na prestação dos socorros, enumera as condições a serem satisfeitas pelos indivíduos para poderem vir a ser alvo da assistência. Num primeiro grupo incluía todos aqueles sem protecção de outrem e, simultaneamente, incapazes de se proverem a si mesmos, designadamente os órfãos, as crianças abandonadas, os idiotas, os insanos, os velhos decrépitos, algumas viúvas e mulheres abandonadas com filhos a cargo; para estes preconizava «[...] um direito real, positivo, certo, mesmo rigoroso, de obter protecção; a lei não lha pode recusar». Um segundo grupo era constituído pelos «[...] infelizes que ainda se encontram em estado de agir, de se dirigir a si mesmos, mas, aos quais faltam quer as luzes quer as forças quer o trabalho, pelo menos num grau suficiente»; o direito adstrito aos mesmos era de natureza distinta do anterior – menos rigoroso e com um grau de indeterminação maior, ou seja, era, somente, «[...] um direito moral a obter a instrução que lhes faltava, a ser ajudados, aliviados no seu sofrimento, a ser ocupados utilmente». Exceptuando estes dois grupos, para os restantes pobres não preconizava qualquer tipo de direito que pudesse ser reclamado judicialmente (*Joseph-Marie de Gérando*, 1839-b: 562-564).

conclusão de que, os laços estabelecidos entre os indivíduos por via dos socorros, somente poderiam ser regidos pelo último.

O sermos detentores de um direito moral implica, portanto, que sejamos *potenciais* beneficiários do dever de outro em relação à nossa pessoa. No entanto, isso não significa a garantia/efectivação do benefício, porque, ao ter como fonte o agir livre (era aqui que residia o seu mérito), o dever, mais não era do que «um dever de consciência; não obrigações» (*Victor Modeste*, 1858), «a expressão dessa fraternidade que reside na consciência de cada um de nós e nos força a direccionar a nossa atenção e a nossa afecção para os nossos irmãos que têm necessidade de ser socorridos e protegidos» (*Armand de Melun*, 1849: 31) ou, num outro discurso, o dever de «[...] oferta livre, voluntária, para que o exercício da caridade seja um laço sagrado entre os homens e um mérito aos olhos de Deus» (*Alexandre Monnier*, 1856: 7). Logo, o «dever social da assistência»[122], não se consubstanciava como uma obrigação absoluta, porque, sendo apreendido como um traço intrínseco à natureza humana, era, essencialmente, «[…] um *dever do homem em sociedade*, e não da própria sociedade. […] Assim concebida, a assistência não é uma estrutura do Estado, mas um elo pessoal que vai do homem ao homem» (*Michel Foucault*, 1972-b: 411). Mais ainda, a partir do momento em que damos conta de que, no domínio do agir, o dever supõe a exequibilidade da prescrição, ou seja, que tenhamos possibilidades realizar a mesma, constatamos que nos encontramos face a um dever condicionado, porque, só estamos moralmente obrigados a observar uma determinada conduta quando as condições concretas forem favoráveis à observância da mesma[123].

Seguindo este raciocínio *Léon Say* (*apud Émile Chevallier*, 1889), salientava a necessidade de se estabelecer uma distinção entre os deveres que não correspondiam a direitos, nos quais a sanção se conectava somente com a lei moral, daqueles onde a obrigação resultava de direitos que eram do domínio da lei positiva. Daqui decorria

[122] Numa lógica de subsidiariedade, incumbia em primeiro lugar aos parentes directos (dos pais em ralação aos filhos e destes em relação aos progenitores) e, na falta destes, aos parentes próximos, seguidamente à comunidade local de residência e assim sucessivamente sem chegar a comprometer «obrigatoriamente» o Estado.

[123] Esta ideia era explicitada por distintos discursos, por exemplo: (i) *Émile Levasseur* considerava como racionalmente correcto que a caridade fosse considerada como «[...] um dever social da comunidade e um dever moral para qualquer um que possua meios para aliviar o infortúnio» (1892: 115; cf. *Alexandre Monnier*, 1856); (ii) para *Jules Simon*, por sua vez, «eu devo àqueles que sofrem, uma parte do meu excedente e se eu os não os socorro, de acordo com as minhas posses, eu sou culpado perante Deus» (*apud Émile Chevallier*, 1889: 34); (iii) ou ainda, segundo a acepção de *Alfred Fouillée*: «o direito à assistência encontra-se limitado por mil razões, não somente pelo direito da propriedade individual, mas também pelos recursos reais do Estado» (1884: 135).

necessariamente, como já foi enunciado, que as normas morais ao carecerem da garantia de aplicabilidade presente nas normas jurídicas não implicavam, como aquelas, uma penalização, mas, tão somente, uma reprovação moral, visto, serem protegidas única e exclusivamente pela coacção psicológica do próprio e/ou da sociedade. A recusa de prestação de socorros pressupunha uma falta moral, não uma penalização jurídica, portanto, os pobres em caso de recusa de alívio «[…] têm razão de reprovar a vossa crueldade. Mas não têm o direito de dizer que atentais contra a sua vida» (*Frédéric Passy*, *apud Jacques Donzelot*, 1977: 72).

Será no quadro desta argumentação que deve, então, ser entendido o ponto de vista de *Joseph-Marie de Gérando* segundo a qual o direito que os indigentes possuíam de ser socorridos, era um direito «[...] menos positivo, menos rigoroso, menos absoluto. Não é o direito de requerer, de exigir uma prestação, de exercer uma acção, de preconizar uma determinada vantagem para si próprio: é uma esperança legítima; é uma recomendação poderosa; é uma solicitação digna das maiores considerações. Não é a reclamação de uma divida: é a expectativa justa de um serviço» (1839-a: 468-469). No fundo, apesar de o dever público de intervenção ser reconhecido, o direito correlativo do pobre não era confirmado, ou seja, o dever público dos socorros ao não resultar num crédito absoluto para o pobre, não «cria um verdadeiro laço de direito entre o pobre e a sociedade, laço que permitiria ao primeiro accionar os representantes daquela em face de certas jurisdições» (*Émille Chevallier*, 1895: 91; cf. *Jules Siegfried*, 1877), ou, ainda num outro discurso, «o direito puramente *moral* dos indigentes, não produz mais do que um dever *moral* da sociedade, dever de justiça reparadora e de fraternidade» (*Alfred Fouillé*, 1884: 135).

Argumentos de natureza distinta contra a instituição da assistência como «direito absoluto» dos pobres encontrámo-los em *Alexis de Tocqueville* (1835). Para este autor, embora num primeiro momento, a ideia de «caridade pública», i.e., de a sociedade tomar em consideração as infelicidades dos seus membros e de velar pelas suas dores, lhe merecesse o maior respeito e apreço, ela deveria ser analisada com cuidado de modo a destrinçar os perigos inerentes à mesma. Consequentemente, em sua acepção, a ideia de «direito à assistência», para além dos efeitos perversos provocados por a mesma ao nível da moral dos indivíduos, era, desde logo, inaceitável por duas ordens de razão, porque, ao colocar em pé de igualdade aquele que reclamava e o que concedia: (i), deturpava a realidade, ou seja, o pressuposto de que concessão de direitos se encontrava na razão directa de uma qualquer vantagem

demonstrada pelos indivíduos, impossibilitava a instituição do socorro como direito, dado a mesma contrariar a lógica jurídica, lógica essa, segundo a qual «uma obrigação supõe um direito e o direito supõe a permuta de equivalentes» (*François Ewald*, 1986, 1993), logo, segundo a lógica deste raciocínio, dado todo o direito ser contratual, a reclamação do pobre só poderia remeter para uma obrigação jurídica se este concedesse algo em troca, o que não era o caso; (ii) retirava ao pedido a sua qualidade suplicante, i.e., socorrendo-se do argumento político por nós anteriormente enunciado, para *Alexis de Tocqueville*, ao solicitar a piedade dos particulares o pobre admitia a sua inferioridade face àquele a quem se dirigia e sentir-se-ia reconhecido pelo facto de receber socorros que ele não tinha o direito de exigir, mas essa admissão e gratidão elidir-se-iam a partir do momento em que a assistência passasse a ser reconhecida como um direito. Deste modo, não compreendia como seria possível instituir a assistência como direito, quando a mesma, evidenciando o seu carácter estigmatizante, mais não seria do que o reconhecimento formal e humilhante da inferioridade do assistido – «[...] o pobre ao se dirigir à caridade individual reconhece a sua inferioridade por comparação aos seus semelhantes; ele reconhece-a secreta e momentaneamente; a partir do momento em que o pobre é inscrito na lista dos pobres da paróquia ele pode, sem dúvida, reclamar os socorros: mas, o que é a obtenção desse direito senão a manifestação autentica da miséria, da fraqueza, do comportamento impróprio que o caracteriza?» (1835: 16).

Face ao quadro traçado, facilmente se percebe as dificuldades levantadas à implementação da Assistência enquanto prerrogativa a que todo o cidadão teria direito pelo simples facto de a sua experiência de vida não lhe permitir usufruir do bem-estar necessário a uma vida em sociedade minimamente condigna. Deste modo, em França, foi necessário esperar mais alguns anos até que esse direito viesse a ser consagrado formalmente, mais precisamente, até ao período que mediou o ocaso da centúria de oitocentos e o dealbar da de novecentos. Será, então, em 1893 que, por via da lei de *assistência médica gratuita* para os doentes indigentes[124], o direito e, por consequência, a obrigação assistencial viriam a ser inscritas pela primeira vez no direito francês – 104 anos depois, assiste-se à consagração de um direito que a Revolução tinha intentado, mas não logrou efectivar. Pela primeira vez se plasmava a

[124] Por via da mesma, viria a ser organizado um sistema nacional que se comprometia a fornecer, a todo e qualquer indivíduo privado de recursos, cuidados gratuitos no domicílio ou no hospital, ficando as despesas a cargo das diversas instituições públicas.

assistência como uma obrigação de estrita justiça por via da conjugação das obrigações morais e jurídicas num sistema único de obrigações sociais (*François Ewald*, 1986). Alguns anos mais tarde (1904), viria a ser instituída a assistência às crianças e, um ano depois, a assistência para os idosos indigentes e/ou inválidos a partir dos 70 anos[125]. Apesar da importância deste passo, nomeadamente no sentido de o mesmo poder ser captado como sendo um primeiro reconhecimento formal da necessidade de intervir com o intuito de compensar algumas das desigualdades produzidas pela esfera económica; o mesmo, não nos deve fazer esquecer que, em finais do século XIX, a representatividade dos gastos sociais no conjunto do orçamento do Estado não ultrapassava os 0,3% e que, durante este período, «[…] a protecção social aí [França] assumida pelo Estado continua incomensuravelmente inferior ao que é não apenas na Grã-Bretanha e na Alemanha, mas também nos países escandinavos, na Áustria, nos Países Baixos e até na Roménia» (*Robert Castel*, 1995: 363).

[125] As três leis assinaladas, não devem ser encaradas como um acto gratuito da sociedade em relação aos grupos concernidos, visto, as mesmas, implicitamente serem permeadas pela questão da reciprocidade subjacente à filosofia assistencial deste período, i.e., assistência: (i) aos doentes funcionava como um empréstimo, pois estes retribuiriam com o seu regresso ao trabalho; (ii) às crianças, dado se constituírem como uma força futura; (iii) aos idosos, visto os mesmos já terem contribuído para a riqueza da nação por via do seu trabalho.

3.1 – O «Darwinismo Social» Ante a Questão da Assistência

De entre os distintos discursos que temos vindo a dar conta, cabe destacar, não só mas também pela sua radicalidade, a doutrina desenvolvida, a partir da segunda metade do século XIX, em Inglaterra por *Herbert Spencer*, i.e., o «darwinismo social» ou, como também viria a ficar conhecida, a «teoria fatalista». Partindo do pressuposto da existência uma predeterminação natural (unidireccional e irreversível) mediadora da experiência dos indivíduos, a mesma, defendia a inutilidade de qualquer intervenção (terrena, mas, por consequência, também a transcendental era colocada em causa) visando a modificação do seu curso natural. Esta argumentação, de pendor claramente determinista, emerge logo na sua obra «*Social Statics*» de 1851, onde o autor conclamava que, tal como no reino animal, também, «o desenvolvimento das espécies superiores se pauta por um progresso em direcção a uma forma de existência capaz de buscar uma felicidade isenta de necessidades deploráveis. É na raça humana que essa felicidade se deve realizar. A civilização é a derradeira etapa em direcção a essa realização. E o homem ideal, é o homem que vive sob as condições onde ela se realiza. Enquanto espera, o bem-estar da humanidade existente e o progresso em direcção à perfeição final, são assegurados, tanto um como o outro, por uma disciplina benéfica mas severa à qual toda a natureza se encontra sujeita: disciplina impiedosa, lei inexorável que conduz à felicidade, mas, que jamais cede ante a possibilidade de infligir sofrimentos parciais e temporários. *A pobreza dos incapazes, a angústia dos imprudentes, a nudez dos preguiçosos, o esmagamento dos fracos pelos poderosos que abandona um grande número "nas profundezas e na miséria" são as determinações de uma bondade imensa e previdente*» (*apud* 1885: 100-101, sublinhado nosso).

Raciocinando a partir destas premissas, o destino dos pobres estava desde logo traçado, encontrava-se na natureza das coisas, pois, tendo presente que na luta pela conservação da vida só os melhores adaptados tinham possibilidades de sobreviver[126]

[126] De notar que a expressão «sobrevivência dos mais aptos», apesar de usualmente ser associada a *Charles Darwin*, foi cunhada por *Herbert Spencer*. Este erro é assinalado pelo próprio autor na resposta que dá a algumas críticas endereçadas à sua teoria por *Émile de Laveleye*: «o senhor Laveleye afirma: "a lei que o senhor Herbert Spencer gostaria de ver aplicada à sociedade, é a lei darwinista da "sobrevivência dos mais aptos". Desculpem-me, mas gostaria de advertir para a confirmação de um erro que usualmente é cometido. No seu artigo, o senhor Laveleye socorreu-se de passagens do livro *Social Statics* para mostrar com insistência as vantagens da "sobrevivência dos mais aptos" tanto no

e prosperar (o sucesso e o poder das classes abastadas confirmavam-no), os mesmos, dado «não serem bons em nada», mais não eram do que vítimas da sua própria incapacidade de adaptação. Isto é, dever-se-ia aceitar como lógico, natural, a existência «[…] no nosso meio de um conjunto de misérias que são o resultado da má conduta. […] Separar o sofrimento da má acção, é lutar contra a natureza das coisas e fazer com que surjam uma quantidade de sofrimentos ainda maiores» (*Herbert Spencer*, 1885: 27-28) e, por conseguinte, criticar vivamente todos aqueles que não queriam reconhecer as misérias mediadoras da organização da sociedade como sendo o resultado das «[...] faltas de uma natureza humana incompletamente adaptada ao estado social» (*Herbert Spencer*, 1885: 58; cf. 107).

Logo, ao ser analisada sob as lentes do darwinismo social, a pobreza (e todos os riscos mediadores da mesma), para além de evidenciar a inferioridade natural de alguns indivíduos, era captada como algo necessário e positivo para a sociedade. Partindo do pressuposto de que nem todo o sofrimento era um mal[127], ao eliminar os mais fracos, a pobreza acabava, em última instância, por contribuir sadiamente para o benefício do interesse geral, visto a purificação da raça humana[128] permitir a consubstanciação da iniludível lei natural que, conduzindo do menos complexo ao mais complexo, promoveria o progresso civilizacional. A convicção depositada neste tipo de retórica extrema conduziu, necessariamente, à adopção de um posicionamento bastante crítico ante qualquer predisposição de intervenção face à problemática da pobreza.

---

seio da humanidade como no reino animal, mas, o que ele a partir desse facto não toma em consideração é que toda a obra é uma exposição completa das condições e limites sob os quais a lei natural da eliminação dos incapazes deve operar. O que eu gostaria, somente, de fazer agora, era corrigir a ideia que essa frase citada supra pode produzir e, para isso, limito-me a recordar duas datas. O livro *Social Statics* foi publicado em 1851 e o de Darwin, *Origine of Species*, em 1859» (*Herbert Spencer et all*, 1885: 31).

[127] A par com outras dimensões positivas, o sofrimento era benéfico na medida em que poderia espicaçar os medíocres por forma a abandonarem a apatia que os caracterizava. Daí a asserção, segundo a qual «muitos sofrimentos são curativos e impedi-los é impedir o efeito de um remédio» (1885: 41).

[128] Advogando o sacrifico individual em favor do bem colectivo, devia aceitar-se – em conformidade com a ordem natural – a morte de todos aqueles que não se enquadrassem no padrão comum. Os indivíduos não tinham como escapar ao seu fado, o seu fim último era a elisão pura e simples com a qual tinham de se resignar, pois, todo o indivíduo deveria «[…] ficar exposto aos efeitos da sua própria natureza e da conduta que ela determina; se nós deixarmos o campo livre à sua inflexibilidade, esse princípio [sobrevivência dos melhores adaptados] fará, positivamente, com que todos os seres degradados sejam extirpados» (*Herbert Spencer*, 1895: 195).

Advogando o laissez-faire político-económico[129], a rejeição de toda e qualquer acção social, especialmente a estatal, mas também com menor ênfase, a privada[130], sustentava-se, então, no argumento de que a mesma sendo antinatural, para além de improfícua, retardaria o percurso genuíno da sociedade em direcção ao progresso civilizacional. Explicitando, todo o esforço, de qualquer que fosse a entidade, para melhorar as condições de vida dos pobres, era encarado negativamente, como uma interferência artificial, como uma ameaça para uma sociedade que visava alcançar a perfeição, porquanto, de acordo com o discurso spenceriano, «os meios artificiais de que o Estado se socorre para suavizar a miséria traduzem-se numa espécie de morfina social que busca uma calma passageira ao preço de um aumento final das dores» (*Herbert Spencer*, 1895: 196)[131]. As consequências nefastas dessa acção seriam sentidas, tanto no presente como, de modo mais acentuado, no futuro, porque, ao

[129] A partir das entrelinhas do título da sua obra «*O Indivíduo Contra o Estado*» (1885), é possível, desde logo, entrever o pensamento do autor face às interconexões a serem estabelecidas entre os indivíduos e o Estado. A defesa de um Estado mínimo que se eximisse de intervir nas esferas económica e social, por um lado, e, de liberdade máxima para os indivíduos (somente limitada pela não infracção da liberdade dos outros), por outro, vai constituir o pano de fundo de toda argumentação do autor ao longo da obra. Assentando o seu raciocínio no individualismo, enquanto princípio fulcral da organização da sociedade, a única função do Estado deveria ser a de fazer cumprir a justiça, i.e., o respeito pela liberdade individual e a protecção da propriedade privada, tudo o que fosse além disso seria considerado coercivo e, por consequência, constituía uma ameaça que, mais cedo ou mais tarde, redundaria na escravidão dos indivíduos – «assegurar a cada um segurança, para a sua pessoa e para a sua propriedade, bem como remuneração pelos seus serviços em proporção ao que os concidadãos se comprometerem a lhes dar, eis a função do Estado» (*Herbert Spencer et all*, 1885: 33).

[130] O estabelecimento de uma distinção entre «pobres viciados» e «pobres virtuosos», referindo que a protecção dos primeiros se traduzia numa agressão aos segundos, poderia fazer-nos pensar na possibilidade de o autor, pelo menos, aceitar a prestação de socorros aos pobres «qualificados de bons» (entre os quais inclui: o pedreiro sem trabalho devido a uma greve; o artesão cujas economias foram devastadas por uma doença; a viúva que trabalha arduamente para alimentar os seus filhos). No entanto, a extrema radicalidade do seu ponto de vista acaba por propugnar a impossibilidade de uma aprovação taxativa dos mesmos. Neste sentido, posicionando-se contra os defensores da ideia de a sociedade deter uma divida para com os pobres inválidos que, durante a sua idade activa, tinham cumprido os seus deveres de cidadãos, advoga a inexistência da mesma, visto que «[…] a sociedade ao pagar ao trabalhador jovem e vigoroso uma determinada remuneração, resultante do jogo da concorrência, liquidou assim a sua divida» (*Herbert Spencer*, 1895: 173). Quando muito, o discurso spenceriano, permite a dedução de que aceitação quanto à prestação de socorros poderia ocorrer (com reticências), quando o exercício dos mesmos se desenvolvia no âmbito das relações de proximidade e/ou da esfera da familiar, visto a acção inerente às mesmas se reger por uma moral sustentada no princípio da generosidade. Por outras palavras, a não aceitação da intervenção da sociedade não implicava, necessariamente, a sua extensão a outras esferas, dado advogar a «[…] distinção radical entre a moral da família e a moral do Estado, devendo a generosidade ser o princípio essencial de uma e a justiça o princípio essencial do outro» (*Herbert Spencer*, 1885: 99).

[131] Para um argumento similar, surgido com um século de antecedência, cf. *Joseph Townsend* (1786). *Othenin d'Haussonville* advogava ser esta uma ideia que, de um modo genérico, se encontrava presente nos discursos de todos os economistas liberais, atestando criticamente que, para os mesmos, «toda a tentativa, desencadeada por via legislativa ou qualquer outra forma, para combater a fatalidade da natureza seria, não somente quimérica, mas também perigosa, porque a força das coisas, mais cedo ou mais tarde, acabará por se vingar de uma forma terrífica dos sucessos por nós, temporariamente, obtidos ao nível da suspensão artificial da sua acção» (1883: 55).

interferir com a lei da selecção natural acabaria por propugnar, de forma injusta, a sobrevivência e reprodução dos menos dotados[132]. Por sua vez, essa sobrevivência, ao ser assegurada a expensas dos indivíduos detentores de capacidades superiores, a longo prazo, redundaria numa degradação (simultaneamente física e moral pela manutenção artificial dos mais fracos e dos incapazes de se conduzir a si mesmos) progressiva dessa mesma sociedade[133] e, por conseguinte, das potencialidades inerentes à mesma para fazer face à competição contínua mantida com outras sociedades biologicamente superiores.

Em síntese, de acordo com a visão crítica de *Othenin d'Haussonville*, para o raciocínio exposto, se «[...] o fraco é o inimigo, é legitimo que ele seja esmagado pelo mais forte e toda a tentativa para o ajudar não faz mais do que, prolongando a luta, retardar o bem geral. Face a esta concepção do mundo, qual é o papel que a caridade pode desempenhar? Também ela é o inimigo, dado que, ao defender o fraco contra o forte, torna-se cúmplice do mesmo» (1895: 368)[134].

Destarte, as justificações avançadas pelos defensores de uma acção com o intuito de «aliviar o sofrimento dos pobres», i.e., os discursos (dos então denominados «socialistas de Estado») sustentados no argumento não só, mas também de a sociedade ter de agir visto possuir uma quota de responsabilidade significativa na produção dos mesmos, eram determinantemente rejeitadas por *Herbert Spencer*.

---

[132] Tal como para *Malthus* a escassez de bens exigia a adopção de medidas, também, para *Herbert Spencer*, a questão a ser resolvida era de saber como se poderia impedir os «seres inferiores» de legarem à sociedade a sua progenitura. No entanto, dado o reconhecimento da insolubilidade deste problema, o autor advogava que, no mínimo, a questão poderia ser minorada por via do sofrimento dos mesmos. Mas, logo de seguida, manifestava a sua preocupação quanto à possibilidade de o sofrimento poder vir a ser, negativamente, minorado caso houvesse artifícios extra-naturais, visto que, «os estratagemas engendrados todos os anos para assegurar a existência dos que não querem bastar-se a si mesmos por via do trabalho, mais não fazem do que aumentar e perpetuar o mal» (*Herbert Spencer*, 1895: 198).

[133] Para um ponto de vista similar, cf. *Jacques Turgot* (1844).

[134] Posicionando-se contra a radicalidade deste ponto de vista, *Émile Chevallier* considerava a doutrina spenceriana desolante. Em sua opinião a mesma errava pelo facto de, por um lado, o repúdio da caridade e da filantropia não poder justificar de per si a melhoria da raça humana e, por outro, por considerar, isso sim, que a prática da assistência de um forma inteligente, a prestação de socorros morais em paralelo com socorros materiais, propugnaria seguramente a educação dos fracos e a desaparecimento das suas fraquezas (1889: 33; cf. 1900-b: 72). Embora, não se dirigindo directamente à teoria spenceriana (também, ela repudiada, vidé 1897: 64, 68-69, 75-77), a crítica endereçada aos liberais por *Elie Blanc* adequa-se aos argumentos desenvolvidos por essa mesma teoria – para o liberalismo absoluto «todas as misérias são vistas como o resultado de leis naturais: lei da oferta e da procura, luta pela vida, fatalidade das coisas; o percurso do progresso está semeado de cadáveres e a felicidade de uns é a infelicidade de outros: liga-se à própria sociedade ou às suas leis, é como se acusássemos a lei da gravidade, as marés e os ventos, é como se nós acusássemos o céu. Erro profundo e selvagem! Ele tende a justificar todos os crimes sociais e a substituir a lei humana, talvez criminosa, pela lei divina, que é sempre justa» (1897: 299-300); para outra perspectiva crítica, cf. *Émile de Laveleye* (1885); *Léon Aucoc* (1886).

Segundo a sua óptica, quer a assistência pública (Lei dos Pobres) quer a prestada pelas sociedades caritativas e/ou filantrópicas, ao «[...] desenvolver(em) arranjos administrativos próprios de um tipo de sociedade inferior» (1885: 166), para além de promoverem um desperdício desnecessário de recursos financeiros[135], produziam consequências indesejadas tanto para os próprios pobres como para os restantes membros do corpo social.

Para os primeiros, porque, ao facilitarem a sobrevivência/reprodução de «seres incapazes», ao prolongarem a sua vida, estavam, no fundo, a perpetuar o seu sofrimento[136], mas, mais grave do que isso, os «socorros gratuitos», por um lado, transformaram-nos em seres dependentes «desencorajando a virtude e encorajando o vício», i.e., contribuíram para o aumento da desmoralização de vidas já por si dissolutas – «[...] aqueles que conceberam, modificaram e executaram a antiga lei dos pobres[137], são responsáveis pela produção de uma terrível desmoralização cujos efeitos não desaparecem durante várias gerações. [...] São responsáveis por medidas produtoras de um corpo permanente de vagabundos vagueando de uma associação para outra e eles são, igualmente, responsáveis pela existência no nosso seio de uma quantidade constante de criminosos» (*Herbert Spencer*, 1885: 28-29; cf. 1895: 180). Por outro lado, a desresponsabilização associada a esse tipo de socorros propugnou o aumento tanto dos hábitos como do número de imprudentes, imprudência essa que, por sua vez, conduziu ao advogar da implementação de seguros obrigatórios e, por conseguinte, a uma maior regulação estatal, ou seja, procurava resolver-se um problema com um problema ainda maior: «os hábitos de imprudência têm vindo a ser desenvolvidos ao longo de gerações pela lei dos pobres, [...] agora propomos remediar

[135] Embora a crítica fosse direccionada, essencialmente, para a «burocracia» da administração pública (segundo as suas próprias palavras, era uma caridade de natureza mecânica) e, por conseguinte, para a má gestão e desperdício de verbas resultantes da acção do Estado, as organizações caritativas/filantrópicas, de modo algum, eram poupadas. Em sua acepção, sob a mascara de amor ao próximo existiam, muitas vezes, um conjunto de interesses privados (financeiros e/ou de prestigio) que acabavam por deturpar os fins subjacentes a essas mesmas organizações: «a experiência demonstra que toda a organização de caridade, sob a forma de associação livre ou obrigatória, desbarata os seus recursos e provoca efeitos imprevistos. A beneficência falha o seu objectivo devido à sua natureza indirecta» (1895: 185).

[136] Esta perspectiva é visível aquando da referência crítica aos socorros prestados às crianças filhos de «gente indigna» – «nós admitimos que esses enxames de marotos, alimentados e multiplicados pelas instituições públicas e privadas sofrem mais do que teriam sofrido de outra forma» (*Herbert Spencer*, 1885: 29).

[137] Não obstante a reprovação de todo e qualquer tipo de intervenção pública, ao longo do seu discurso descortina-se uma acutilância maior em relação ao modelo das *poor law* vigente antes da reforma ocorrida em 1834.

os males causados pela caridade obrigatória tornando o seguro obrigatório» (*Herbert Spencer*, 1885: 41).

Paralelamente, a assistência, para além de influenciar negativamente a adaptação natural, penalizava, igualmente, aqueles que, pelo seu próprio esforço, logravam essa adaptação com sucesso. Dado se traduzirem num custo acrescido significativo para os cidadãos «dignos de interesse», os impostos necessários à sustentação dos socorros «extorquia-lhes o dinheiro» que, sendo aplicado de modo sadio, poderia proporcionar um futuro mais próspero aos indivíduos. De acordo com a acepção de *Herbert Spencer*, esta penalização tornava-se tão mais chocante ou, mesmo, moralmente inaceitável quando se percebia que a mesma decorria da tentativa de aliviar o sofrimento de indivíduos «não-merecedores». Explicitando, era inaceitável que o intento de promoção de bem-estar dos indignos se fizesse à custa do bem-estar presente e futuro dos que, pelo modo como se comportavam, eram dignos da maior estima, visto que os impostos não só condicionavam os investimentos, como também, de modo mais grave, conduziam em muitas situações ao empobrecimento dos indivíduos: «durante a vigência da antiga lei dos pobres, o trabalhador activo e prudente era obrigado a pagar a fim de que os patifes não sofressem, até ao ponto em que, frequentemente, ele próprio, ao sucumbir devido aos elevados encargos, se refugiava na workhouse» (1885: 107)[138]; como seria possível admitir que «injustiças cruéis» fossem cometidas aos «pobres recomendáveis» com o fito de minorar o sofrimento daqueles que não desenvolviam o mínimo esforço para melhorar a sua situação, que homens honestos sofressem e, para minorarem o risco da sua subsistência e da sua família, tivessem de empenhar os seus bens nos Montes de Piedade – «muito frequentemente trabalhadores por vezes privados de trabalho devido à estagnação da indústria[139], por vezes enfraquecidos pela doença, sujeitados pelas taxas para os pobres, vêem sair o seu mobiliário para fazer face ao entretenimento de pessoas que não são boas em nada» (1895: 175-176).

[138] Para um ponto de vista similar, cf. *Joseph Townsend* (1786); *Leroy-Beaulieu* (1889).

[139] Esta asserção, que num primeiro momento poderia indiciar alguma compreensão do autor para com estas situações de pobreza, deve ser interpretada com cuidado, porquanto uma leitura mais atenta do seu discurso torna claro as críticas endereçadas às situações de pobreza resultantes destas situações, i.e., o não-trabalho deveria ser olhada com suspeição, no sentido em que o mesmo, na maioria das situações, se devia ao próprio indivíduo – «numa outra ocasião, nós oferecemos um trabalho; reconheceu-se que mais de um quinto das pessoas socorridas não serviam para nada, o que provou que os *sem trabalho*, geralmente considerados como sendo dignos de piedade e como vítimas da nossa organização social, deixam de trabalhar porque querem ou porque não podem e que as associações de caridade os tornam capazes de iludir a disciplina inflexível, mas salutar, da natureza» (1895: 179).

Assim sendo, para *Herbert Spencer*, em suma, a realização cabal da lei natural – benfeitora – da «sobrevivência do mais apto» só teria possibilidades de ocorrer a partir do momento em que todo o edifício legislativo coercivo fosse desmoronado. Só quando os seres humanos se submetessem a essa lei sem reclamarem e se sentissem reconhecidos pelos benefícios propugnados por ela, é que seria possível almejar o progresso. Daí a vivacidade da crítica a todos os defensores de uma maior intervenção do Estado em diferentes dimensões da experiência humana (melhoria das habitações dos operários; condicionamento das trocas comerciais; regulação do horário laboral; gratuitidade do ensino; sistemas de segurança obrigatórios), pois, tal como a «caridade legal» condicionava o sucesso dos indivíduos merecedores, também, o aumento da acção reguladora do Estado e, por conseguinte, da sua interferência nas relações sociais, iria produzir consequências nefastas para os não-directamente beneficiados pela intervenção pública, visto que «[…] para pagar as despesas necessárias à implementação dessas medidas de coerção hoje em dia cada vez mais numerosas, cada uma delas exigindo um novo estado-maior de funcionários, e para cobrir as despesas ocasionadas pelas novas instituições públicas, [... seriam necessários mais impostos] que acabariam por se traduzir num novo constrangimento, restringindo dessa forma a liberdade do cidadão» (*Herbert Spencer*, 1885: 19).

4 – Consciencialização das Responsabilidades Sociais Face à Pobreza: Socialização dos Riscos

> «Os grandes centros industriais têm caves que não possuem luz, ar, espaço, mas, nas quais, não faltam pessoas. Nesses redutos, mais covas do que habitações, vegetam, sofrem e morrem criaturas humanas de faces desfiguradas e murchas, de membros delgados, com costas curvas; nas quais a idade madura jamais atinge a velhice e que durante muitas horas sem repouso, sem dormir, se encontram às ordens de uma máquina impiedosa, para ganhar dificilmente um pedaço de pão»
>
> (*Armand de Melun*, 1849).

«O operário jamais se acha seguro face ao futuro, ele encontra-se continuamente numa incerteza plena de angústia que pesa sobre ele e o azeda. A cada instante pode ocorrer o desemprego, os acidentes, a doença, com tudo o que isso acarreta de privações e de sofrimentos. No dia a dia, mesmo aqueles que têm uma boa profissão, dificilmente ganham para fazer face aos encargos da família. Se ele tem mulher e crianças, é-lhe difícil retirar ao seu salário quotidiano uma pequena reserva para os maus dias da velhice e de invalidez, e, assim, encontra-se face a uma dolorosa inquietude relativamente ao que lhe poderá ocorrer a si, bem como aos seus, se ele não puder trabalhar mais. É o obstáculo e, talvez, a miséria negra continuamente em perspectiva» (*Louis Garriguet*, 1909: 34).

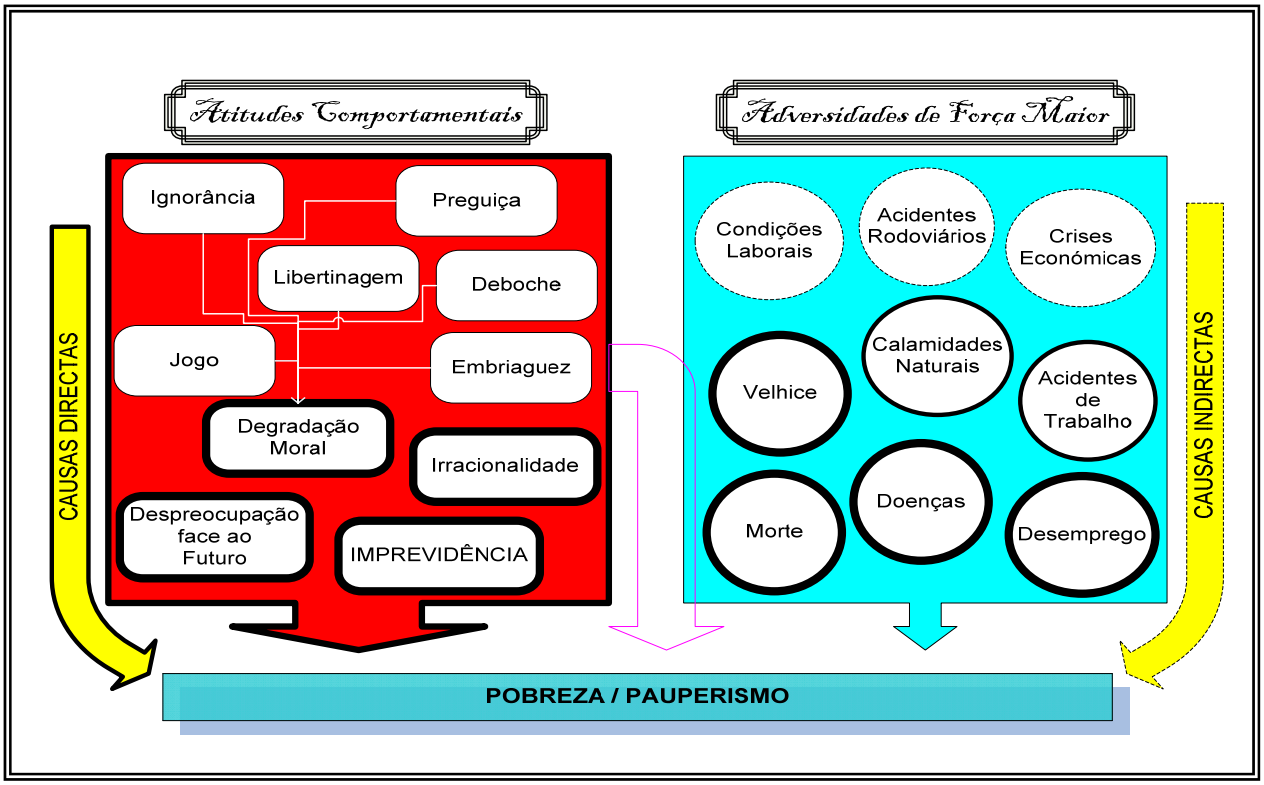
Embora remetendo para os inícios do século XX, a referência à asserção de *Louis Garriguet* justifica-se, dado o diagnóstico por ela traçado ser, igualmente, válido para o período por nós tomado em consideração. Plasmando de um modo clarividente a incerteza mediadora das experiências de vida do operariado do século XIX[140] serve, por um lado, para demonstrar a forma errática como, os discursos anteriormente explicitados, captavam essas experiências e, por outro, como um ponto de partida possível para o campeamento que desejamos encetar relativamente às

[140] Defensor do direito que assistia aos operários de serem cobertos por uma protecção legal, bem como da necessidade de implementação de medidas reguladoras da sua actividade laboral (diminuição dos horários de trabalho, proibição do trabalho infantil nas fábricas e do trabalho das mulheres das raparigas jovens). O alemão *Emmanuel von Ketteler*, Bispo de Mainz, num sermão proferido em 1869, explicitava de um modo clarividente as consequências psicológicas decorrentes da insegurança quotidianamente experimentada pelos operários e/ou trabalhadores desqualificados: «essa incerteza do amanhã […] é, para o homem que se vê obrigado a viver o dia a dia, a obsessão mais lancinante e o pesadelo mais oprimente. Ele evita fixar o seu olhar no futuro para evitar chorar ou se subtrair à tentação de se tornar ruim» (*apud Louis Garriguet*, 1909: 34).

transformações ocorridas (de uma forma gradual, mas, com maior intensidade a partir da segunda metade do século) quanto ao modo como (i) os riscos sociais eram apreendidos e (ii) os indivíduos/sociedade deveriam lidar com os mesmos. Sendo inseparáveis e mutuamente dependentes, as duas dimensões – Percepção / Gestão – dos riscos irão, então, ser alvo mutações significativas que, em última instância, acabarão por propugnar a emergência de um quadro significativamente renovado no concernente à problemática dos riscos sociais.

Destarte, tomando por base a figura n.º 4, poder-se-á vislumbrar de modo sinóptico o modo como os discursos, durante a primeira metade da centúria de oitocentos, buscaram explicar o porquê da pobreza dos indivíduos em geral e o

Figura n.º 4 – *Factores Explicativos da Pobreza / Pauperismo*



pauperismo dos operários em específico. Embora cientes da incerteza mediadora da experiência, incerteza essa, enquadrada pelo que pode ser denominado de *Adversidades de Força Maior* que, quotidianamente, propugnavam danos físicos e/ou materiais facilitadores do acelerar de um percurso de empobrecimento/pauperização. Para os fautores dos discursos, essas adversidades, apesar de importantes (umas mais do que outras), não se consubstanciavam como os móbiles principais do desencadear

dos processos. Quando muito, eram apreendidas como causas indirectas dos mesmos. Consequentemente, partindo do pressuposto de que tudo o que não fosse conforme à moral preconizada era motivo de pobreza/pauperismo, as causas directas deveriam ser buscadas nas *Atitudes Comportamentais* dos indivíduos, atitudes essas que, por sua vez, para além de se consubstanciarem como indutores primos, reforçavam, igualmente, o desencadear os eventos contingentes da experiência. Face à especificidade evidenciada por uma percepção dos riscos deste tipo, os instrumentos propostos par lidar com os mesmos – gestão dos riscos –, como tivemos oportunidade de observar, passavam essencialmente por uma gestão individual mediada pela previdência, poupança e consequente, preocupação com o mediato, i.e., precisamente o inverso das atitudes explicitadas no esquema apresentado supra. Essa gestão, por sua vez, deveria ser «assessorada» por uma caridade/beneficência reparadoras (assentes no dever por contraposição ao direito) cuja função primordial assentava no governo dos pobres por via da implementação de práticas de tutela/patronato, previdência e por uma intervenção mínima, sempre facultativa, por parte do Estado nas esferas económica e social. Noutros termos, a moral ao emergir como a questão política por excelência e como condição prévia para a resolução da questão social colocava ao dispor dos indivíduos os instrumentos referidos supra, instrumentos esses que, de um modo genérico, eram apresentados como sendo os mais adequados para fazer face às incertezas da experiência.

No entanto, em termos práticos, o aprofundamento gradativo das fracturas do corpo social, localizadas não mais, como em períodos anteriores, na periferia, nas franjas, mas no cerne do mesmo, ao evidenciar a inadequação das leituras e das soluções propostas, começou a exigir um repensar da argumentação encetada e a sua, consequente, mutação quanto ao modo como percepcionava e geria os riscos. A partir de certa altura, já não era mais possível continuar a encarar a questão social do mesmo modo, visto as práticas sociais e, os consequentes, contextos de pobreza/pauperismo, ao emergirem como o resultado estrutural do funcionamento da sociedade, negarem na prática o preconizado pelos discursos dos liberais e/ou, com menor radicalidade, dos reformadores filantropos quanto à autonomia/responsabilização individual face aos riscos quotidianamente experienciados. Deste modo, a secular dictomização do pobre que, nos discursos de oitocentos, se estabeleceu em torno do mau pobre (fruto

das condutas imprevidentes) e o bom pobre (vítima de misérias não merecidas)[141], tornou-se cada vez mais problemática a partir do momento em que as forças impessoais (agora internalizadas no modo de funcionamento da sociedade)[142], começam a emergir com maior ênfase enquanto factor explicativo do destino dos indivíduos.

Em primeiro lugar, um dos factores a influenciar positivamente esta situação foi o acentuar do quantitativo de inquéritos que, a partir dos anos 30, foram levados a

[141] Não descurando que a Encíclica «*Rerum Novarum – De Conditione Opificum*» se consubstanciou como um dos documentos mais importantes da doutrina social da Igreja no concernente questão social, gostaríamos de assinalar uma passagem da mesma eivada de alguma controvérsia. Antiliberal, antisocialista, conservadora e fomentadora das práticas dos cristãos, escrita em 1891, na mesma o Papa *Leão XIII*, estando cônscio das condições extremas vivenciadas pelos operários, defendia a necessidade de implementação de medidas várias a favor das «classes inferiores», visto a maioria dos indivíduos constitutivos das mesmas se encontrarem numa situação de «infortúnio e de miséria imerecida». O salientar desta asserção é importante, dado ter sido alvo de interpretações distintas não só em meios laicos, mas também eclesiásticos. Explicitando, as respostas divergiam quanto à questão de saber qual o significado a atribuir à expressão «misérias imerecidas». Será que com a mesma o sumo pontífice pretendia referir-se aos acasos da vida, que indistintamente assolavam todos os indivíduos, i.e., – «[…] essas doenças súbitas e implacáveis, essas mortes súbitas, essas doenças precoces, esses acidentes lamentáveis, naufrágios, explosões, etc., que mergulham no luto e na pobreza tantas famílias e órfãos» (*Elie Blanc*, 1897: 298), ou, pelo contrário, às injustiças decorrentes do modo como a sociedade se encontrava organizada? *Othenin d'Haussonville* (1895) e *Elie Blanc* (1897) concordavam quanto ao facto de o tipo de situações enunciadas, enquadrando as «misérias imerecidas», serem o sinal de uma «lei providencial» (*Othenin d'Haussonville*, 1895) ou «[…] os frutos amargos e inevitáveis do pecado; eles existem com um fim moral, a expiação, o mérito, o triunfo da virtude […]; eles preparam a felicidade final, como a batalha sangrenta prepara a vitória e a paz» (*Elie Blanc*, 1897: 298). No entanto, enquanto o primeiro autor, não admitindo outra leitura: (i) criticava todos aqueles que, em artigos de jornais ou nos sermões, defendiam ser intenção da Encíclica estabelecer um paralelismo entre *imerecida* e *injusta*: «Roma, dizem eles, declarou que a miséria é injusta; assim, se a organização da sociedade moderna é a causa dessa miséria, é essa própria organização que é injusta. Logo, não é dever da caridade de oferecer, na medida do possível, um remédio aos sofrimentos engendrados pela sociedade. É um dever de justiça reformá-la por completo e, para a reforma, é necessário começar por a denunciar» (1895: 374); (ii) chamando, igualmente à atenção para os perigos que o mesmo encerrava ao nível da paz social: «pela primeira vez, depois de dezoito séculos, dizemos àqueles que sofrem, que os seus sofrimentos são injustos, que eles são o resultado de uma má organização e, ao mesmo tempo nós não propomos nada, absolutamente nada para remediar essa injustiça e corrigir essa organização. O que é que acontecerá? Aqueles a quem nós dirigimos esse discurso imprudente acabarão por perder a paciência. Verão que nós não fazemos nada por eles e que as coisas continuam a tomar o mesmo rumo, eles terão o direito de pensar que é por má vontade daqueles que os iludiram com promessas e procurarão, eles próprios fazer justiça» (1895: 399). O segundo autor, pelo contrário, ia mais além na explicação da expressão, pois, em sua opinião, apesar de, até certo ponto, se puder admitir que as situações enunciadas, em última instância, não eram imerecidas pois, tendo em conta os fins supremos subjacentes às mesmas, acabavam por se tornar inevitáveis e misericordiosas. Mas, a leitura não se poderia quedar por aqui. Paralelamente, ao olharmos à nossa volta deparávamo-nos com situações injustas que urgia reparar, ou seja, ao falar em «miséria imerecida» o sumo pontífice tinha, também, em mente este tipo de situações – «há outros males numerosos, que atacam sobretudo as classes trabalhadoras e que provêem da injustiça das leis. Eles são imerecidos socialmente, isto é, eles surgem porque a justiça distributiva não é observada: o poder não defende os interesses que lhe são confiados; ele não dá a cada classe o que lhe é devido, pelo contrário, ele oprime um ou outro; ele não protege o fraco, o trabalhador, deixando que lhe tirem o fruto do seu labor. Eis a miséria imerecida, que acusa os legisladores, os administradores, os costumes, toda a sociedade e que grita vingança no céu. É ela que é necessário combater, mais por via de reformas do que pela resignação» (1897: 299).

[142] Apesar de continuarem presentes, as forças transcendentais, começam a perder mais ou menos força (consoante os contextos socioculturais), enquanto argumento explicativo da ocorrência dos eventos.

cabo com o intuito de compreender de modo mais adequado as condições de existência da classe operária. Os mesmos, ao revelarem a problemática do pauperismo, já não enquanto fenómeno marginal, mas que, pelo contrário, ocupava de um modo cada vez mais evidente o centro, ou seja, enquanto fenómeno massivo que se auto-reproduzia espacio-temporalmente, tornaram possível a crítica dos pontos de vista onde as problemáticas sociais eram justificadas tomando por base, essencialmente, a responsabilidade individual, i.e., «[…] os limites de um sistema de regulação social regido somente pelos princípios da responsabilidade e do contrato tornaram-se, progressivamente, manifestos. Tornando-se cada vez mais difícil discernir, no campo da responsabilidade, o que poderia ser imputado ao indivíduos e o que dependia de outros factores» (*Pierre Rosanvallon*, 1995: 21; cf. *Michel Borgetto et all*, 2001). Assim sendo, ainda que representativo de um posicionamento marginal, logo em 1834, na obra *Économie Politique Chrétienne*, o político *Villeneuve-Bargemont*, preocupado com os perigos que o fenómeno poderia representar para o normal funcionamento da sociedade, apresenta uma argumentação indiciadora de mutações no discurso: «se a indigência, sob o nome de pauperismo, atinge classes inteiras; se ela tende a crescer progressivamente, na razão directa da produção industrial; se ela não é mais um acidente, mas a *condição forçada de grande parte dos membros da sociedade*; a partir daí não podemos subestimar, em tais sintomas de sofrimento generalizado, um *erro profundo* que vai minando o estado da constituição social e o sinal da aproximação de perturbações funestas e graves» (*apud Antoine-Élysée Cherbuliez*, 1852: 335, sublinhado nosso).

Em segundo lugar, relembrando o que foi dito no segundo capítulo, o alude de dados estatísticos surgido a partir de meados dos anos 30, começou a revelar regularidades até aí pouco perceptíveis, regularidades essas, facilitadoras da emergência de uma nova concepção de sociedade onde a importância anteriormente colocada na razoabilidade dos indivíduos começou a perder alguma espaço para as estabilidades mediatas que perpassavam toda a sociedade. No respeitante aos acidentes de trabalho, por exemplo, alguns estudos[143] começaram a dar conta do elevado número de mortes e/ou incapacidades provocados pelos acidentes nas diversas indústrias existentes. Deste modo, os dados estatísticos, ao reenviarem para o social, para a busca das causas e das soluções na perspectiva do colectivo, viriam,

[143] De entre os mesmos, podem ser destacados os desenvolvidos pelo médico *Louis René Villermé* em França.

igualmente, a permitir o questionamento das perspectivas onde os acidentes eram captados tomando por base os registos da natureza (acaso, força maior) e da responsabilidade pessoal (falta, negligência dos operários)[144]. Pois, como afirma *Lorraine Daston*, as regularidades estatísticas opunham-se de um modo clarividente aos argumentos dos defensores da previsão e responsabilidade como sendo os meios mais adequados de protecção contra os riscos, «os conceitos de responsabilidade pessoal e culpa, por exemplo, fariam algum sentido para os cocheiros parisienses, quando os acidentes de tráfego dificilmente variavam de ano para ano? […] Apesar de o caos e o capricho reinarem no micro, as regularidades estatísticas viriam a descobrir a ordem no vasto. Não só os homens prudentes de negócios, mas também os suicídios mantinham regularidades espantosas quando estudados em massa. A racionalidade individual, ao ser agregada, já não era mais uma pré-condição para a regularidade colectiva» (1988: 187). Em suma, o acidente, na sua acepção moderna, ganhou uma objectividade própria que, em última instância, propugnou o questionar de uma leitura tradicional do agir onde a tónica era colocada predominantemente na prudência e vigilância individuais (*François Ewald*, 1986).

Em termos mais abrangentes poder-se-á asseverar que o social, como um todo complexo, ao se objectivar tornou visível uma lógica própria regida por leis cujo funcionamento ocorre independente e dissociadamente de quaisquer que sejam – boas ou más, adequadas ou não – as atitudes comportamentais adoptadas pelo indivíduo isoladamente. Apesar de tardia – tendo em conta os traços multisseculares da problemática – esta objectivação vir-se-ia a revelar de extrema importância para o desembocar de um processo onde as condições de existência dos indivíduos passaram a ser asseguradas socialmente contra todo um conjunto de riscos – doença, invalidez, desemprego, velhice… – mediadores da sua experiência.

[144] Embora posterior no tempo, um exemplo prático da importância do enunciado, é-nos fornecido pelo debate que antecedeu a implementação dos seguros de acidentes de trabalho na Alemanha. No mesmo, o chanceler *Otto von Bismarck* ir-se-ia socorrer de uma argumentação onde esse tipo de registos são questionados com o intuito de defender a necessidade da efectivação desse tipo de seguros: «[…] ficou provado que, apesar da vigilância mais activa, da instalação mais sensata, das precauções mais minuciosas, toda a indústria que emprega motores mecânicos ou utiliza manipulações químicas, tem pelo próprio efeito do seu funcionamento, perigos de acidentes que nenhuma previdência humana pode conjurar e que nós denominamos de *risco profissional*» (*apud Michel Lacombe et all*, 1900: 960).

4.1 – Da Previdência à Segurança: «Reequacionamento» dos Seguros como Instrumento Mediador dos Riscos

Tendo presente o enunciado, facilmente se percebe a urgência de repensar os argumentos até aí utilizados no concernente à percepção/gestão dos riscos. *François Ewald* situa o ponto de viragem nos inícios dos anos 40 do século XIX, momento esse a partir do qual o modelo societal, até aí predominante, começa a revelar-se problemático, pois, face a uma experiência reveladora de tensões sociais cada vez mais marcantes, dificilmente poderia continuar a sustentar-se «a utopia de uma sociedade de previdência», «o sonho de uma sociedade onde cada um não dependeria senão de si próprio, da sua vontade e da sua liberdade» (1986: 111).

Deste modo, sinalizando a entrada em crise do modelo até aí predominante, crise essa, que fez emergir de um modo clarividente a insuficiência manifestada pela gestão individual na luta contra os riscos, foi, então, necessário buscar novas estratégias de intervenção. Assim sendo, a par de uma valorização, aprofundamento da instituição do patronato enquanto estratégia de governo dos indivíduos em geral e dos operários em específico[145], assistiu-se, por um lado, a uma valorização gradativa dos seguros nas suas diversas formas e, por conseguinte, da esfera da segurança face à da previdência, i.e., a ideia do seguro enquanto instrumento mais adequado para fazer face aos riscos foi-se sobrepondo paulatinamente à da gestão individual por via da previdência económica. Por outro lado, o papel até aí atribuído ao Estado foi sofrendo uma redefinição gradual, designadamente enquanto agente com potencial para influenciar positivamente a segurança dos cidadãos, visto, poder socorrer-se de instrumentos vários – por via das políticas sociais – de «neutralização», correcção/reparação, regulação dos riscos mediadores da vida dos indivíduos[146]. Consequentemente, como teremos oportunidade de observar, os discursos analisados permitem a sinalização, a partir deste período, de uma ênfase em crescendo ao nível

[145] O acentuar da importância do papel do patronato ao nível da moralização dos operários, embora já sinalizado anteriormente, começa a tornar-se mais manifesto em distintos discursos a partir deste momento. Neste sentido, entre muitos outros discursos, *Édouard Ducpetiaux*, valorizando o «controlo mútuo» e a «direcção e vigilância», apela para a responsabilização dos patrões referindo que os mesmos, «dado serem eles próprios homens esclarecidos e morais, podem exercer e exercem de facto uma influência positiva sobre os seus subordinados» (1843: 202).

[146] A ideia do Estado «como redutor de incerteza e produtor de segurança» social foi, no entanto, uma ideia de maturação lenta, dado a mesma exigir a passagem de uma concepção negativa de abstenção para uma outra positiva de intervenção face às problemáticas sociais, ou seja, visando corrigir as distorções de uma organização societal assente em premissas liberais.

da valorização da dimensão da segurança, valorização essa que ocorre em simultâneo com o surgimento de instituições conexas com essa mesma esfera, num primeiro momento as caixas económicas[147], posteriormente, as sociedades de socorros mútuos, as caixas de reformas e de seguros de acidente e, por último, os seguros sociais em geral. Assim sendo, poder-se-á afirmar que esta inflexão evidencia uma mutação profunda quanto ao modo como os riscos quotidianos passaram a ser avaliados e, por consequência, deveriam ser geridos, na medida em que «tal como, na esfera das políticas de assistência, a beneficência e a previdência se substituíram à caridade, também a esfera da segurança passa a ocupar o espaço durante muito tempo detido pelo hospital geral e os depósitos de mendicidade» (*François Ewald*, 1986: 213).

Não descurando o ponto de vista expresso pela maioria dos discursos quanto ao papel da assistência, ou seja, de agir no sentido de autonomizar os indivíduos face aos socorros, poder-se-á afirmar que, num primeiro momento, as representações existentes sobre os seguros indiciam a existência de uma analogia entre os mesmos e a assistência, analogia essa, visível designadamente na clausula de condição de recursos presente na maioria das primeiras leis de segurança social (*Robert Castel*, 1995). Mas, gradualmente, foi-se caminhando no sentido de a moral, enquanto fonte, se esvanecer em favor do direito à segurança. Já não reparando, mas prevenindo, o seguro começou a ser encarado como o instrumento adequado para lidar com os riscos, porquanto, ao colmatar os danos resultantes da ocorrência dos mesmos, diminuía as probabilidades de empobrecimento/pauperização, ou seja, apesar de os seguros não aumentarem a segurança do indivíduo no sentido de garantirem a não ocorrência da desgraça, aumentam-na dado assegurarem que essa mesma ocorrência não irá modificar significativamente as suas circunstâncias patrimoniais (*Niklas Luhmann*, 1992). O aumento da segurança decorre, não da eliminação do risco, mas, da sua distribuição e das consequências decorrentes da mesma[148]. Dentro desta lógica de minimização das consequências do acaso e sob o espectro de uma mobilidade social descendente, o

[147] Relativamente a estas, como já tivemos oportunidade de assinalar supra, *Michel Foucault* associa uma dupla função, não só a de promover a segurança, mas também a do controlo dos indivíduos: «sob a forma de instituições, aparentemente criadas para protecção e segurança, foi implementado um mecanismo por via do qual a totalidade do tempo da existência humana foi colocado à disposição do mercado de trabalho e das suas exigências» (1973-b: 81).

[148] Este seria um dos argumentos utilizados pelo deputado *Camille Jouffray* a favor da obrigatoriedade dos seguros, aquando da apresentação, em 1895, de um projecto de lei relativo à implementação do seguro de desemprego: «a obrigação arrasta consigo o número de aderentes e o número é indispensável para a redução certa e ao mínimo do risco corrido» (*apud Marie Pernot et all*, 1999: 44); para uma opinião similar alguns anos antes, cf. *Alfred Fouillée* (1884).

assegurar-se, emergindo como uma acção racional a que a maioria dos indivíduos se deveriam submeter[149], surge, então, como uma necessidade especial para todos aqueles detentores de um elevado risco de virem a cair nas malhas da caridade/beneficência.

Para o reforço desta perspectiva, para além do já referido, contribuiu, por um lado, a constatação dos parcos resultados obtidos pelos intentos de incutir sentimentos de previdência/poupança nas classes pobres. Com lógicas distintas na sua base, a valorização do seguro ocorreu em grande parte pelo falhanço no alcance dos objectivos da poupança (os handicaps da primeira, transformaram-se nos activos do segundo), porquanto sabendo que com a poupança se visa, primordialmente, o aumento da riqueza e que o objectivo último do seguro é o de evitar a diminuição da mesma, o seguro começou a ser valorizado quando começou a ser notório que a poupança não só não propugnava o aumento da riqueza, como também, secundariamente, não impedia a sua diminuição. Embora não negando a importância da poupança, esta via começou a ser questionados por alguns autores, designadamente quanto à eficácia da mesma em termos práticos, i.e., apesar de admitirem as influências positivas que, possivelmente, este tipo de conselhos poderiam exercer sobre as «classes sãs», começam a constatar que o mesmo não ocorria quando o alvo eram os indivíduos pauperizados, visto, a degradação física/moral mediadora das suas vidas emergir como um obstáculo à mutação dos comportamentos (*Émile Chevallier*, 1900-b).

Por outro lado, ao darem-se conta de que, mesmo nos casos onde os indivíduos seguiam o rumo preconizado, as situações de pauperização decorrentes de infortúnios vários eram por demais evidentes, começou a ser cada vez mais evidente que a poupança era, de per si, uma estratégia insuficiente para fazer face ao contingente. Quando muito, ela poderia ser «útil» para necessidades certas (velhice) ou para legar algum pequeno pecúlio aos descendentes, mas pouco eficiente para reparar os danos provindos de perigos incertos (doença, acidentes, invalidez, morte, incêndios, inundações, granizo…). Em suma, a experiência concreta, plasmando a falácia da previdência enquanto meio de esconjuração dos riscos e de promoção de segurança, passou a exigir novas estratégias de gestão dos riscos.

[149] Pensamos ser correcta a asserção de que, num primeiro momento, o advogar dessa racionalidade se destinava marginalmente para as classes média/baixa, porquanto os indivíduos detentores de bons salários ou de um património significativo, até certo ponto, encontravam-se isentos da mesma dado possuírem bens que os protegiam da necessidade.

Neste sentido, apesar de continuarem acérrimos defensores da previdência individual, dado considerarem ser o homem «mestre na luta contra a miséria» (*Victor Modeste*, 1858), os ditamos enquadradores da mesma deveriam ser repensados. Já não mais somente a poupança enquanto panaceia para a domesticação dos riscos e, por consequência, para a diminuição das incertezas, mas, em complemento desta, os seguros como estratégia que, em simultâneo, aumentava a segurança e libertava o indivíduo da contingência[150]. Explicitando, a poupança sob a sua forma ordinária e, em especial, quando não gerava novos frutos, quando era estéril, apesar de conseguir atenuar momentaneamente os efeitos de alguns riscos não era a solução para os mesmos, porque, abandonava o indivíduo quase inteiramente à mercê do evento que o mesmo receava (*Michel Lacombe*, 1900-a; 1900-c). Face ao acidental, todas as virtudes associadas à poupança eram de pouca valia, dado as parcas poupanças arduamente realizadas não evitarem que o indivíduo e a sua família resvalassem rapidamente para uma situação de miséria, porque, «[…] quando a doença ataca uma família inteira, quando ela impede o chefe de família de trabalhar aumentando os seus encargos, a poupança desaparece rapidamente» (*Émile Chevallier*, 1889: 152). Se, tanto nesta situação como nos casos de desemprego, acidente, entre outros, a previdência se revelava insuficiente, o cenário agravava-se significativamente quando em presença dos «grandes desastres», pois, contra os mesmos ela era, pura e simplesmente, vã, especialmente «[…] quando essas calamidades são, simultaneamente, súbitas na sua emergência e graves e gerais nos seus resultados. A mutualidade, talvez a forma mais perfeita de previdência, torna-se, ela própria, insuficiente, se todos aqueles que ela deveria socorrer se encontram simultaneamente na mesma situação» (*idem*, 1889: 153).

Destarte, cientes das incapacidades demonstradas pela previdência na luta contra o equilíbrio precário mediador das vidas operárias, plasmado no risco de, a qualquer momento, passar de uma situação de vulnerabilidade para uma outra de

[150] Na análise desenvolvida sobre estas questões, *Adolphe Coste* (1892) assume um posicionamento indiciador desta mutação. Embora reconhecendo a utilidade das sociedades de socorros mútuos e dos seguros contra os acidentes de trabalho, defende a necessidade de a *poupança* se consubstanciar como um *meio complementar de previdência*, porque, dado haver um conjunto de riscos não cobertos por aqueles esquemas de seguros, só a partir do momento em que o indivíduo possuísse uma reserva económica é que poderia sentir-se realmente protegido contra as incertezas quotidianas. Esta referência é importante, dado assinalar uma inversão nos discursos quanto à importância atribuída à poupança, i.e., contrariamente ao que ocorria nos discursos da primeira metade do século XIX, a poupança deixa de ser encarada como a via primordial de protecção para passar – apesar de continuar a ser valorizada – a ocupar uma posição secundária enquanto estratégia para esconjuração dos riscos.

miserabilismo. Para os «não detentores de outro recurso que não fosse o produto do seu trabalho manual», para «todos aqueles que viviam dos seus braços», enfim, para os indivíduos cuja maior fortuna era a força que brotava da sua própria pessoa, o seguro – consubstanciando-se como uma obrigação moral de prevenção – passa a ser apreendido em distintos discursos como sendo «[…] a organização mais científica da previdência e o meio mais adequado para pôr o homem ao abrigo dos principais riscos que ameaçam a sua pessoa ou os seus bens» (*Michel Lacombe et all* 1900: 955) ou, de modo mais radical, como a estratégia mais apropriada para resolução definitiva da situação experienciada por grande parte da classe operária – «[…] por meio de cotizações durante o tempo de prosperidade, da saúde, da juventude, do trabalho. Não duvidemos que, por essa via, nós daremos o último golpe no pauperismo» (*Victor Modeste*, 1858: 575).

Esta inflexão só foi possível de ocorrer no seio de um quadro cultural que, ao encetar uma dissociação gradual (com contornos mais nítidos a partir da segunda metade do século XIX) entre a «responsabilidade individual» e o «risco», acabaria por contribuir decisivamente para a apreensão do seguro como o instrumento de prevenção contra a insegurança social dos indivíduos. Contrariamente à poupança, só o seguro se podia consubstanciar como um garante contra as consequências dos eventos contingentes, designadamente os «seguros em caso de acidente e de morte», dado os mesmos terem por objectivo, «[…] os primeiros, criar aos operários recursos desaparecidos por via de danos derivados da impossibilidade permanente para o trabalho; os segundos, em caso de morte prematura, ajudar as viúvas e/ou as crianças menores, subtraindo-as à necessidade de fazer apelo à caridade pública» (*Émile Chevallier*, 1889: 187; cf. *Philippe de Saint-Vincent*, 1847; *Ameline de la Briselainne*, 1866; *Michel Lacombe*, 1900-c). Em suma, com uma valorização em crescendo ao longo da segunda metade da centúria, os seguros irão surgir em finais do século XIX (nos discursos das diferentes hostes) como a via mais adequada para a resolução da questão da segurança operária. No fundo, eles irão inaugurar um novo registo de segurança, porquanto, anteriormente à sua instauração esta questão encontrava-se na dependência estrita da posse de «[…] bens para fazer face aos acasos da existência. Com o seguro, estes riscos estão "cobertos". Como? Por meio de um sistema de garantias jurídicas, isto é, sancionadas em última instância pelo Estado de direito» (*Robert Castel*, 1995: 406). Quanto ao modo como os mesmos deveriam ser

organizados, como teremos oportunidade de observar, a questão já não seria tão pacífica.

4.1.1 – A Prevenção por via das Sociedades de Socorros Mútuos

Será, então, no âmbito do anteriormente exposto, que devem ser apreendidos os argumentos a favor da necessidade de, a par da previdência individual, os indivíduos se socorrerem da previdência colectiva, da «previdência organizada» (*Alfred Thomereau*, 1901), por via da associação entre membros da mesma (mais usual) ou de profissões distintas[151], i.e., as *Sociedades de Socorros Mútuos*, pois, só por via das mesmas é que, «o que economia e a ordem de um só não foi capaz de fazer, a conjugação de vários tornará possível». Desde já, dever-se-á assinalar que, apesar da sua longa tradição e de uma origem mais remota em França do que em Inglaterra, foi neste último país que o movimento associativo se desenvolveu de forma mais acentuada ao longo do século XIX. Denominadas aí de *Friendly Societies*, as instituições inglesas, para além de em maior número[152], encontravam-se mais bem organizadas do que as sociedades de socorros mútuos francesas[153]. Mas, independentemente do menor desenvolvimento, também, em França se assistiu a uma expansão deste tipo de instituições, podendo-se referir que, entre as empresas privadas, as empresas mineiras, cientes dos riscos específicos da profissão, foram das primeiras (a partir de 1820) a instituir caixas de socorros e de reforma privadas para os seus operários vindo, posteriormente, a juntar-se-lhe de uma forma gradual,

[151] Fazendo uma análise comparativa entre ambos os tipos de previdência, *Michel Lacombe* (1900-c), considerava ser a colectiva a forma nobre de poupança por excelência, visto, contrariamente à poupança individual (mediada, essencialmente, por interesses pessoais), ela transportar no seu bojo o valor moral da fraternidade existente entre os diferentes membros associados.

[152] Fazendo uma análise comparativa quanto ao número de sociedades e o quantitativo dos seus associados, verifica-se, por exemplo, que em Inglaterra, em 1856, havia 12.000 sociedades agrupando 2.000.000 de membros (*Victor Modeste*, 1858); passados 33 anos (1889), o seu número ascendia a, mais ou menos, 30.000 sociedades cobrindo cerca de 7.000.000 associados (*Émile Chevallier*, 1889). Em França, por sua vez, para os mesmos períodos, os valores eram muito menos significativos: em 1856, de acordo com *Victor Modeste*, não havia mais de 3.404 sociedades com 426.453 membros e, em 1889, o seu número não ultrapassava as 8427 sociedades às quais se encontravam associados 1.105.000 indivíduos (*Émile Levasseur*, 1892); para dados relativos a outras datas, cf. *Jules Siegfried* (1877); *Adolphe Coste* (1882); *Leroy-Beaulieu* (1889).

[153] A este facto não serão certamente alheios, os condicionalismos derivados das limitações impostas pela Lei Le Chapelier à liberdade de associação. Paralelamente, para além da especificidade do desenvolvimento industrial inglês, outra das razões avançadas para a sua maior implementação em Inglaterra durante este período, prende-se com a reforma ocorrida, em 1834, nas *poor law*, ou seja, «o medo ou, mais exactamente, o horror da *workhouse*, a desonra que atinge as pessoas dependentes dos socorros paroquiais, a decadência ou degradação social que os caracteriza, ao desenvolver profusamente a ideia e a necessidade da mutualidade» (*Émile Chevallier*, 1895: 309), conduziu a um aumento mais acentuado tanto do número de sociedades como do quantitativo de indivíduos por associação.

também, outras grandes companhias, designadamente Caminho de Ferro, Banca e Seguros com a implementação de esquemas de seguros específicos para os seus empregados.

Consubstanciando-se, essencialmente, como instituição de seguros contra a doença (principalmente) e a velhice (secundariamente), elas emergem em vários discursos como sendo qualitativamente superiores à caridade/beneficência. Enquanto a acção destas, ao se direccionar, essencialmente, para o alívio do mal existente, tinha um propósito *reparador*, aquelas, jogando na antecipação do risco, buscando conciliar a liberdade individual com a solidariedade colectiva, eram apreendidas como instrumentos de *prevenção* contra a miséria, dado garantirem de antemão um direito aos socorros (sem colocarem em causa os princípios liberais) no caso da ocorrência de alguma das eventualidades predeterminadas. Conseguintemente, a favor deste tipo de instituições jogava o facto de por via das mesmas ser possível conciliar duas ideias que, em grande parte dos discursos, surgiam em princípio como incompatíveis, i.e., a «assistência» e a previdência. Mais ainda, não descurando que o risco pode ser trabalhado de modo mais adequado em colectivo do que individualmente, as mutualidades, organizando-se segundo a regra das vantagens recíprocas da associação (*do ut des/dou para que dês*), permitiam que por uma módica quantia se intentasse cobrir danos avultados, ou seja, «o segurado não se encontra mais isolado na luta contra o acaso[154], a associação vem em sua ajuda» (*Michel Lacombe*, 1900-c: 105). As cotizações mensais dos associados[155], podendo ser consideradas um investimento a

[154] Tal como acontecia com as poupanças depositadas na Caísse d'Épargne; isolamento esse que, em parte, justificava a sua insuficiência na luta contra a insegurança quotidiana.

[155] Quanto aos elementos constitutivos das mesmas, para além dos associados, podiam ser admitidos membros honorários, designadamente patrões no caso das sociedades constituídas numa determinada empresa, as elites locais e/ou indivíduos com posses. Estes, apesar de contribuírem por intermédio de subvenções para os encargos, não eram elegíveis para os benefícios propugnados por a mesma. Esta prática dos membros honorários, apesar de contestada pelos associados, era encorajada, quiçá imposta, a partir de fora com o intuito, implícito, de controlo sobre a classe operária, daí asserção de *Robert Castel*, segundo a qual, «uma parte do patronato industrial fez delas [sociedades de socorros mútuos] o instrumento privilegiado de uma política de obtenção da fidelidade da mão-de-obra operária» (1995: 373). Dever-se-á, igualmente, referir que a maior parte das associações rejeitavam as mulheres e crianças. No caso das primeiras, as razões avançadas prendiam-se com o facto de as mesmas, devido à sua constituição física, serem mais susceptíveis a doenças, constituindo-se por isso como um encargo maior para as sociedades (*Jules Siegfried*, 1877; *Adolphe Coste*, 1882; *Émile Chevallier*, 1889). Um sinal dos condicionalismos provocados por este tipo de posicionamento, é-nos fornecido pela fraca representatividade das mulheres entre os associados, não ultrapassando as mesmas, em 1878, os 13,3% / NI= 129.878 (*Adolphe Coste*, 1882). Esta não era, no entanto, uma questão pacífica, porquanto, segundo alguns autores, os dados concretos evidenciavam ser este um preconceito errado, na medida em que, em média, os dias de «baixa» anuais das mulheres eram inferiores aos dos homens; paralelamente, segundo a acepção de *Ameline de la Briselainne* (1866), «nós pensamos, no entanto, que a sua não-admissão se opõe à verdadeira comunidade que deve existir entre os esposos. Uma recusa

fundo perdido, visavam colmatar os possíveis danos decorrentes de eventualidades determinadas de antemão[156], danos esses, caso não fossem indemnizados, muito provavelmente conduziriam ao empobrecimento dos indivíduos.

A acrescentar a isto, a sua utilidade revelava-se pelo facto de as mesmas desempenharem, igualmente, um importante papel ao nível da regulação das atitudes comportamentais, na medida em que os seus membros, no intuito de zelarem pelos seus interesses e, em última instância, pelo bom funcionamento da sociedade, acabavam por se vigiar mutuamente de forma a promover «hábitos de ordem, economia e bons costumes» entre os diferentes membros[157]. Deste modo, facilmente se percebe o porquê de a cooperação voluntária entre os operários ser valorizada pelos discursos como um dos meios mais importantes de prevenção contra os riscos, como «o remédio contra todos os males» e, por consequência, o enaltecimento de que as mesmas eram alvo em distintos discursos – elas «impedem que a doença se transforme numa causa certa de miséria para o operário e para os seus e não os conduz a uma decadência da qual lhes seria extremamente difícil de sair» (*Adolphe Coste*, 1892: 103) ou, segundo outro autor, «de todas as instituições de previdência, não há nenhuma que deva ser mais encorajada e que seja de maior apreço do que as *associações de socorros mútuos*: sustentando-se unicamente no fruto das suas poupanças, elas garantem o operário contra os acidentes e as dificuldades da vida» (*Armand de Melun* 1849: 44).

Em termos concretos, no entanto, constatou-se que este tipo de instituições, apesar da superioridade anteriormente enunciada, se constituiu, essencialmente, como uma solução parcial e sectorial para a problemática dos riscos. Esta ideia sai reforçada a partir do momento em que tomamos em consideração os grupos-alvo captados pelas

---

deste tipo pode, ainda, contribuir para afastar o marido da sociedade de socorros mútuos. Não é correcto afirmar-se que ao cuidar e socorrer a mãe de família, nós cuidamos e socorremos toda a família?» (1866: 45).

[156] Segundo a legislação francesa reguladora das mesmas (1850; 1852), estas sociedades visavam «assegurar socorros temporários aos associados doentes, feridos e enfraquecidos, e a prover às despesas de funeral». Seguindo a lógica do pensamento deste período, estas sociedades não tinham qualquer cobertura contra as situações de desemprego dos associados, sendo facilmente perceptível o porquê de tal situação, ou seja, de acordo com uma circular de 1852 «admitir a indemnização do desemprego, não seria, somente, um princípio de ruína e de desmoralização, dado ela predispor ao encorajamento da preguiça e a dar um prémio à despreocupação; mas ela traria no seu seio o fruto de todas as greves e a esperança de todas as coalizões» (*apud Ameline de la Briselainne* (1866: 50). No fundo, para além dos fundamentos morais, a recusa na cobertura do risco de desemprego, sustentava-se, por um lado, em razões técnicas – dificuldade em aferir as causas do desemprego (reais ou fictícias), e, por outro, económicas, porquanto no caso de uma crise industrial o quantitativo de associados colocados numa situação de desemprego poderia conduzir à ruína da sociedade.

[157] Para uma análise da dupla função – promoção do bem-estar e vigilância – exercida por estas sociedades e outras similares surgidas a partir de finais do século XVIII, cf. *Michel Foucault* (1973-b).

mutualidades, i.e., para além de as mesmas, por norma, dificilmente aceitarem como membros os indivíduos associados a profissões perigosas, e sabendo, igualmente, das dificuldades – senão impossibilidades – apresentadas por um número significativo de operários ao nível da realização de qualquer tipo de poupança (por mínima que fosse), muito dificilmente os mesmos conseguiriam dispor de algumas economias extra a serem aplicadas nas cotizações. A isto deve ser acrescentado um outro condicionalismo: mesmo aqueles que poderiam dispor de ínfimas poupanças, não se sentiam, por vezes, atraídos para este tipo de instituições pelo facto de os esforços para a realização das mesmas não ser compensado pelos resultados obtidos. Sabendo que, em finais do século XIX, as mutualidades ofereciam uma pensão média anual de 100 fr., facilmente se percebe o anteriormente referido, pois, como refere *Pascal Vitali* «nestas condições muito poucos operários se impõem retenções e privações, dado afirmarem, com razão, que o resultado não vale o sacrifício pelo simples facto de ser desproporcional ao esforço» (1906: 17). Logo, a conclusão a retirar é a de que as sociedades de socorros mútuos, ao atraírem preferencialmente uma minoria de operários «privilegiados»[158], acabaram por não se constituir como uma solução para aqueles que mais dela necessitavam. A franja dos mais miseráveis, mantendo-se à parte destas instituições, continuou excluída de qualquer tipo de protecção face aos riscos quotidianos. Portanto, não negligenciando os intentos de controlo depositados pelas elites nas mutualidades[159], poder-se-á afirmar que as mesmas, até certo ponto, redundaram num falhanço, visto, «ao invés de ser um meio generalizado de regeneração do povo, o desenvolvimento da previdência voluntária [parecia querer indiciar um] aprofundar [d]o fosso entre os "bons" operários e os "maus pobres"» (*Robert Castel*, 1995: 375).

O quadro exposto, patenteando as dificuldades inerentes à condição operária quanto às possibilidades de uma parcela expressiva dos seus elementos constitutivos disporem de uma verba, por mínima que fosse, para se associarem às mutualidades, viria a servir de apoio aos argumentos em favor de uma intervenção pública nesta matéria. Referimo-nos aqui, não tanto às alegações que caminhavam no sentido de a

[158] Mas também estes não se encontravam livres de problemas, porque, para além das fraudes perpetradas por muitos patrões, as falências das empresas, a perca dos valores depositados em caso de abandono da empresa, acabavam por não propugnar a efectivação dos direitos dos associados; sobre este aspecto, cf. *Concépcion Arenal* (1897-b); *Pascal Vitali*, (1906); *Robert Castel* (1995).

[159] Dever-se-á acrescentar que, a partir de 1852, em consequência do aumento da suspeição política de que estas sociedades passaram a ser alvo, se aprofundou a vigilância administrativa, passando todas as sociedades não autorizadas a ser encaradas como instituições clandestinas (*Daniel Defert*, 1991).

intervenção pública se justificar pela razão de haver certas dimensões dos riscos onde o mercado se mostrava carente, ou seja, era função do Estado criar seguros para riscos não cobertos pelas empresas seguradoras privadas. Este tipo de argumentos, embora válidos, não tocavam o cerne da questão, porquanto, o aspecto primordial, não era tanto o facto de haver dimensões não cobertas, mas, sim a existência de indivíduos sem possibilidades económicas de aceder a qualquer tipo de seguro que minorasse a incerteza da sua experiência. Os condicionalismos referidos quanto ao seguro mutualista, quando transmutados para o mercado, transformavam-se, pura e simplesmente, em impossibilidades dado os elevado preços praticados pelas companhias de seguros privadas[160].

Comprovativo do referido é a asserção de *Proudhon* que, em 1872, na análise feita sobre esta matéria apresentava de uma forma lúcida os impedimentos com que os operários se deparavam quando pretendiam aumentar a sua segurança: «a caixa de poupança, a mutualidade, o seguro de vida, são instituições excelentes para aqueles que, gozando já de algumas comodidades, desejam aumentar as garantias das mesmas, no entanto, são infrutíferas ou, até mesmo, inacessíveis à classe pobre. A segurança é uma mercadoria que se paga como todas as outras, e como a tarifa dessa mercadoria diminui, não de acordo com a miséria do comprador, mas, de acordo com a importância do quantitativo que ela assegura, o seguro transforma-se num novo privilégio para o rico e uma ironia cruel para o pobre» (*apud Pascal Vitali*, 1906: 60). Na mesma linha encontrámos, igualmente, os discursos de: (i) *Jules Sigfried* onde é visível um elogio às Caixas de Seguros (surgidas em 1868, vidé infra) com base no argumento de as mesmas terem sido «[…] criadas para permitir ao operário contratar seguros de vida[161], o que não lhe era possível de fazer com as companhias particulares, dado o valor do prémio» (1877: 162; cf. *Ameline de la Briselainne*, 1866); (ii) *Émile Chevallier* para quem, o seguro de vida era «[…] uma instituição burguesa, não porque ele não pudesse abrir-se aos operários, mas, porque, é

[160] Paradoxalmente, encontrámos um discurso onde, contra todas as evidências, para além de outros argumentos, o autor justificava a sua oposição ao seguro obrigatório com base na alegação de os prémios existentes nos territórios onde esse sistema funcionava serem mais elevados do que os praticados por empresas francesas e belgas; sobre este aspecto, cf. *Victor Modeste* (1858: 571).

[161] Há aqui que fazer uma distinção, havia os seguros *em caso de vida*, onde a soma acordada deveria ser paga a partir de um de terminada idade, e os seguros *em caso de morte*, onde a soma era paga aquando da morte do segurado, ou ainda mistos. As instituições francesas criadas em 1868 só viriam a criar o segundo modelo.

unicamente praticado pelas classes abastadas, pois, em França, em 100.000 apólices a média é à volta de 15.000 fr.» (1889: 186)[162].

Consequentemente, face às as condições na experiência do operariado, por um lado, e à existência de milhões de indivíduos a descoberto de qualquer tipo de protecção, por outro, o Estado não podia continuar indiferente. Os partidários a favor de uma maior intervenção do Estado começaram, gradualmente, a fazer ouvir a sua voz. Com maior determinação a partir de 1848 não só em Inglaterra, mas também em França, foram aumentando o número daqueles para quem a resolução da questão social não poderia passar somente por via da intervenção da família, da caridade religiosa e/ou da beneficência privada[163]. Para além da grande maioria dos autores associados à ala socialista, pode-se referir como exemplo o economista e político *William Senior* (um dos arquitectos da reforma das poor law ocorrida em 1834), para quem o governo deveria fazer tudo o que se encontrasse ao seu alcance para promover o bem-estar do seu povo. Assim sendo, poder-se-á afirmar que a linha argumentativa defensora das vantagens sociais e económicas associadas aos seguros, viria a influenciar positivamente a acção estatal, acção essa que, por sua vez, ao facilitar (ainda que, lentamente) a divulgação dos seguros enquanto instrumento mediador dos riscos, acabou por propugnar o «deslocamento» da protecção face aos riscos existenciais da órbita da família/redes de proximidade para a do Estado[164],

[162] Em reforço do enunciado, pode assinalar-se que, em 1896, os operários assegurados pelas 11 companhias privadas existentes não ultrapassavam a cifra dos 800.000 (*Ernest Tarbouriech*, 1896). Ao facto da impossibilidade, por questões económicas, ou do pouco interesse, devido a circunstâncias culturais, deve acrescentar-se, também, que para as próprias companhias este não se apresentava como um mercado muito apetecível: «se para um trabalhador, o pagamento de um prémio de acidente a uma companhia de seguros, não se consubstanciava como uma ideia óbvia, também, para as companhias, a procura deste tipo de prémios, não emergia, igualmente, como uma ideia óbvia, especialmente se considerarmos a insegurança extrema do emprego proletário» (*Daniel Defert* 1991: 221).

[163] É lógico que a voz dos liberais continuou a fazer-se ouvir durante muito tempo e a criticar este tipo de discursos, sendo comprovativo do seu ponto vista a opinião de um dos seus mais reputados membros, *Leroy-Beaulieu*, para quem a questão social não era um verdadeiro problema, mas, essencialmente, a manifestação dos interesses específicos de um determinada classe: «a questão social, não é mais do que a aspiração imensa que os operários contemporâneos possuem para acederem a uma situação melhor, mais segura, mais respeitada» (*apud Louis Garriguet*, 1909: 13).

[164] *Robert Castel* consegue exprimir esta ideia de um modo clarividente, quando afirma que o seguro «não busca apenas uma certa segurança material. Inscreve o beneficiário numa ordem de direito. Tal inscrição pertence a um registo completamente distinto daquele promovido pelas protecções próximas da assistência e das tutelas das estratégias de protecção. Para estas, somente a pertença a quadros territoriais ou a relações de tipo clientelista pode dar a segurança: a participação em solidariedades de proximidade, a fidelidade a uma empresa, a um patrão, propiciam as melhores oportunidades para superar as incertezas da existência operária. O seguro, em contrapartida, "desloca" as protecções ao mesmo tempo em que as despersonaliza. Permite romper a associação secular protecção-dependência personalizada. Inversamente, instaura uma *associação inédita da segurança e da mobilidade*. O nomadismo que fazia do vagabundo a figura negativa da liberdade é vencido ao mesmo tempo que a insegurança» (1995: 408; cf. 2000).

externalização essa que, em última análise, pode ser apreendida como um ponto de partida para, um ulterior, salto qualitativo ao nível da concepção das políticas sociais.

4.1.2 – Os Primeiros Intentos Públicos de Cobertura de Riscos por via dos Seguros

A vontade do Estado intervir na promoção da segurança dos indivíduos por via da instituição de seguros, foi-se tornando paulatinamente mais manifesta. Destarte, no concernente aos riscos associados à velhice, apesar de os funcionários do Estado (Ministérios do Interior, Agricultura e Comércio, da Instrução Pública e dos Cultos) e, com uma situação específica, os militares do Ministério da Marinha[165] já possuírem caixas de reforma desde 1806, seria em 1850 que, na França, viria a ser instituída a *Caisse des Retraites pour la Vieillesse*[166]. Com o intuito de expandir, entre os operários, a ideia de previdência face à velhice, esta instituição passou a admitir segurados individuais e colectivos que, contribuindo (segundo uma lógica de poupança capitalizável)[167] com cotizações voluntárias a partir de 1 fr., teriam direito (a partir dos 60 anos, ou antes nos casos de incapacidade absoluta para o trabalho) a receber uma pensão que poderia ascender a um valor máximo de 1200 fr..

Alguns anos mais tarde, mais precisamente em 1868, viriam, também, a ser criadas por sua iniciativa duas *Caixas Públicas de Seguros* direccionadas para os riscos de acidente e de morte. Para além dos seguros individuais, estas instituições permitiam, igualmente, a contratação de seguros colectivos por parte das sociedades de socorros mútuos, das companhias dos caminhos-de-ferro e dos estabelecimentos industriais a favor dos seus membros[168]. Tendo presente o já referido relativamente à fraca implementação dos seguros de vida em terras francesas (mormente na província, onde praticamente inexistiam)[169], com a criação destas instituições visou-se,

[165] No caso concreto da Caixa de Inválidos da Marinha, a criação da mesma data de uma ordenança real de 1673.
[166] A partir de 1886 passou a denominar-se *Caisse Nationale de Retraite pour la Vieillesse*.
[167] Os fundos provenientes das cotizações seriam depositados na *Caixa de Depósitos e Consignações* e, posteriormente, transmutados em rendas do Estado.
[168] No concernente aos benefícios, os assegurados que, no decorrer de trabalhos agrícolas ou industriais (só estes é que se podiam assegurar), sofressem acidentes que os incapacitassem permanentemente para o trabalho (só os acidentes deste tipo, porque, a mesma, não cobria as incapacidades temporárias), tinham direito a uma pensão vitalícia (variável consoante o prémio e a idade, mas, de qualquer forma, de valor pouco significativo) e, no caso de morte na sequência do acidente, seriam garantidos socorros à viúva e às crianças menores ou, na falta destes, aos pais sexagenários do assegurado. No segundo caso, se à data da morte do assegurado, este já tivesse contratado o seguro à mais de dois anos, os seus herdeiros teriam direito a uma soma determinada de acordo com os prémios pagos. Será importante referir que, com o intuito de não fazer concorrência aos operadores privados, a soma assegurada não poderia ultrapassar os 3.000 fr..
[169] Esta situação encontrava-se intimamente conectada com o referido no capítulo anterior relativamente ao percurso histórico dos seguros de vida, ou seja, a ideia dos seguros de vida como

essencialmente, facilitar o acesso dos operários a este tipo de seguros, ou seja, dar cobertura a um número significativo de indivíduos excluídos das companhias de seguros existentes no mercado dado os prémios praticados serem praticamente incomportáveis para as suas bolças (*Jules Siegfried*, 1877; *Émile Chevallier*, 1889).

Apesar das boas intenções, as medidas intentadas pelo governo sob a égide de Napoleão III, podendo ser apreendidas «no quadro da problemática de encorajamento da previdência» (*François Ewald*, 1986), não foram muito animadoras quanto aos resultados práticos obtidos. Podendo-se mesmo afirmar que, de acordo com alguns dos discursos analisados, as primeiras instituições públicas francesas de seguros, até certo ponto, redundaram num verdadeiro fracasso.

Quanto à Caixa de Reforma, embora os objectivos estivessem, de acordo com o redactor da lei, claramente definidos à partida: «ao percorrerem os artigos, aperceber-se-ão da filosofia que emana desta lei; o pensamento primeiro é o de: oferecer ao pobre, ao operário, ao trabalhador, os meios para que eles possam, da forma mais fácil e útil, aplicar as suas poupanças, de modo a assegurarem no fim da sua vida uma existência certa» (*Benoit D'Azy*, *apud Raoul Jay*, 1895: 85). No entanto, em termos práticos, o seu papel enquanto instituição de segurança operária vir-se-ia a revelar problemático. Assim, para *Michel Laombe et all* a instituição criada em 1850 não viria a lograr o seu objectivo primário: «o fim filantrópico da caixa de reformas não foi atingido: enquanto instrumento de poupança e de seguro ela continua a ser desconhecida ou desprezada pela classe operária (1900: 971; cf. *Pascal Vitali*, 1906). Devido à fraca representatividade dos operários entre os cotizados[170], a instituição

---

sendo algo moralmente aceitável ao ser uma ideia tardia, viria a influenciar negativamente a implementação deste tipo de seguro em França. Um exemplo da oposição durante muito tempo existente entre a previdência enquanto símbolo da responsabilidade do indivíduo ante o seu futuro, por um lado, e o seguro como indicador da despreocupação em relação a esse mesmo futuro, por outro, é-nos fornecido pelo modo como a criação, em 1865, da companhia de seguros privada «*La Sécurité Générale*» foi recebida na esfera pública. Contra a mesma foram esgrimidos argumentos similares aos por nós detectados relativamente à caridade legal, i.e., iria «aumentar a negligência dos operários», «adormecer a vigilância dos patrões», «seria um prémio para a despreocupação e a preguiça». No entanto, estes preconceitos iniciais foram-se desvanecendo, pois, como afirmava *Ameline de la Briselainne* «não é de crer que se arrisque a vida e sofrimentos prolongados, para ganhar uma soma miserável» (1866: 217), i.e., a indemnização pecuniária pelos danos não compensaria o sofrimento imposto pelos mesmos. Para uma análise do modo como as companhias privadas, em especial a *Sécurité Générale*, encararam negativamente a intervenção estatal em matéria de acidentes no sentido de a mesma se consubstanciar como uma acção competitiva face ao seu próprio mercado, cf. *Daniel Defert* (1991).

[170] Indicativos desta situação são os dados fornecidos por *Pascal Vitali* (1906) relativamente ao ano de 1872: entre os 48187 clientes da instituição havia: 25355 cantoneiros, 2810 funcionários públicos, 791 guardas florestais e 17916 operários, mas, entre estes, 11554 pertenciam à administração do tabaco, restando por isso 6362 clientes operários. Se somarmos as contas dos cantoneiros, funcionários públicos, guardas florestais e operários das empresas do tabaco – todos eles constrangidos por lei a

acabaria por beneficiar, essencialmente, aqueles que, detendo algumas suas posses ou empregos mais estáveis e melhor remunerados, tinham possibilidade de dispor de uma fracção da sua poupança e/ou rendimentos para investir na caixa de reforma[171], designadamente os «funcionários das grandes administrações públicas e privadas». Daí a asserção de *Pascal Vitali* (1906), segundo a qual esta instituição viria a servir, essencialmente, para as «especulações dos capitalistas».

Ao buscarmos uma explicação para este insucesso, pensamos que a diminuta adesão dos operários pode ser justificada, em primeiro lugar, pelo facto de a mesma ter permanecido facultativa; logo aquando da discussão sobre este diploma, várias foram as vozes a favor da retenção obrigatória sobre os salários, nomeadamente a do deputado *Lestiboudus* para quem a opção pessoal consubstanciava um possível condicionalismo ao alcance dos objectivos propostos: «parece-me perfeitamente claro que, a reforma não obrigatória, a reforma facultativa não será alcançada e, consequentemente, o projecto da Comissão é insuficiente. Assim, os males consideráveis para os quais buscais remédio continuarão a subsistir» (*apud Raoul Jay*, 1895: 86)[172]. Em segundo lugar, pelo facto de as reformas se mostrarem pouco atractivas devido à esperança média de vida que os mesmos possuíam[173], ou seja, as diminutas probabilidades de os indivíduos atingirem a idade da reforma transmutavam o usufruto da mesma num risco extremamente aleatório. Por último, consequência do anteriormente referido, a opção por outras instituições de previdência existentes revelava-se, à partida, mais adequada para fazer face às incertezas quotidianas dos operários. Isto é, apesar de as cotizações para a Caixa de Reforma asseguraram uma

descontarem para a sua reforma, constata-se que, dos 48187 clientes existentes, por um lado, 37700 (78,2%) descontavam por imposição da autoridade pública e, por outro, os operários cotizados por livre iniciativa não representavam mais do que 13,2%, representatividade essa que, passados 21 anos, viria a decrescer cifrando-se, então, em 10,3%; para uma opinião similar, cf. *Raoul Jay* (1895); *Concépcion Arenal* (1897-b). Representativo de um ponto de vista distinto, é o discurso de *Leroy-Beaulieu* (1889). Buscando demonstrar a superioridade desta instituição comparativamente aos seguros obrigatórios instituídos na Alemanha, refere, por um lado, o aumento contínuo dos novos aderentes em finais dos anos 80 e, por outro, o reforço da representatividade dos depositantes mais jovens que, em 1898 representaram 46,7% dos depositantes directos. Quanto a este último aspecto, esqueceu-se, no entanto, de referir, como bem o demonstra *Pascal Vitali* (1906), que a quase totalidade desses depositantes eram fruto de uma estratégia de investimento utilizada pelas classes mais abastadas para fazer render as suas economias.

[171] Pouco tempo decorrido após a instituição da caixa, *Alphonse Grűn* (1851) sinalizou esta dimensão, apontando como um dos possíveis condicionalismos à expansão da mesma as dificuldades que as famílias operárias teriam, por razões económicas, em manter uma cotização regular ao longo do tempo.

[172] Para outros exemplos a favor da obrigatoriedade dos descontos para a caixa de reforma, cf. *Émile de Girardin* (1850).

[173] Para valores comparativos entre diferentes grupos de indivíduos, cf. *Victor Modeste* (1858); *Pascal Vitali* (1906).

«cobertura» contra os riscos da velhice, ao assumirem a forma de um investimento a «fundo perdido», de nada lhes serviam para fazer face a um infortúnio que poderia surgir de um momento para o outro. Logo, ao terem de escolher entre a «cobertura» de riscos permanentes de «curto prazo» (desemprego, doença, acidentes) e de incertos de «longo prazo (alcance da idade da reforma), a opção recaía preferencialmente sobre os primeiros o que, em última instância, significava dar primazia, quando havia essa possibilidade, à Caixa de Poupança ou às Sociedades de Socorros Mútuos, visto estas instituições permitirem o levantamento das economias depositadas ou a prestação de socorros quando necessário (*Émile Chevallier*, 1889; *Concépcion Arenal*, 1897-b)[174].

Por sua vez, no respeitante às instituições criadas em 1868, segundo *Émile Chevallier* (1889), devido não só, mas também à pouca divulgação efectuada pelo Estado, passados 21 anos a existência das mesmas permanecia quase ignorada entre as classes operárias; em reforço deste ponto de vista, pode referir-se que, em 1880 (12 anos após a aprovação da lei), num congresso de operários que teve lugar em Lille, os congressistas, evidenciando um desconhecimento completo da lei existente, solicitaram aos políticos a necessidade de ser concebida uma lei cujo fim fosse o de assegurar os operários em caso de acidentes de trabalho (*Concépcion Arenal*, 1897-b)[175] e, nesse mesmo ano, sendo o número de operários franceses superior a 3 milhões, somente 1812 detinham um contrato de seguro com esta instituição (*François Ewald*, 1986).

O fracasso, apesar de se poder consubstanciar como um argumento a favor da implementação dos seguros obrigatórios[176], acabou, em última instância, por servir de apoio (pelo menos durante algum tempo) aos argumentos dos apologistas da não intervenção estatal nestas matérias: «os seguros facultativos implementados pelo Estado são condenados pelos seus resultados. [Logo,] o futuro passará pelas

[174] Este irá ser um argumento recorrentemente utilizado – inclusive pelos deputados da ala socialista – aquando do debate relativo à implementação das reformas/seguros compulsivos. Explicitando, os opositores desse sistema irão argumentar que, ao impor o desconto obrigatório para as reformas, o Estado condicionava a liberdade dos indivíduos quanto ao destino a dar às suas poupanças, diminuindo, por consequência, as possibilidades várias à sua disposição para melhorar a sua condição na experiência; para vários exemplos deste ponto de vista, cf. *Pascal Vitali* (1906).

[175] Relativamente à caixa de reformas, em inícios do século XX a situação não se tinha modificado muito, continuando a adesão dos operários a não ser muito significativa (*Vitali Pascal*, 1906).

[176] Um dos poucos exemplos de uma argumentação deste tipo, encontrámo-lo em *Raoul Jay* que, após a análise do funcionamento da instituição, conclui: «não nos parece, após a apresentação dos dados por nós tomados em consideração, que uma caixa unicamente suportada pelos depósitos facultativos dos patrões e dos operários, seja uma solução suficientemente geral e próxima do problema da segurança operária contra a velhice» (1895: 107).

associações livres, sob o controlo legislativo e administrativo do Estado» (*Michel Laombe et all*, 1900: 971). Se ao nível do princípio da intervenção estatal se pode falar numa relativa abertura, no concernente às condições dessa mesma intervenção – principalmente no respeitante à questão da obrigação – a questão continuou a revelar-se bastante problemática. A ideia de o Estado impor obrigatoriamente os seguros e/ou de ser ele próprio a implementar essa rede de seguros continuou, durante muito tempo, a ser de difícil aceitação. Estes até poderiam e deveriam ser expandidos, mas tendo por base a vontade dos próprios indivíduos em assegurarem-se. Consequentemente, os promotores da reforma legislativa levada a acabo, em 1886, relativamente à caixa de reforma, continuando a cair no mesmo erro dos seus predecessores, mantiveram a recusa da obrigatoriedade, defendo que, para alcançar os objectivos iniciais, bastaria melhorar a divulgação da mesma e facilitar o acesso à instituição (*Raoul Jay*, 1895).

Neste sentido, para além dos elevados encargos associados à intervenção estatal, nos discursos por nós analisados encontrámos um miríade de outros argumentos a favor da não implementação compulsiva dos seguros. Por outras palavras, a linha argumentativa caminhava no sentido de um apoio em crescendo aos seguros, em complemento de outros esquemas previdenciais pessoais, mas, claramente um apoio no sentido do seguro facultativo. Em suma, apesar dos intentos subjacentes às leis implementadas pelo Estado não terem sido alcançados, a possível estratégia para resolver essa situação continuou a ser rejeitada, i.e., face ao fracasso adstrito ao reforço da ideia da necessidade de os indivíduos se assegurarem face à incerteza, seria lógico que a mesma passasse a ser imposta pelo Estado, no entanto, a oposição quanto ao facto de os operários serem constrangidos legalmente a assegurar-se continuou a ser uma realidade. No fundo, o referido, evidencia a terrífica situação com que os liberais se deparavam, i.e., «eles não queriam, eles não podiam recorrer ao constrangimento, dado isso significar, segundo o seu ponto de vista, o fim da política de previdência, ou seja, a sua desqualificação, no entanto estavam perfeitamente conscientes de que os partidários do constrangimento tinham, na prática, razão, pois, o sucesso da instituição passava pela obrigação» (*François Ewald*, 1986: 211). Tomemos, então, em consideração esta perspectiva.

Embora abordando questões distintas, são possíveis de ser vislumbradas similitudes entre os argumentos esgrimidos contra a caridade legal e os direccionados contra a implementação do seguro obrigatório. Se no primeiro caso, a oposição era

clara quanto à assumpção de um compromisso legal por parte do Estado em relação à Assistência, o protesto vai ser, igualmente, veemente quando se tratava de o Estado se constituir como impulsionador primo do que, mais tarde, viria a ser denominado de Segurança Social ou, como era mais usual na época, – «seguranças sociais», ou se assim o preferirmos, de o Estado, responsabilizando-se, obrigar os operários a protegerem-se contra os riscos de insegurança social que a sua condição de assalariado pressupunha. Tal como anteriormente, também, relativamente a esta questão os discursos não eram apologistas de uma passividade estatal pura e simples, no entanto, o seu papel era claramente definido e expressamente limitado. Quando muito, ele poderia constituir-se como fomentador e, em menor grau, regulador das iniciativas privadas (*Armand de Melun*, 1850), ou, indo um pouco mais longe, contribuir para a propagação do sentimento de previdência entre as «camadas populares». Como? Tornando mais visíveis – por via da publicitação – as instituições de previdência existentes, concebendo legislação que, aprofundando as garantias de funcionamento dessas instituições, aumentasse a confiança dos indivíduos nas mesmas ou, ainda, criando ele próprio, paralelamente à iniciativa privada, alguns serviços públicos de seguros em áreas muito específicas (*Émile Chevallier*, 1889, 1900-b; *Michel Lacombe*, 1900-a). Mas, para além de, em relação ao último ponto, nem todos os discursos serem consensuais[177], o que interessa realçar é o facto de, para a maioria dos discursos, tudo o que ultrapassasse estas funções, deixava de merecer a aprovação, passando a ser considerado como não dizendo respeito à esfera da intervenção estatal.

Um dos argumentos mais recorrentes, era a recusa imediata de qualquer proposta de intervenção da esfera pública pelo simples facto de a mesma indiciar sinais da ideologia socialista. Assim, a oposição à poupança e/ou aos seguros compulsivos poderia, desde logo, ser justificada por razões ideológicas pela «aversão ao socialismo de Estado» (*Émile Chevallier*, 1989), por indiciar «um excesso das leis alemãs» (*Ludwig Bamberger*, 1900), por «provir da tirania socialista» (*Alfred Thomereau*, 1901) ou, ainda, porque o resultado último da implementação desse tipo

[177] Como exemplo de um posicionamento situado nas antípodas de qualquer intervenção estatal nesta matéria, podemos referir a seguinte asserção de *Leroy-Beaulieu* onde, criticamente, o autor se opõe a todos aqueles que clamavam por uma maior intervenção pública ao nível dos seguros: «a fixação pela lei das horas e dos modos de trabalho, parece, ainda, para muitas pessoas, uma intervenção governamental insuficiente a favor dos operários. A tutela do Estado deveria ir, dizem-nos, muito mais longe. Devia-se proteger o operário contra todos os riscos que podem ameaçá-lo a ele e à sua família arrastando-os para a indigência» (1889: 363).

de práticas seria o «socialismo comunista mais puro» (*Michel Lacombe et all*, 1900); logo, não se deveriam «seguir os exemplos da Alemanha, nem de local algum, quando não forem modelos» (*Concépcion Arenal*, 1897-b). Para além de revelar as clivagens franco-alemãs, o receio de vir a ser apelidado de socialista pelos correligionários, ao ser uma constante nos discursos analisados, conduzia os autores a imporem-se uma clarificação do seu posicionamento aquando da apresentação de algumas propostas consideradas um pouco mais ousadas, pois, nada seria mais desagradável do que ser confundido com os partidários da ala socialista. Consequentemente, todos os intentos de impor aos indivíduos um comportamento preventivo face ao acaso, eram assombrados pelo espectro de um Estado absorvente que, encetando uma acção invasora, coerciva e excessiva, procurava estender a sua autoridade sobre a sociedade (*Ameline de la Briselainne*, 1866; *Michel Lacombe*, 1900-a).

Seguindo esta lógica, a previdência compulsiva era rejeitada, porque, o Estado ao agir dessa forma estava a substituir-se ao próprio indivíduo, ferindo, em consequência, o livre arbítrio do ser humano[178]. Nada havia de mais sagrado do que a liberdade e a independência pessoais, portanto, cada um deveria poder usufruir dos seus bens como melhor lhe aprouvesse. Curiosamente, toda a explanação por nós plasmada patenteia a predominância (ao longo de grande parte da centúria de oitocentos) de uma estrutura discursiva (i) permeada pelo reconhecimento de a imprudência dos operários face ao futuro consubstanciar uma das causas primas do seu empobrecimento e onde, por consequência, (ii) é exaltada a necessidade de buscar por todos os meios – de governação – incutir nos mesmos valores morais e sentimentos de previdência. No entanto, o despoletar dos mesmos, embora pudesse ser sugerido/fomentado, teria de ter por móbil a vontade do próprio, pois, era «insensato querer fazer a felicidade das populações independentemente delas» (*Ameline de la Briselainne*, 1866: 226). Todos os estímulos racionais poderiam e

[178] Como exemplo deste tipo de argumentação, podemos referir o relatório redigido em 1850 por *Adolphe Thiers*, em nome da Comissão de Assistência Pública, onde a rejeição da Comissão no respeitante à obrigatoriedade das retenções sobre os salários tendo em vista a constituição de uma pensão de reforma, encontrava justificação no facto de a mesma desrespeitar «as liberdades dos indivíduos». Buscando rebater os argumentos utilizados, *Émile de Girardin* exprimia-se ironicamente nos seguintes termos: «a primeira consequência a retirar desse argumento apresentado por vós de modo tão formal, é a de que actualmente o estado ofende a liberdade de todos os seus funcionários e de todos aqueles que emprega, em número de 67.000, dado aplicar a retenção obrigatória; [...] a segunda consequência, é a de que nós devemos abolir as pensões de reforma por respeito à liberdade dos indivíduos; a terceira consequência é a de que os depósitos de mendicidade, que vós vos propuseste a multiplicar, são uma ofensa menos grave à liberdade do que a retenção obrigatória e o "*princípio egoísta da renda vitalícia*"» (1850: 55-56).

deveriam ser utilizados, mas, partindo do pressuposto de que as virtudes não podiam ser impostas por decreto, esta era uma obra morosa a que sociedade deveria dedicar-se por forma a inculca-las nos espíritos até ao momento em que, dispensando a sua acção, se transformassem num costume. Era a este nível que residia a riqueza do seguro voluntário, ou seja, no reconhecimento do mérito de um esforço, sacrifício voluntários, na medida em que, só quando sustentados no carácter voluntarioso é que a poupança e o seguro revelavam os valores morais inerentes aos mesmos Contrariamente aos seguros obrigatórios constituídos na sua essência por uniões forçadas, os facultativos eram «um sinal de solidariedade entre os indivíduos segurados» (*Victor Modeste*, 1858; *Leroy-Beaulieu*, 1889; *Michel Lacombe et all*, 1900). Se, como de facto se constatava na maioria dos casos, os objectivos não fossem alcançados, teria de se ter paciência e continuar a tentar, estando ciente que esse era um dos inconvenientes da liberdade.

Se a opção pessoal revelava as dimensões positivas do seguro, o constrangimento desvelava a face de Janus desse mediador da segurança dos indivíduos. O Estado ao tornar os seguros obrigatórios estava, no fundo, a substituir-se à acção dos indivíduos e, ao enveredar por essa via, mais não fazia do que reconhecer a incapacidade, inaptidão dos operários para, por si próprios, assegurarem o seu futuro e o dos seus familiares. Esta era uma questão que, como tivemos oportunidade de ver, não colidia com o ponto de vista expresso nos discursos, no entanto, os autores dos mesmos, apesar de reconhecerem tacitamente a imprevidência dos operários, criticavam o seu reconhecimento formal, com base no argumento de o mesmo humilhar e rebaixar os indivíduos[179]. Mas, mais grave do que isso, era a degradação moral resultante dessa imposição, porquanto ao enfraquecer as «energias e a inteligência», o espírito de família[180], acabaria por conduzir à «extinção gradual das qualidades morais» adstritas à poupança e ao seguro. A acção pública, em última instância, iria «[…] favorecer a negligência e a incúria, desencorajar o trabalho, a

[179] Este ponto de vista encontra-se presente na seguinte asserção de *Alfred de Courcy*: «dizem-nos, os operários são imprevidentes e pouco esclarecidos. Honestamente, isso não justifica que os advogados fervorosos dos operários se socorram dessa inferioridade para exigir que a lei os tome sob a sua tutela como se fossem menores ou incapazes» (1888: 179). No entanto, nem todos comungavam desta opinião, podendo-se referir como exemplo a ironia de *Ernest Tarbouriech* que, comentando estes posicionamentos, considerava «[…] muito peculiar o raciocínio que condena o operário a sofrer, a morrer sem socorros, em nome da sua dignidade de homem livre» (1896: 112).

[180] Relativamente ao sentimento de solidariedade familiar, para alguns autores, uma das consequências nefastas do seguro obrigatório prendia-se com o facto de ele conduzir a uma forma de previdência egoísta, visto, o chefe de família ao ser obrigado a consumir todas as suas poupanças no seguro, ficar sem recurso algum para, um dia, poder legar aos seus descendentes.

sobriedade, a economia, extinguir a emulação, suprimir a previdência, enfim, destruir a dignidade intelectual e moral do homem ao lhe retirar a iniciativa e a responsabilidade» (*Michel Lacombe et all*, 1900: 956; cf. *Victor Modeste*, 1858; *Leroy-Beaulieu*, 1889; *Concépcion Arenal*, 1897-b; *Michel Lacombe*, 1900-a). Em suma, a rejeição da dimensão coerciva dos seguros encontrava a sua razão de ser no facto de a mesma colocar em causa algo considerado sagrado pelos fautores dos discursos analisados, i.e., o «princípio da responsabilidade individual».

Por último, mas não menos importante, a todos estes argumentos contra o seguro compulsivo, vinham juntar-se outros de natureza técnica e económica. Técnica, no sentido de se questionarem sobre se o Estado, ao assumir essa responsabilidade, teria capacidades para organizar um empreendimento de tal envergadura, bem como para averiguar as fraudes realizadas pelos assegurados. Desconfiando de tais possibilidades, advogavam serem as empresas privadas as que se encontravam melhor apetrechadas para realizar essa tarefa, podendo, por isso, substituir-se, com vantagem, ao Estado. Dificuldades económicas, por sua vez, numa tríplice vertente. Para o Estado, pelo volume financeiro necessário à implementação de um sistema dessa natureza, volume esse, considerado incomportável para os cofres públicos; para as empresas, especialmente, para as de menor dimensão que, por via do aumento dos gastos com os seguros e/ou pensões, viam diminuir a sua capacidade concorrencial face às suas congéneres estrangeiras ou, em casos mais extremos, viam-se impossibilitadas de laborar dada a incapacidade para acarretar com os custos; por fim, dificuldades económicas para os operários, porque, as cotizações obrigatórias, para além de condicionarem a vontade do operário quanto ao destino a dar aos seus rendimentos, traduzir-se-iam num encargo demasiado pesado que acabaria por o subjugar (*Armand de Melun*, 1849; *Concépcion Arenal*, 1897-b)[181]. Buscando uma síntese da perspectiva explanada, poder-se-á afirmar, para além do referido, que tão grandes resistências ao seguro obrigatório encontraram, em suma, a sua razão de ser no facto de «o tipo de protecção que promove é inédito e interessa a outras populações além dos assistidos tradicionalmente» (*Robert Castel*, 1995: 373).

[181] Para outros exemplos de argumentos contra os seguros obrigatórios, cf. *Ernest Tarbouriech* (1896).

4.2 – Avanços da Responsabilização Pública Face às Incertezas Quotidianas

Face aos resultados práticos obtidos (tanto pelas iniciativas privadas como públicas) e perante a relutância em aceitar outras estratégias que não o seguro de livre iniciativa, poder-se-ia pensar que pouco haveria a fazer para resolver a questão da incerteza quotidiana de uma massa de vulneráveis em geral e dos operários em específico. No entanto, nem todos se resignaram perante esta situação e, apesar do predomínio dos partidários dos seguros facultativos ser uma realidade, a importância de todo um conjunto de pontos de vista distintos revela-se a partir do momento em que constatamos que os mesmos foram lançando as sementes necessárias à ulterior responsabilização colectiva pelos riscos sociais mediadores da questão social. Lentamente, começaram, então, a emergir interpretações não-liberais da questão social e do modo como a mesma poderia ser trabalhada por via dos seguros, interpretações essas, fundamentais para a – lenta – consubstanciação da perspectiva defensora da «tecnologia dos seguros» como a via mais adequada para resolução «social dos problemas derivados da indústria capitalista, particularmente da pobreza e da insegurança da classe trabalhadora» (*Mitchell Dean*, 1999: 140; *François Ewald*, 1991: 207).

A esfera pública enquanto espaço de coabitação de liberdades individuais começou a ser questionada pela corrente solidarista, defensora da supremacia da sociedade e de um comprometimento de todos para com o sofrimento dos outros[182], visto as nossas acções quotidianas poderem ter contribuído – directa ou indirectamente – para a existência do mesmo. Podendo-se deste modo afirmar que o solidarismo, ao propugnar a consciencialização de uma parte da elite, conduziu a que «a tese da "responsabilidade pessoal" do pobre, não obstante a sua não elisão, fosse complementada por uma "interpretação social" e uma vontade de resposta colectiva»

[182] De um modo arrojado, para *Léon Bourgeois* o indivíduo ao nascer ia usufruir de toda a riqueza e conhecimentos acumulados ao longo dos tempos por diversas gerações. Logo, partindo do pressuposto de que esses usufrutos se traduziam em vantagens sociais para o próprio indivíduo, o mesmo encontrava-se desde o seu nascimento vinculado a um quase-contrato (ou contrato não explicito) que exigia da sua parte um comprometimento para com todos os seus concidadãos. Isto é, como contrapartida das vantagens usufruídas, o indivíduo possuía uma «divida social», tendo, por isso, de aceitar uma parte dos encargos sociais. Mais ainda, a divida de cada um em relação aos outros, não era somente uma dívida de carácter moral, pelo contrário, impunha-lhe obrigações efectivas que podiam ser sancionadas.

(*André Gueslin*, 1991: 531) e, desta forma, acabou por perpetrar a objectivação da solidariedade. Logo, a liberdade individual não poderia servir de justificação para a não-intervenção, a indiferença, devendo por isso o Estado não só, mas também agir sempre que por via da sua acção impedisse a pauperização e, consequente, degradação dos indivíduos, pois, «o dever mais nobre do Estado é o de garantir a vida e a saúde dos trabalhadores. Se os industriais se recusam a tomar as medidas julgadas necessárias, ele deve constringi-los por todos os meios possíveis» (*Ernest Tarbouriech*, 1896: 349-350). O Estado, enquanto expressão da vontade colectiva, deveria, no fundo, ser o depositário desse mesmo interesse, pois, ele não era mais somente «potência soberana, poder de constrangimento; ele torna-se segurança mútua, passando as relações sociais a moldar-se sobre a mutualidade» (*François Ewald*, 1986: 344).

No caso dos seguros, começou a ganhar espaço um novo ponto de vista segundo o qual o Estado – enquanto expressão mais lata da solidariedade – passava a deter a obrigação de intervir, em nome do interesse público, quando os interesses individuais não eram suficientes para garantir a protecção dos cidadãos, ou seja, após tantas tentativas e falhanços, era necessário reconhecer que a liberdade em matéria de seguros era prejudicial ao operário. Destarte, dado a acção patronal espontânea, as acções filantrópicas, o esforço dos próprios interessados e as diversas iniciativas estatais de promoção de seguros facultativos, terem servido, essencialmente, para demonstrar a sua incapacidade em matéria de captação de novos indivíduos, haveria que intentar novas estratégias, estratégias essas, que deveriam passar pelo seguro obrigatório enquanto meio mais adequado de realizar o ideal de solidariedade social – «todos por um».

Um indicativo do progresso dos pontos de vista quanto a esta matéria, é-nos fornecido por via dos projectos de lei que, a partir de 1879, começam a surgir no parlamento francês em defesa dos seguros obrigatórios (*Ernest Tarbouriech*, 1896; *Michel Lacombe et all*, 1900; *Pascal Vitali*, 1906). Apesar de inicialmente o apoio recebido ter sido minoritário, gradualmente, foi aumentando o número dos partidários desta ideia até que, em inícios dos anos 90, os mesmos acabariam por obter algum sucesso. Rebatendo a perspectiva enunciada supra, advogavam a necessidade de imposição compulsiva dos seguros. Esta justificava-se, desde logo, segundo *Otto von Bismarck*, pelo facto de o mercado ser perpassado por interesses divergentes, i.e., os objectivos das companhias privadas a operarem no mercado, direccionando-se para a

obtenção máxima dos lucros, entravam em colisão com os dos operários «desejosos» de contrair uma apólice, logo, enquanto entidade independente, o Estado era o único com possibilidades e poder para assegurar a defesa dos interesses dos indivíduos.

Quanto ao argumento da degradação moral e da desresponsabilização face ao futuro resultantes dessa imposição, o mesmo começou a ser rebatido com dados concretos. O exemplo dos funcionários públicos, bem como o dos trabalhadores de algumas profissões específicas[183], comprovavam de um modo clarividente precisamente o contrário, na medida em que, apesar de assegurados compulsivamente, não evidenciavam uma probidade moral menor comparativamente a outros profissionais, nem viram a sua dignidade diminuída por essa razão. Mais, ainda, a intervenção estatal ao actuar desta forma, contrariamente ao preconizado, para além de não produzir consequências nefastas, preveniu a emergência futura de situações que, sem a sua acção, muito provavelmente aumentariam o quadro de pobreza existente: «o Estado que os emprega, impôs-lhes não somente a previdência, mas também a solidariedade; ele fez-se banqueiro das suas poupanças compulsivas; ele assegura o pão da sua velhice; ele partilha entre os sobreviventes o pecúlio deixado pelos mortos. Esta é a utilidade do mecanismo engenhoso da Caixa de Reformas: ele não permite que a um servidor público, depois de ter consagrado a sua vida ao Estado, possa faltar o pão durante os seus velhos dias» (*Edmond About* 1865: 111).

Como tivemos oportunidade de ver, uma outra crítica interligava-se com os constrangimentos económicos impostos pelos seguros compulsivos, tanto aos operários como aos patrões. No primeiro caso, o que à partida poderia parecer uma subjugação excessiva do operário, por via da porção do salário destinada ao seguro, de acordo com os defensores da nova perspectiva, não encontrava justificação na experiência, porquanto, apesar de num primeiro momento os salários diminuírem, eles viriam novamente a aumentar por intermédio do normal funcionamento das leis do mercado. No concernente ao que os seus opositores consideravam ser um constrangimento ao livre arbítrio, a intervenção pública poderia ser justificada, pela necessidade de o Estado se substituir aos indivíduos quando estes descuravam a defesas dos seus interesses. No segundo caso, o argumento de o constrangimento económico imposto aos patrões poder contribuir para a diminuição da capacidade concorrencial das empresas francesas, o mesmo, era rebatido com o caso alemão, um

[183] Cabendo aqui especial destaque à lei de 1894 relativa às Caixas de Socorros e de Reforma dos Mineiros – primeira lei francesa de seguros obrigatórios.

exemplo concreto do oposto – «em suma, os seguros operários, longe de diminuírem a nossa capacidade de concorrência, foram um factor essencial para o feliz desenvolvimento económico da moderna Alemanha» (*Bödiker*, *apud Pascal Vitali*, 1906: 65)[184].

Às razões enunciadas, deve ser acrescentada uma outra condição que, em nossa acepção, viria a revelar-se de primordial importância para a mutação dos discursos, designadamente a instituição da Assistência Pública como direito. Como já referimos, os primeiros resquícios da mesma, ao emergirem em França nos inícios dos anos 90, acabariam por fornecer, contrariamente ao que alguns pensavam[185], um argumento de peso aos prosélitos dos seguros compulsivos. Em primeiro lugar, porque, a partir do momento em que o Estado se comprometeu a socorrer determinados grupos de indivíduos (doentes indigentes, crianças, idosos indigentes e inválidos), passou a poder exigir que os indivíduos, durante a sua vida activa, se comprometessem a ser prudentes, ou seja, em contrapartida do dever da assistência, o Estado poderia impor o dever da prevenção[186], já não mais uma previdência individual e facultativa, mas, social e obrigatória[187]. Em segundo lugar, esta exigência

[184] Para outros exemplos a favor dos seguros compulsivos, cf. *Ernest Tarbouriech* (1896).

[185] Fazendo uma análise comparativa entre as esferas da Assistência e da Segurança, *Marie Pernot et all* (1999) advogam que o facto de a consagração de direitos ter ocorrido primeiramente na esfera da Assistência, se deveu, em grande parte, à forte oposição liberal aos seguros obrigatórios, ou seja, apesar da sua oposição, os liberais aceitaram a instauração de direitos na esfera da Assistência com o intuito de evitar a consagração dos mesmos na esfera da Segurança. Segundo os autores referidos, este posicionamento é visível aquando da votação, em 1905, da Lei relativa à assistência para os idosos indigentes e/ou inválidos, onde alguns parlamentares liberais votaram a favor da mesma pensando que, com isso, disporiam de argumentos contra as a implementação das reformas compulsivas.

[186] A ideia do Estado impor o seguro como «medida de precaução» já se encontrava presente alguns anos antes no discurso de *Alfred Fouillé*. Devendo realçar-se, no entanto, que o argumento não caminhava no sentido de uma contrapartida, pois, para além de a assistência como direito ainda não se encontrar consagrada, o próprio autor, como referimos anteriormente, era contrário a essa mesma consagração: «sem violar a justiça e em nome dessa mesma justiça, o Estado pode exigir aos trabalhadores um mínimo de previdência e de garantias em relação ao futuro. […] Pois, o trabalhador imprevidente de cidadão livre só possui o nome, porque, um dia, acabará, ele ou os seus, por ficar ao encargo da caridade e da propriedade pública. Logo, em nome de todos, o Estado tem todo o direito de, antecipadamente, tomar as suas precauções contra um encargo que acabará por incumbir a todos. […] Será, então, em nome da justiça, da liberdade e da igualdade, que poderemos determinar a obrigação de o indivíduo assegurar, por um mínimo de garantias, na sua pessoa o capital humano do qual é portador» (1884: 148).

[187] Esta inflexão podendo, *a priori*, passar quase despercebida, ganha uma importância acrescida a partir do momento em que nos damos conta de que a mesma assinala um registo completamente inovador quanto ao modo como a *previdência* passa a ser trabalhada, ou seja, sendo-lhe adstritas novas funções, a previdência «não é mais essa virtude excelente, essa capacidade de disciplinar o tempo, indicador da dignidade do homem: para grande escândalo dos liberais, ela tornou-se *obrigatória*. Suprimida a sua função de moralização, ela renasce imediatamente metamorfoseada numa nova função social, como meio de a sociedade se garantir contra os especuladores, os egoístas, numa palavra contra todos aqueles que não cumpriram o que sendo, até agora, uma virtude individual, se transformou num

encontrava a sua legitimidade, tanto na esfera moral como na económica, visto, impor-se o seguro com o intuito de evitar um mal maior – o empobrecimento/pauperização dos indivíduos e, ao se agir desta forma, evitava-se que os indivíduos viessem a cair nas malhas da assistência o que, em última instância, significava uma redução dos encargos públicos.

Por último, aquele que, quiçá, pode ser considerado como um dos contributos mais importante para a socialização dos riscos, designadamente o questionamento do que *Robert Castel* (1995) denominou de «*paradigma do proprietário*». Segundo o mesmo, a sociedade estruturava-se em dois segmentos, designadamente o dos proprietários e dos não-proprietários, podendo os últimos aceder ao primeiro em função do mérito, do esforço, segmento esse que, em última análise, garantia a segurança do indivíduo face aos riscos da experiência. A propriedade, a par com o esforço responsável pela aquisição da mesma, surgia, assim, como o fundamento primo para o garante da segurança. Consequentemente, só a partir do momento em que se iniciou um questionamento do mesmo, é que se abriram novas possibilidades conducentes ao enfraquecimento da força argumentativa sustentadora do quadro discursivo onde a *responsabilidade individual* emergia como a pedra de toque para a percepção e a gestão dos riscos. Isto ocorreu a partir do momento em que «a condição de assalariado passou a assumir uma posição estrutural na sociedade: sempre haverá assalariados e, cada vez mais, assalariados permanentes» (*Robert Castel*, 1995: 402). Perante esta constatação**,** a sustentabilidade do estatuto de proprietário, enquanto ideal a alcançar tendo em vista a segurança, começou a abrir fissuras. Logo, teriam de ser encontrados outros esquemas de segurança para todos aqueles impossibilitados de a alcançar por via da aquisição desse estatuto, esse esquema teria de passar pelos seguros[188], já não mais facultativos, mas, obrigatórios. No fundo, o questionamento do paradigma exigiu a construção de uma nova concepção da segurança, não mais sustentada na, mas, dissociada da propriedade. Será neste sentido que deve, então, ser compreendida a asserção de *François Ewald*, ao se referir à lei dos acidentes de trabalho: «a lei de 1898, e as novas políticas de segurança que a suportam, comprovando o reconhecimento jurídico e social do assalariado como um tipo de

dever social. Melhor, na nova conjuntura jurídica, se desejarmos encorajar a previdência, é necessário que a tornemos obrigatória» (*François Ewald*, 1986: 332).

[188] Convém assinalar que a importância e o traço distintivo dos seguros reside no facto de os mesmos ao transmutarem os danos individuais em danos grupais, o fazem «[…] não mais em nome da ajuda ou da caridade, mas de acordo com um princípio de justiça, uma regra de direito» (*François Ewald*, 1991: 205-206).

estado estável, normal, irredutível e generalizável, veio, de certo modo, completar a do cidadão, senão mesmo substitui-la» (1986: 313)[189].

Este, no entanto, como já referimos, não foi um percurso fácil. Como exemplos, das dificuldades inerentes à concepção e implementação do que pode ser considerado como tendo sido uma nova «estratégia» para reduzir a insegurança dos indivíduos por intermédio de regulações várias das incertezas da existência, gostaríamos de assinalar de um modo sinóptico, alguns dos condicionalismos surgidos ao longo do processo de implementação dos seguros de velhice e de acidentes de trabalho. Com este campeamento, busca-se, tal como temos vindo a fazer até aqui, explorar algumas das mediações que perpassaram um dos campos do bio-poder enunciados por *Michel Foucault* (1976-b), nomeadamente aquele onde as preocupações se direccionavam para «todo um conjunto de fenómenos dos quais uns são universais e outros são acidentais».

[189] De um modo radical, numa proposta de lei apresentada em 1900, para o deputado *Edouard Vaillant* (fundador do partido socialista de França) o alcance da segurança operária só seria possível por intermédio de uma reforma profunda conducente à substituição liminar de todos os serviços assentes na técnica da assistência por outros adstritos à técnica da segurança. Este seu ponto de vista justificava-se, porque, embora não descurando a importância das primeiras leis da Assistência ao nível do reconhecimento do direito aos socorros, esta mesma esfera, para além de se traduzir num estigma para todos aqueles que dela usufruíam, era incapaz, contrariamente à segurança social obrigatória, de eliminar as incertezas operárias: «os seus procedimentos [assistência] são ainda semelhantes aos da caridade e da beneficência. Ela não se limita a constatar a miséria daqueles que a ela se dirigem; tem necessidade de conhecer a causa e as circunstâncias das suas necessidades, pesquisar as suas responsabilidades, para, então, decidir arbitrariamente se há necessidade ou não de socorrer ou ajudar. Para ajudar o pobre ou o indigente a sair desse inferno social, a caridade e a assistência deveriam ser substituídas por uma nova instituição, não mais de beneficência mas de solidariedade humana. (…) É necessário instituir uma segurança social que cubra todas as causas de insegurança e de miséria, e que consagre legalmente o direito do operário, o direito do pobre. (…) O seguro deve transpor os limites impostos pelas leis actuais e ocupar o domínio, até agora, reservado à caridade, à assistência, pois elas não o sabem gerir» (*apud Marie Pernot et all*, 1999: 45-46).

4.2.1 – Os Seguros de Velhice e de Acidentes de Trabalho no Âmbito da Constituição de uma Sociedade Seguradora

> «Estou convicto de que a transformação de uma obrigação moral em obrigação legal e a organização imediata dessa nova obrigação serão, por si sós, de uma importância decisiva para o futuro da segurança operária»
>
> (*Raoul Jay*, 1905).

De um modo resumido, face à complexidade da questão, quanto à *esfera da velhice*, interessa desde já referir que, em França, decorreram 20 anos entre a apresentação do primeiro projecto de lei (1890) e a votação final da lei relativa à *Reforma de Operários e Camponeses* em 1910[190]. As razões subjacentes aos intermináveis debates ocorridos durante este período foram de vária índole. Desde logo, uma oposição manifesta em relação a um Estado regulador que se arrogava no direito de substituir, segundo os discursos da época, a providência divina, a prudência, a previdência, o espírito de economia, o esforço individuais. Intervenção essa, considerada tão mais negativa por, simultaneamente, colocar em perigo as finanças públicas (por via dos montantes elevados exigidos pela montagem de um sistema deste tipo) e a continuidade das instituições – mutualidades, caixas patronais – existentes na sociedade civil. Estas, de per si, eram suficientes para levar a cabo a tarefa sendo, somente, necessário aperfeiçoar a organização e funcionamento das mesmas.

Aproximando-se dos argumentos utilizados contra os seguros os oponentes à instituição da pensão de reforma, criticavam, ainda com mais veemência, os intentos de tornar a mesma compulsiva, pois, segundo a sua leitura, ao proceder desta forma, o Estado estava, no fundo, a transmutar uma virtude num imposto, instituindo

[190] A mesma, apesar de algumas diferenças, seguiu de perto a lei alemã de 1889 (vidé infra). Todos os assalariados com salários reduzidos passaram a ser obrigados a assegurar-se, sendo a sua contribuição efectuada por intermédio de uma retenção efectuada pelo patrão sobre o seu salário; os mesmos tinham, após trinta anos de descontos, direito ao usufruto de uma pensão (de montante variável consoante o valor das cotizações – estipulado administrativamente) a partir dos 65 anos (60, a partir de 1912). No entanto, segundo a acepção de *Robert Castel* (1995), esta obrigação acabaria por se tornar quase facultativa, visto, o patrão se encontrar isentado de fazer as retenções nos casos em que o operário não aderisse voluntariamente ao sistema, o que, em termos concretos, conduziu a que somente um quinto dos sete milhões de potenciais beneficiários se assegurassem. Quanto ao financiamento do sistema, este deveria ser equitativamente assegurado pelos patrões e operários, ao qual era acrescida uma subvenção por parte do Estado; para uma análise mais detalhada desta questão, cf. *Pascal Vitali* (1906).

paradoxalmente uma «virtude obrigatória». Um argumento recorrentemente utilizado, era o de, por via do constrangimento, buscar-se quartar a liberdade individual, dado a imposição de uma retenção sobre o salário propugnar a hipoteca das capacidades de poupança dos operários e dos camponeses[191], porquanto a consagração de uma determinada soma a uma «pensão de velhice distante e ínfima» impedia não só o direccionamento das poupanças para outras instituições, mas retirava-lhes, também, a alavanca que, um dia, os «poderia conduzir ao patronato ou à pequena propriedade». Não obstante, a priori, a validade destes argumentos poder ser aceite, os prosélitos das reformas, contra-argumentavam dizendo que, em termos práticos, a liberdade já era violada visto as caixas patronais existentes aplicarem a retenção compulsiva sobre os salários; violação essa que, nestes casos, era ainda mais problemática dado atentar contra a liberdade do trabalho, visto que o trabalhador era impedido de mudar de patrão, pois, caso abandonasse o seu posto de trabalho, perdia o direito aos benefícios decorrentes das quotizações até aí efectuadas.

Uma outra razão condicionadora da aprovação do diploma prendeu-se, também, com a necessidade de os patrões deterem um papel activo ao nível do financiamento das pensões, sustentando-se a oposição na excessiva sobrecarga financeira redutora da capacidade concorrencial. Só que, contra este ponto de vista, para além do exemplo alemão, os defensores das reformas obrigatórias passaram, a partir de 1894, a deter um outro argumento, designadamente a introdução das reformas obrigatórias para os mineiros, reformas essas, sustentadas por uma contribuição paritária dos patrões e operários. Neste sentido, um dos argumentos utilizado por *Pascal Vitali*, era o de que, não obstante o modelo de financiamento adoptado, «a estatística não demonstra que a contribuição patronal se tenha constituído como um condicionalismo para a indústria mineira» (1906: 66).

Interessante foi, igualmente, a constatação de algumas destas críticas não provirem unicamente das facções liberais, encontrando-se, também, presentes na ala socialista. Os argumentos apresentados no 7.º Congresso do Partido Socialista (ocorrido em Nimes pouco tempo antes da aprovação da lei) são um indício claro do referido. Os distintos oradores concordavam com o facto de a pensão de velhice se consubstanciar como um instrumento de segurança desejado desde longa data pela

[191] No caso concreto destes, para além dos argumentos subjacentes às dificuldades económicas adstritas ao constrangimento, eram acrescentados factores de natureza cultural, i.e., advogava-se que oposição dos camponeses seria mais significativa visto eles manifestarem, por razões sócio-culturais, uma indiferença maior relativamente à protecção contra os riscos pressupostos pela velhice.

maioria dos operários. Mas, a aceitabilidade da mesma, encontrava-se dependente da sua gratuitidade, ou seja, seria uma boa solução contra os riscos da velhice desde que não implicasse a participação financeira dos operários e dos camponeses. Neste sentido, quando em 1906 as organizações operárias foram auscultadas sobre um dos projectos de lei, então, em discussão, 98% manifestaram a sua oposição por considerarem que o mesmo acrescentaria mais um imposto aos «salários de fome» dos trabalhadores[192]. Uma outra crítica aventada por alguns dos congressistas, prendia-se com a própria idade da reforma, visto considerarem a idade de 65 anos como uma fasquia demasiado distante no tempo, i.e., a esperança de vida influenciava negativamente a atracção por este tipo de seguro, em primeiro lugar, porque, as probabilidades de os trabalhadores virem a usufruir do mesmo eram diminutas e, em segundo, por essas mesmas probabilidades diminuírem, ainda mais, proporcionalmente ao aumento da dureza das tarefas executadas. Em suma, contrariamente ao que, a priori, seria de esperar, a facção socialista via com apreensão a aprovação da lei das reformas, sendo várias as vozes a chamar à atenção para os cuidados a ter na votação da mesma, pois, a aprovação deste seguro poderia despoletar reacções negativas por parte dos trabalhadores em relação ao partido.

Sintetizando o enunciado, interessa realçar que, não obstante os fracassos já mencionados, só após longos debates, é que os defensores de um sistema de pensões estatais conseguiram fazer passar a ideia de o constrangimento se consubstanciar como uma condição *sine qua non* para o sucesso das reformas de velhice, passo esse de extrema importância e que, em última análise, assinala a transição ocorrida na esfera da velhice da assistência para a segurança.

Se o debate em torno das pensões de reforma se prolongou durante 20 anos, a questão de saber como lidar com o problema dos *acidentes de trabalho* e qual a forma mais adequada de *indemnizar* as vítimas daí resultantes, não foi menos morosa. Sendo votada em 1898, a *Lei Sobre os Acidentes de Trabalho* foi o resultado de 18 anos de debates entre a classe política francesa, as associações industriais e os sindicatos

[192] Apesar de minoritária, é de assinalar, igualmente, a existência de uma facção dos deputados socialistas que se opunha à implementação de reformas compulsivas com base no argumento de as mesmas propugnarem fracturas, «clivagens categoriais» entre os indivíduos, porquanto, «condicionar a concessão de prestações ao exercício de uma actividade profissional, é excluir dessa propriedade social todos aqueles não inscritos na esfera salarial» (*Marie Pernot et all*, 1999: 37; cf. *Robert Castel*, 1995: 372-373).

operários[193]. Durante esse período, decorreram distintos congressos internacionais (Paris: 1889; Berna: 1891; Milão: 1894; Bruxelas: 1897)[194] onde estas questões foram debatidas, muitos foram os projectos de lei apresentados em França sobre esta matéria, no entanto, o que ressaltava dos mesmos eram as divergências existentes entre os distintos interlocutores – «depois de quinze anos, o parlamento oferece-nos, com efeito, o mais lamentável espectáculo de impotência legislativa. Podendo o projecto em mãos ser comparado à tapeçaria de Penélope» (*Ernest Tarbouriech*, 1896: 152).

Em nosso entender, as razões principais para a subsistência dessa falta de consenso, podem ser buscadas no facto de a maioria dos litigantes continuarem a opor-se ao seguro compulsivo e a apreender a problemática dos acidentes de trabalho sob uma óptica onde a «responsabilidade individual», por um lado, e o «risco», por outro, continuavam a ser conectados de um modo visceral e intrincado. Não descurando as exegeses por nós desenvolvidas onde, pensamos, ficou demonstrado ter sido o estabelecimento e a predominância dessa interconexão nos discursos, um dos principais óbices à socialização dos riscos sociais, poder-se-á perceber o quão problemática a mesma se revelou para os acidentes de trabalho, porquanto, «confrontados com esta experiência nova e singular do mal que é o acidente, os homens tiveram de repensar o princípio da respectiva associação, abandonar a ideia, tão evidente porém, de que a responsabilidade só pode ser a sanção de uma falta» (*François Ewald*, 1993: 202). Deste modo, até que os acidentes de trabalho viessem a ser captados segundo o viés do «risco profissional», foi necessário percorrer um longo percurso que exigiu o desmontar de todo um quadro argumentativo onde a ocorrência dos acidentes era justificada tomando por referência, primordialmente, a falta do operário[195]. Embora não descurando a complexidade mediadora de todo o percurso, por uma questão de clarificação, pensamos ser possível apresentar esquematicamente

[193] Quiçá, tempo demasiado, mas profícuo no concernente ao confronto de ideias, o que conduz *Paul Pic* à asserção, logo no início do seu estudo sobre a lei, de que «depois de dezoito anos de deliberações no Parlamento francês, segundo parece, já se disse tudo o que havia a dizer sobre os acidentes de trabalho» (1898: 64). Para uma análise aprofundada de parte significativa deste percurso, cf. *Ernest Tarbouriech* (1896).

[194] Para uma análise sinóptica de algumas das questões debatidas nos primeiros três congressos, cf. *Émile Cheysson* (1895).

[195] O raciocínio mediador dessa análise pode ser explicitado pela seguinte asserção de *François Ewald*: «no quadro da responsabilidade jurídica, o acidente isola a vítima e o seu autor; ele distingue-os, singulariza-os e separa-os dos outros. Porque, segundo a sua lógica, o acidente não pode ser jamais do que a excepção, o que vem perturbar uma ordem em si mesma concebida como harmoniosa. O acidente deve-se a uma falta individual, a uma imprudência ou a uma negligência; ele não pode ser a regra» (1986: 177).

o mesmo, subdividindo-o em três momentos (não estanques, mas difusos) reveladores do modo como a concepção jurídica de responsabilidade face aos acidentes foi evoluindo de uma noção fundada na culpa do agente para uma outra onde a tónica passou a ser colocada no risco.

Num primeiro momento, por sinal o mais longo e aquele menos favorável ao trabalhador, os acidentes de trabalho e as consequências decorrentes dos mesmos eram analisados de acordo com a doutrina do Código Civil Napoleónico (1804). Arreigada num quadro cultural perpassado por uma valorização máxima da responsabilidade humana e, por consequência, da obrigação de os indivíduos responderem pelas consequências dos actos praticados, a mesma, ao instituir (art. 1382.º – 1383.º) que (i) todo o acto produtor de um dano deveria ser reparado[196] pelo seu autor e que (ii) «cada um é responsável pelo dano que ele provoca, não somente pela sua acção, mas também pela sua negligência ou pela sua imprudência», trabalhava a problemática dos acidentes laborais tomando por base a *responsabilidade civil*.

Podendo de antemão ser considerada como um recurso ao dispor dos operários, dado poder antever a possibilidade de o patrão vir a ser responsabilizado civilmente pela ocorrência de acidentes, pragmaticamente essa possibilidade vir-se-ia, no entanto, a revelar ilusória, dado pressupor uma pequena nuance, mas, de consequências profundas. Isto é, sustentando-se na teoria da *responsabilidade delituosa* (delito, quase-delito), a interpretação jurisprudencial das normas do Código Civil não conduzia à responsabilização automática do patrão obrigando-o, por consequência, à indemnização integral devida pelos danos causados, mas, somente, à responsabilização nos casos onde a sua falta e/ou negligência/imprudência fossem provadas (*Alfred de Courcy*, 1888; *Paul Pic*, 1895; *Ernest Tarbouriech*, 1896; *Maurice Dufourmantelle*, 1922)[197]. Noutros termos, de acordo com o que viria ficar conhecido como a *teoria da culpa aquiliana*, a simples ocorrência do acidente não se consubstanciava como uma condição suficiente de modo a implicar a responsabilização automática do patrão, porquanto, sustentando-se na «lógica jurídica

[196] A compensação pelo dano, no quadro da «reparação jurídica», pressupunha o ressarcimento integral do dano sofrido. Como iremos ver, no quadro dos seguros essa mesma indemnização será de um outro tipo.

[197] A situação era similar nos países que se regiam pelo código civil francês, designadamente a Holanda e a Itália. Quanto aos países onde o Direito Romano predominava (Dinamarca, Hungria, Rússia, Suécia e EUA), a situação não era muito distinta, pois, também, o Direito Romano, tomando por base a causalidade pura e simples, não comprometia a responsabilidade patronal a não ser quando o nexo de causalidade entre o dano e a falta fosse devidamente provado (*Maurice Belom*, 1901).

de responsabilidade», a determinação/imputação da responsabilidade civil, estava dependente da existência (ou não) de um elo de causalidade entre a acção/omissão do patrão e o dano causado pelo acidente.

Em termos práticos, essa noção de *responsabilidade fundada na falta* ou, se preferirmos, a responsabilidade como sanção de uma culpa, vir-se-ia a revelar problemática, visto, a necessidade de descortinar a causa, a quem ela deveria ser imputada e a determinação da indemnização adequada, exigir a um operário hipossuficiente o ónus da prova (*onus probandi*) de que o acidente teria ocorrido, não por erro seu, mas pelo facto de o patrão ter cometido uma falta real e concreta[198]; ónus esse, produzido no quadro de uma «[...] jurisprudência que articulava a responsabilidade do patrão com o seu poder, devendo ele, em consequência, provar que o seu patrão não geriu como devia a sua empresa, que ele exerceu mal a sua própria autoridade, não respeitando, portanto, os direitos que ele reivindicava como seus e o compromisso por si assumido de garantir e assegurar a sua segurança, numa palavra, que ele era um *mau patrão*» (*François Ewald*, 1986: 247).

Ora, sabendo, por um lado, que em numerosos casos era impossível determinar a existência de uma negligência, bem como se tinha havido (ou não) um culpado e, por outro, que, mesmo nos casos onde isso fosse possível (devendo aqui salientar-se as dificuldades existentes na reunião das provas), seria necessário recorrer à justiça (com o que isso implicava em custos associados à acção judiciária), facilmente se percebe as «vantagens» detidas pelos patrões nos processos[199] e o porquê de os resultados finais dificilmente penderem a favor do operário[200]: deitado no seu leito e

---

[198] Devendo aqui, ser acrescentadas as reticências que, muito provavelmente, existiriam, no mover de uma acção contra o patrão, dados os riscos elevados de despedimento. Por sua vez, o processo em si, também não era encarado de modo positivo pelos próprios patrões, dado que, ao colocar em campos opostos patrão e empregado, evidenciar o desmoronamento de toda uma teia de relações perpassada por uma economia de dependências sustentadas no patronato. Consequentemente, esta situação, em vez da paz e da harmonia, promovia discórdias e conflitos entre patrões e operários, constatando-se, então, que «o sistema de responsabilidade civil, formulado como garante, expressão e sanção da ordem pública, emergia como produtor de efeitos inversos aos programados: tal como era praticado, para além de não assegurar a articulação harmoniosa dos homens e das actividades, ainda impossibilitava o exercício dessa beneficência tutelar essencial à manutenção da segurança civil» (*François Ewald*, 1986: 249).

[199] A somar aos condicionalismos enunciados, dever-se-á acrescentar o facto de a lei, ao determinar que, em determinadas matérias, a palavra do patrão fazia prova, confiar no «cidadão honrado» e desconfiar do trabalhador.

[200] Convirá ainda acrescentar que, devido a razões de insolvência entre outras, nem sempre a condenação do patrão se traduzia numa garantia de ressarcimento dos danos: «a experiência tem mostrado várias vezes que, a vítima de um acidente, depois de ver reconhecido o seu direito a uma indemnização e obtido uma condenação contra o autor do acidente, depara-se com o problema de vir reclamar o que lhe é devido a um industrial caído em desgraça. Com efeito a responsabilidade individual, principalmente numa época como a nossa onde a instabilidade das fortunas é muito grande, não apresenta todas as garantias desejáveis» (*Michel Lacombe et all*, 1900: 961).

sem recursos, «na maior parte dos casos, a vítima, dada a impossibilidade de fazer prova, perde os processos» (*Émile Cheysson et all*, 1888: 37). De acordo com os dados apresentados por *Ernest Tarbouriech* (1896), por norma, na maioria dos casos (68%), a culpa era atribuída ao operário, em 20% das situações devia-se a razões de força maior e, somente, 12% dos patrões eram responsabilizados[201]. Sabendo-se, igualmente, que nos casos onde a causa fosse desconhecida ou devida a um acaso fortuito[202] não havia lugar a qualquer indemnização, constata-se que em 88% das situações o operário não era ressarcido pelos danos decorrentes do acidente[203], o que conduz o autor à asserção de que, após ser vítima de uma fatalidade, o operário era vítima de uma iniquidade social[204]. No fundo, a focalização do interesse na sanção de uma falta propugnava, em última instância, uma preocupação menor com a protecção das vítimas.

Não descurando o enunciado, será correcta a asserção de que a noção de responsabilidade apresentada, na sua efectivação concreta, ao falhar enquanto instrumento garante de compensação de danos acabava por se consubstanciar como uma fonte de insegurança, devido não só, mas também às dificuldades sentidas pelos operários na produção da prova da culpa. Se o vício desta doutrina pôde passar incólume durante um lato período, à medida que, na sequência da introdução de novos meios de produção mecânicos decorrentes do desenvolvimento industrial, a sinistralidade laboral foi aumentando de um modo brutal[205], não mais era possível continuar indiferente perante o problema. A cifra colossal de mortos e inválidos na

[201] Apesar de os dados referidos puderem consubstanciar-se e, de facto, assim era, como um argumento de peso a favor da ideia corrente durante este período de que a maioria dos acidentes provinham da imprudência/negligência da vítima. Os mesmos, devem ser interpretados com circunspecção, porquanto dos 68% dos casos onde foi estabelecida uma relação de causalidade entre a acção da vítima e a ocorrência do evento, não se pode depreender a existência de culpa por parte do operário, mas tão-somente que o tribunal considerou ter existido essa culpa, o que, ante o contexto em análise, é completamente distinto.

[202] Predominante durante um lato período, a apreensão do «acidente» em termos abstractos, i.e., como dizendo respeito a um evento associado ao acaso, só em finais do século XIX é que viria a ser confrontada com uma nova perspectiva onde, o mesmo, passou a ser associado à ideia de um dano merecedor de reparação (*François Ewald*, 1986).

[203] Ambas as situações justificavam, de per si, a não-indemnização: no primeiro caso, porque o operário deveria ser responsabilizado pela falta cometida; no segundo, porque, não podendo ser imputada a culpa a quem quer que fosse, o operário deveria suportar as consequências fatais do seu destino.

[204] Para uma opinião distinta quanto a esta situação, no sentido de o princípio inerente ao Código Civil conduzir à indemnização da maioria dos acidentes ocorridos, cf. *Leroy-Beaulieu* (1889).

[205] Para o ano de 1879, dados relativos a Inglaterra apresentados por um gabinete especial de inspecção, assinalavam a ocorrência de 5.333 acidentes em fábricas, dados esses, que pecavam por defeito, dado o estudo não incluir os acidentes ocorridos nas minas e em outras indústrias extractivas (*Félix Faure*, 1882); para a apresentação de dados relativos à França, Alemanha e Itália, cf. *Émile Cheysson et all* (1888).

sequência de acidentes, propugnando a transmutação da questão num problema social, começou a colocar em questão a noção de responsabilidade até aí prevalecente: «centrados na falta individual, os mecanismos da responsabilidade são totalmente invalidados quando os danos são recorrentes, massivos e gerados por uma cadeia de determinações que impossibilita a nomeação de um qualquer responsável. No fundo, toda a patologia social decorrente dos constrangimentos do desenvolvimento económico, dos perigos técnicos e da precariedade da condição operária, não pode ser reabsorvida por um imaginário de trocas individuais, de igualdade de prestações recíprocas e de justiça comutativa que apreende a sociedade como sendo a soma das suas partes» (*Michel Borgetto et all*, 2001: 35).

Face ao aumento da insegurança operária, a par com o advogar da necessidade de implementar legislação preventiva correlata com a higiene e segurança dos operários no local de trabalho, houve necessidade de encontrar outros fundamentos para a responsabilidade. Surgiu, então, uma nova corrente (*Sainctelette* na Bélgica e *Marc Sauzet* na França) defensora da necessidade de revisão do pensamento predominante relativamente a esta temática, designadamente no concernente à matéria de prova. Indiciando a passagem para o segundo momento do processo evolutivo, um primeiro passo no sentido de maior justiça viria a ocorrer por intermédio do desenvolvimento da teoria da *responsabilidade contratual*. Segundo a mesma, era nas obrigações decorrentes da relação contratual que devia ser buscada a responsabilidade patronal, ou seja, as mesmas – modificando a noção de falta –, implicavam a constituição do patrão como um garante de segurança – «*débiteur de sécurité*» – em relação a todos aqueles que empregava, daí decorrendo, portanto, o dever de o mesmo «[…] velar pela segurança do operário, conservando-o são e salvo no decurso da execução do trabalho perigoso que por ele lhe foi confiado e que ele supervisiona; ele deverá, a qualquer momento, ter de o restituir válido, tal como o recebeu» (*Marc Sauzet*, *apud Ernest Tarbouriech*, 1896: 7)[206]. Seguindo esta perspectiva, passou, então, a advogar-se a necessidade da *inversão da prova*, ou seja, o ónus da mesma deveria ser transferido da alçada do operário para a do patrão[207]. Explicitando, a

[206] Para exemplos da oposição a esta concepção, com base no argumento de a mesma transformar o operário num autómato sem livre arbítrio, cf. *Émile Cheysson* (1888), *Ernest Tarbouriech* (1896).

[207] Um dos primeiros intentos legislativos desta nova perspectiva, surgiu por via de uma proposta de lei apresentada pelo deputado *Martin Nadaud* em 1880: «quando um homem aluga o seu trabalho a um outro homem e se fere ou morre ao seu serviço, o empregador será, de pleno direito, responsável, a menos que ele prove que o acidente foi o resultado da falta da vítima» (*apud Ernest Tarbouriech*, 1896: 80).

admissão do patrão enquanto garante de segurança, ao implicar uma responsabilidade presumida perante o acidente, passava a exigir deste (e não da vítima), a prova de que o acidente ocorreu por falta do operário ou devido a um acaso fortuito e não por culpa sua (*Paul Pic*, 1895; *Ernest Tarbouriech*, 1896; *Maurice Dufourmantelle*, 1922)[208]. Ou, se assim o preferirmos, a *presunção legal* da falta patronal ante os acidentes[209], propugnando a inversão da prova, implicou a transferência da prova da não-responsabilização do credor para o devedor[210]. A Alemanha seria um dos primeiros países a adoptar formalmente este ponto de vista, passando, de acordo com legislação de 1871, a impor aos patrões a incumbência da prova, para se eximirem à responsabilidade, da inexistência de culpa sua na ocorrência do acidente. Pouco tempo depois, a Inglaterra (1880) e a Suiça (1881) viriam a seguir o mesmo rumo.

Só que, este avanço, apesar de importante, não era mais do que um «paliativo insuficiente» (*Paul Pic*, 1895). Embora dispensando o operário do ónus da prova de uma acção culposa por parte do empregador, continuou a fazer depender a atribuição de uma indemnização da existência de um elo de causalidade entre acção/omissão do patrão e o dano causado pelo acidente. Destarte, em primeiro lugar, os patrões, assegurando-se[211], trespassaram a responsabilidade civil e a, consequente,

---

[208] Este raciocínio encontrava sustentação nos art.º 1147.º e 1148.º do Código Napoleónico, dado os mesmos preconizarem que, em matéria contratual, o devedor era sempre responsável da inexecução da sua obrigação.

[209] Esta decorria de um ilícito contratual, por via do não cumprimento ou cumprimento defeituoso de obrigação de segurança preexistente.

[210] Para um posicionamento bastante crítico em relação à inversão da prova, cf. *Alfred de Courcy* (1888). Sustentando o seu raciocínio na esfera do «risco individual», uma das razões avançadas em defesa do seu posicionamento aproximava-se da perspectiva predominante até finais do século XIX, segundo a qual o patrão/empregador ao contratar os serviços de um trabalhador desresponsabilizava-se dos riscos decorrentes do trabalho, porque, (i) o trabalhador, ao aceitar o contrato comprometia-se tacitamente a assumir os riscos inerentes ao trabalho a realizar e, a acrescentar a isto, (ii) o salário pago era proporcional aos riscos a correr, ou seja, a definição do preço a pagar pressupunha uma compensação pelos riscos a que o trabalhador se expunha no decorrer da execução das suas tarefas: «revolto-me contra a doutrina que, impedindo-me de exercer o mérito da beneficência, me torna garante de direito, segurador de acidentes, condenando-me a pagar indemnizações e pensões estipuladas arbitrariamente pelos tribunais. O meu couteiro, sendo livre, podia ter escolhido outra profissão, podia ter estipulado um salário mais elevado, mas foi o que ele escolheu. Eu possuo grandes árvores, que desejo podar. Na minha vizinhança encontrei um especialista, um trepador ágil para esse serviço. Esse homem pediu-me 15 francos por dia. Ele era livre de me exigir o dobro, tal como eu era livre de considerar as suas pretensões exageradas não recorrendo aos seus serviços. Aceitei o seu preço. [...] Se, por um acaso, o trabalhador cai do cimo de um carvalho e parte o pescoço, [segundo a nova doutrina] eu sou obrigado a pagar uma pensão à sua viúva e às suas crianças. Ora, parece-me que eu [por via do salário] já tinha pago suficientemente ao próprio o preço do risco, ou o prémio do seguro» (1888: 122-123).

[211] Quer por via da constituição de mutualidades profissionais, quer recorrendo ao «mercado» dos seguros, cabendo aqui especial destaque ao papel desempenhado, a partir dos anos 60, pela *Préservatrice*, a primeira companhia francesa direccionada em específico para a cobertura dos acidentes de trabalho.

contingência associada às possíveis indemnizações[212] para as companhias de seguros o que, em última instância, significou a manutenção dos processos em tribunal. A presunção da responsabilidade dos patrões, não beneficiou muito (i) o operário, porque, «a impossibilidade de lutar contra o poder das Companhias, condu-lo, muito frequentemente, aos procuradores que, como remuneração pelos seus serviços, absorvem uma larga fatia da indemnização a que a vítima teria direito» (*Félix Faure*, 1882: 454), nem (ii) os patrões, dado não ter acabado com os processos judiciais e, por consequência, com os litígios existentes entre os operários e os patrões (*Michel Lacombe et all*, 1900; *Maurice Bellom*, 1901).

Em segundo lugar, partindo do pressuposto de, com o mesmo, se ter pretendido aumentar a segurança do operário por via do ressarcimento dos danos resultantes do acidente, constata-se que, a este nível, a evolução não foi, igualmente, muito significativa. Esta questão torna-se mais clara a partir do momento em que se verifica, como já foi enunciado supra, a existência de um conjunto de situações onde o operário não tinha direito a qualquer indemnização. Explanando, sabendo que a «própria ideia de uma presunção de responsabilidade supõe a possibilidade de uma exoneração» (*François Ewald*, 1986), a garantia eficaz dos direitos dos acidentados e das suas famílias manteve-se problemática, porquanto o sistema da inversão da prova, apesar de ter contribuído para o aumento do número de acidentes indemnizados, ao não eliminar a necessidade do recurso à prova da causa/culpa propulsora do acidente, não suprimiu situações anteriormente existentes onde não havia lugar a indemnização, nomeadamente quando a vítima fosse considerada culpada e/ou o acidente «derivasse» de acaso fortuito (evento não previsível) ou força maior (evento, embora previsível, mas, inevitável), situações essas que, de acordo com os dados apresentados supra, eram as mais representativas[213]. Em suma, os acidentes detinham uma

[212] A decisão quanto ao montante da indemnização, sendo um acto soberano do juiz, era mediada pela arbitrariedade na medida em que, para além de pressupor a reparação integral devendo por isso adequar-se aos prejuízos sofridos, obedecia ao princípio da individualização, ou seja, tomava em consideração para a sua determinação tanto a situação particular da vítima como do faltoso (*François Ewald*, 1986).

[213] Dever-se-á, no entanto, referir em abono da verdade que, a instituição do patrão como um garante de segurança contribuiu positivamente para a melhoria da situação do operário, porquanto, apesar de na análise relativa aos acidentes continuar a predominar a conexão com a doutrina do código civil, a partir de determinada altura a jurisprudência francesa esforçou-se por interpretar a falta do patrão de um modo mais lato. Isto é, «ela condenou industriais que empregam máquinas por não utilizarem os instrumentos mais perfeitos, mais caros, alguns deles ignorados dada a sua invenção recente. Indo ainda mais além, os nossos tribunais instituíram o princípio de que o patrão deve proteger e premunir os trabalhadores contra a sua própria imprudência e que existe falta da sua parte no facto de não terem

visibilidade cada vez maior e, as suas vítimas continuavam a não deter a certeza de virem a ser indemnizadas.

Do até aqui explanado pode-se, portanto, deduzir que a doutrina da *responsabilidade subjectiva* (nas suas duas modalidades: delituosa, contratual), ao sustentar-se na *ideia de culpa* (provada ou legalmente presumida), acabou por revelar-se pouco eficaz na realização da justiça. Ao exigirem o «formalismo da prova» e dependendo da «contingência judiciária», impuseram sérias limitações às hipóteses de reparação efectiva dos danos acabando, em última instância, por contribuir negativamente para a manutenção das incertezas mediadoras do mundo do trabalho. Em suma, não obstante o reconhecimento formal do direito à reparação dos danos, pragmaticamente os operários muito dificilmente conseguiam fazer valer esse direito pelo facto de a responsabilidade patronal ter de ser provada ou exonerada o que, em última análise, acabava por evidenciar a existência de um hiato entre duas esferas que, em princípio, deveriam funcionar de modo harmonioso, i.e., as esferas jurídica e social, o que conduz *François Ewald* (1986) à asserção de que, a partir de determinado momento, o falhanço dessa doutrina no concernente à resolução da problemática dos acidentes de trabalho, mais não evidenciava do que a consumação definitiva do divorcio existente entre o «imperativo político de segurança e de concórdia social e a regra jurídica do Código Civil».

Tendo presente, por um lado, que o debate em torno dos acidentes de trabalho se conectava com a necessidade de encontrar uma nova estratégia legal (dado a não funcionalidade da existente) que possibilitasse às vítimas desses eventos um ressarcimento justo pelos danos sofridos e, por outro, se constatar a inadequação das teorias da responsabilidade delituosa e/ou contratual no alcance desse fim, ou seja, a sua incapacidade em lidar com a nova realidade social colocada pelos acidentes. Foi necessário, conceber uma reforma profunda que, abonando à responsabilidade conexa com os acidentes de trabalho uma especificidade própria (comparativamente ao direito comum), garantisse a todas as vítimas desses eventos não só uma indemnização rápida (se possível, sem a presença de processos judiciais), mas também que isentasse o trabalhador de qualquer encargo. Destarte, a reforma do pensamento jurídico quanto a esta matéria, plasmando um direito até aí inexistente, iniciou-se com a emergência da doutrina defensora de uma *responsabilidade objectiva*

---

impedido o operário de cometer a falta de que ele é vítima» (*Ernest Tarbouriech*, 1896: 117; cf. *Émile Cheysson et all*, 1888).

que, exaurindo a ideia de culpa, advogava ser o acidente condição suficiente para a indemnização do dano. Isto é, deveria haver lugar a esta independentemente da existência (ou não) do nexo de causalidade entre culpa e dano. Um primeiro passo nesta direcção encontrou suporte no art. 1384.º do Código Napoleónico[214] que, segundo alguns juristas franceses (*Louis Josserand*, *Raymond Saleilles*) abria a porta à possibilidade de haver responsabilidade no ressarcimento dos danos causados sem que, necessariamente, tivesse de ter havido culpa por parte daquele que era responsabilizado[215]. Com isto, foram dados os primeiros passos para a entrada no terceiro momento, matizado pela *teoria do risco profissional*. Momento esse, que, por ter exigido transformações mais profundas (tanto ao nível das representações, como no respeitante ao direito), demonstrou ser o mais complexo. Complexidade, desde logo, pela predominância, de uma acérrima oposição à obrigatoriedade do seguro, por um lado, e da perspectiva defensora da indissociabilidade entre responsabilidade e risco, por outro.

Deste modo, o alcance dos objectivos propostos, exigiu a superação do quadro argumentativo onde ideia de falta surgia como o fundamento da responsabilidade, superação essa, só possível de ocorrer por via da deslocação do próprio fundamento, ou seja, responsabilidade fundada, não mais na falta, mas, na repartição dos danos. Para isso foi, então, necessário dissociar o risco da responsabilidade individual, dissociação essa, só possível por intermédio da construção de um novo conceito onde os acidentes de trabalho passassem a ser apreendidos como uma questão de risco e, por consequência, como dizendo respeito aos seguros[216] o que, em última instância,

[214] Segundo o parágrafo primeiro do mesmo, havia lugar à responsabilização não só quando o dano era causado pela acção do próprio, mas também quando a causa do dano derivasse da acção das pessoas pelas quais se respondesse ou das coisas sob a sua guarda.

[215] Para *Émile Cheysson*, o conceito de risco profissional poderia ser justificado tomando por base este raciocínio: «[…] nos termos do artigo 1384 "a responsabilidade das coisas que tem sob a sua guarda". A máquina mata e fere; a máquina é sua, logo ele deve responder. Consoante esse princípio, o risco profissional incumbe ao patrão, devendo entrar no preço dos seus custos, do mesmo modo que a manutenção das ferramentas e das máquinas» (*Émile Cheysson et all*, 1888: 38). Não obstante a importância deste tipo de argumentação, a mesma viria a ser criticada por *Ernest Tarbourieque* (1896) por, em sua opinião, se mostrar, ainda, insuficiente quanto aos objectivos pretendidos, porquanto, ao indiciar o não-abondono completo da ideia de falta, acabava por estabelecer uma confusão entre as ideias antigas de responsabilidade fundada na falte e, as novas, fundada no risco.

[216] Esta ideia já não era nova, no entanto, o campeamento desenvolvido explica os condicionalismos por que a mesma teve de passar até ganhar alguma predominância em finais do século XIX. Assim, já em 1866, *Ameline de la Briselainne*, estando ciente da ineficácia das atitudes individuais e/ou medidas legais até aí desenvolvidas com o intuito de evitar os acidentes laborais, advogava que, para «todos aqueles que vivem dos seus braços», só por via dos seguros seria possível reparar as consequências nefastas advindas da exposição quotidiana dos operários aos acidentes, visto ser utópico pensar que «[…] as precauções legais e individuais conseguiriam destruir inteiramente essa fonte de infelicidade,

significou a institucionalização do princípio da solidariedade. Por outras palavras, uma nova concepção que colocasse a tónica, não mais na «noção subjectiva de comportamento e responsabilidade individual», mas na «noção objectiva de risco», pois, «quando as situações se apreendem em termos de risco, a questão das culpas pessoais e das atitudes individuais passa a ser secundária» (*Pierre Rosanvallon*, 1995: 23), o que, em última análise, acaba por facilitar a socialização da responsabilidade individual.

Para além da importância dos Congressos Internacionais, enquanto espaços difusores da ideia (*Émile Cheysson*, 1895; *Paul Pic*, 1898), os dados estatísticos relativos aos acidentes de trabalho acabariam por contribuir positivamente para a consolidação da nova tese, a única capaz de garantir eficazmente o operário contra o risco de acidente. Deste modo, em finais do século XIX (1887), levantamentos efectuados na Alemanha sobre os acidentes de trabalhos, demonstravam que, dos 35.329 sinistros laborais assinalados (15.970 na indústria e 19.359 na agricultura), em 43,4% e 32,27% das situações respectivamente as causas se encontravam associadas à «própria natureza do trabalho», ou seja, a «circunstâncias que anulam todas as precauções da prudência humana» (*Maurice Belom*, 1901: 22). A partir daqui, novas perspectivas se abriram para a captação do acidente enquanto resultado do progresso tecnológico. Neste sentido começou, então, a ganhar espaço uma nova concepção jurídica onde o acidente passou a ser visto como uma consequência do trabalho, como o risco próprio do exercício da actividade profissional, ou seja, de acordo com os teóricos do risco profissional, a problemática do acidente de trabalho só tinha possibilidades de ser correctamente captada a partir do momento em que o mesmo, devido à sua recorrência, fosse compreendido como sendo um risco inerente à actividade profissional e cuja ocorrência não poderia ser evitada pelas medidas de segurança adoptadas e/ou pelos comportamentos de precaução dos operários[217].

---

que provém tanto de uma inexperiência desculpável, como de negligência imputável, entre outras, à inevitável fadiga do operário ou, ainda, devido a uma fatalidade inexplicável» (1866: 214).

[217] Como exemplo deste tipo de argumentação, podemos referir que, já em 1882, *Félix Faure* (futuro presidente da república entre 1895 e 1899) no preâmbulo de uma proposta de lei por si apresentada sobre esta matéria, advogando a necessidade de determinar de um modo preciso a quem devia incumbir a responsabilidade pelos acidentes, asseverava que «todo o trabalho possui os seus riscos, os acidentes são a consequência triste, mas, inevitável, do próprio trabalho. O que é necessário garantir à vítima é uma reparação imediata e certa» (1882: 453). Alguns anos mais tarde (1888), um outro deputado francês, *Albert de Mun*, adoptando um ponto de vista similar, defendia que, a imposição de medidas preventivas aos industriais, por via de regulamentação estatal, apesar de poder diminuir o número de acidentes, não conseguiria acabar com os mesmos, porque, «na maior parte das indústrias, o operário encontra-se exposto a probabilidades constantes de acidente do qual ele não se pode preservar,

Seguindo este raciocínio, a actividade laboral, enquanto actividade de risco, era geradora de uma nova responsabilização, i.e., uma responsabilização sem culpa. Explicitando, a introdução de uma clausula geral de responsabilidade, evidenciando a deslocação do dever de indemnização dos danos (anteriormente vinculado à ideia de comportamento culposo) da culpa para o risco, encontrava sustentação no facto de, para a teoria do risco profissional, o risco inerente à actividade passar a ser aceite como fundamento suficiente para a obrigação de ressarcimento. Doravante, o que interessava era, não mais imputar a falta, mas, tão-somente, «[…] estabelecer a materialidade do acidente, a gravidade do dano e indemnizar a vítima» (*Émile Cheysson*, 1895: 260; cf. *Émile Cheysson et all*, 1888). Do exposto não se deve inferir que, com a categoria de risco, se visou instituir uma nova causa para o dano sobrevindo ao sinistro, mas, tão-somente, aplicar uma regra segundo a qual a responsabilidade pelo mesmo deveria ser repartida (*François Ewald*, 1986, 1993). Daqui se podendo deduzir, que a responsabilidade individual se transmutou em responsabilidade colectiva/social o que, em última instância, significou o colocar em causa, de modo muito claro, da ideia liberal de sociedade (*François Ewald*, 1986; *Giovanna Procacci*, 1993; *Peter Wagner*, 1995).

Assim sendo, a partir do momento em que se fez abstracção da falta possível e se passou a «fundar» a responsabilidade somente no risco, abriram-se novas possibilidades para a cobertura dos danos sobrevindos aos acidentes o que, por consequência, propugnou a emergência de um novo direito à segurança, nem privado nem público, mas, social. Isto é, partindo do pressuposto de que cada um devia responder pelos riscos que sua atividade poderia vir a produzir (teoria do risco criado), o reconhecimento da responsabilidade patronal pelos danos sobrevindos aos acidentes, poderia ser justificado com base no argumento de o exercício de uma actividade lucrativa perigosa implicar, por reciprocidade, a cobertura dos riscos

---

quaisquer que sejam os ditames da prudência, os regulamentos e medidas de precaução» (*apud Ernest Tarbouriech*, 1896: 108); ou, ainda, segundo a asserção de *Émile Cheysson*: «apesar das precauções tomadas, haverá sempre acidentes, sem que a maioria dos mesmos resulte de qualquer falta. […] A partir do momento em que a indústria produz riscos inevitáveis, o operário não pode e nem deve suportá-los, ainda menos hoje em dia dado nos encontrarmos face a mecanismos modernos e às forças que os accionam (1888: 38). Também nos inícios dos anos 80 na Alemanha, no debate desenvolvido no Reichstag relativo à implementação do seguro de acidentes de trabalho, *Otto von Bismarck* adoptaria uma argumentação similar, advogando ter ficado «[…] provado que, apesar da vigilância mais activa, da instalação mais sensata, das precauções mais minuciosas, toda a indústria que emprega motores mecânicos ou utiliza manipulações químicas tem, pelo próprio efeito do seu funcionamento, perigos de acidentes que nenhuma previdência de humana pode conjurar e que nós denominamos de *risco profissional*» (*apud Michel Lacombe et all*, 1900: 960).

inerentes à mesma. Devendo, por isso, a reparação dos acidentes ficar, por uma questão de equidade e de justiça, ao encargo de quem beneficia com essa actividade e os seus custos serem incluídos nos «gastos gerais da empresa». Dito de outra forma, no desempenho da sua profissão o operário, por mais diligente e hábil que fosse, corria riscos, logo, o patrão – fautor primo dos riscos – tinha a obrigação de cobrir esses riscos criados por si e por via dos quais ele obtinha lucro[218]: «a produção industrial expõe o trabalhador a certos riscos; o benefício da produção recai sobre o patrão, logo, é este que deve assumir a obrigação de indemnizar a vítima no caso de o risco se materializar, independentemente de ter ou não cometido uma falta da qual derivaria a sua responsabilidade» (*Paul Pic*, 1898: 66).

Conseguintemente, ao fim de longos anos de debates mediados pela apresentação de distintos projectos[219] e de um ping-pong constante entre a câmara e o senado, o parlamento francês chegaria uma primeira base de entendimento (1888) quanto à redacção de um projecto onde era proclamada a responsabilidade do patrão e o direito à automático à indemnização: «… essa indemnização fica ao encargo da empresa, qualquer que tenha sido a causa do acidente. No entanto, não será devida alguma indemnização à vítima que intencionalmente provocou o acidente» (*Ernest Tarbouriech* 1896: 152). Esta primeira versão, viria ainda a sofrer alterações várias até à aprovação definitiva de um projecto dez anos depois onde se promulgava que «os acidentes ocorridos pelo facto [por consequência, MM] do trabalho e na ocasião do trabalho[220] com os operários e os empregados das indústrias […], dão direito, em

[218] A aceitabilidade da doutrina defensora da reparação do dano independentemente de culpa, não viria a ser uma questão pacífica, pois, muitos continuavam a ser aqueles para os quais a responsabilidade do patrão só tinha razão de existir quando conectada com a ideia de falta. *Ernest Tarbouriech* (1896) dá-nos conta de vários exemplos desta perspectiva, de entre os quais podemos destacar o de *Léon Say* para quem, em 1893, o direito subjacente ao risco profissional, subentendendo o princípio da solidariedade, chocava, entrava em contradição absoluta, com o direito civil sustentado na responsabilidade; para outros exemplos, cf. *Paul Pic* (1898).

[219] Em 1882, *Félix Faure* já tinha apresentado um projecto de lei prescrevendo a responsabilidade do patrão perante os acidentes, no entanto o mesmo viria a ser rejeitado, rejeição essa que, segundo a acepção de *Ernest Tarbouriech* (1896), caso não tivesse ocorrido, teria evitado muitos anos de debates improdutivos: «o dono de toda a empresa industrial, comercial ou agrícola é responsável, […] pelo dano causado a todo o operário ou empregado morto ou ferido no trabalho, quer o acidente produtor da morte ou dos ferimentos derive da construção, da instalação da empresa ou do instrumento utilizado, quer ele provenha do próprio trabalho. Não haverá excepção a esta regra, a não ser por factos criminais ou delituosos que responsabilizem o autor segundo os princípios do direito comum» (1882: 466).

[220] Ao fazermos uma aproximação ao conceito de acidente, verifica-se que o mesmo era apreendido como sendo: «um evento *imprevisto* que, produzido por uma *causa exterior*, *violenta* e involuntária, provoca ferimentos ou a morte às pessoas que vitima, ou causa a deterioração ou perca de coisas prejudicando-o» (*Alfred Thomereau*, 1901: 304, sublinhado nosso). Os três elementos assinalados são importantes para a compreensão do conceito em si. Assim, (i) o primeiro elemento, remete para a subitaneidade da ocorrência à qual se encontra associada, por norma, mas, não necessariamente, uma

benefício da vítima ou dos seus representantes, a uma indemnização ao encargo do dono da empresa, sob a condição de o trabalho ter sido interrompido por mais de quatro dias» (art.º 1.º da Lei de 1998, *apud Maurice Bellom*, 1901).

Embora, *a posteriori*, seja de salientar a importância assumida pelo princípio do risco profissional enquanto promotor da segurança do patrão e do operário, dado tê-los libertado das incertezas associadas à esfera judiciária: no primeiro caso, atribuía-lhe uma responsabilidade de princípio, mas, determinada e limitada o que, de per si, conduzia a um conhecimento prévio do «montante» da responsabilidade; no segundo, embora recusando a eventualidade de uma reparação integral, garantia-lhe a certeza de uma indemnização (*François Ewald*, 1986). Não obstante esta constatação, a aceitação deste princípio não foi uma tarefa fácil, podendo-se referir que, em meados dos anos 90, ainda eram muitos – mormente economistas – os que se opunham ao mesmo. *Émile Cheysson et all* (1888), *Paul Pic* (1895; 1898) e *Ernest Tarbouriech* (1896) dão-nos conta de algumas das razões avançadas pelos prosélitos desta perspectiva: para além de considerarem injusto o facto de os encargos recaírem, unicamente, sob a responsabilidade dos patrões, eram de opinião de que, em consequência dos mesmos, (i) os salários iriam baixar e os operários mais fracos, inexperientes e velhos seriam preteridos face a outros mais fortes e destros, (ii) a indústria francesa, devido ao aumento das despesas, se iria ressentir em termos concorrenciais, o que era negado pelos dados concretos: «não parece, infelizmente para a França, que a pesada carga dos seguros obrigatórios tenha detido ou impedido o prodigiosos desenvolvimento da indústria alemã» (*Paul Pic*, 1898: 78). Ainda no concernente à esfera económica, expressavam, igualmente, o receio de a introdução deste princípio se vir a revelar catastrófico, principalmente, para a pequena indústria – «a obrigação de indemnizar todo o operário vítima de acidente será, pelo contrário, um encargo excessivo, e um factor de ruína quase fatal para os pequenos patrões» (*Paul Pic*, 1895: 506). Apesar de concordar, em parte, com o argumento, *Paul Pic* (1895; 1898), salientava, como contraponto, as dificuldades detidas pela pequena indústria no pagamento das indemnizações até aí estipuladas pelos tribunais, defendo,

lesão instantânea; (ii) quanto à exterioridade da causa, isto significa que a mesma não deve ser inerente à constituição orgânica do trabalhador (embora existam excepções); (iii) por fim a violência, no sentido de existir exteriorização material (explosão, queda…) que, por norma, deixa vestígios físicos. Dever-se-á, no entanto, acrescentar que, de acordo com a definição de acidente apresentado pela lei enunciada supra, para o evento ser considerado um acidente de trabalho, não era suficiente a existência destes três critérios, i.e., que o dano proviesse de uma causa exterior súbita e violenta, sendo, igualmente, necessário que o mesmo surgisse por *consequência* e na *ocasião* (no local e tempo), do trabalho, ou seja, exigia-se o estabelecimento de uma relação de causa / efeito entre o trabalho e o acidente.

portanto, que os condicionalismos levantados pelos novos encargos poderiam ser ultrapassados por intermédio da instituição de mutualidades entre os patrões.

Um outro argumento prendia-se, mais uma vez, com a questão da desresponsabilização, ou seja, com o facto de a certeza de ser sempre indemnizado conduzir à imprudência e, por conseguinte, ao aumento dos sinistros[221]. Contra o mesmo, no entanto, *Ernest Tarbouriech* argumentava, simples e realisticamente, que «o que actualmente torna prudentes os homens que vivem num meio perigoso, não é o pensamento de que, em caso de sofrerem um acidente devido à sua culpa, eles não terão uma pensão, é o medo da morte e do sofrimento, temor inato à natureza humana; se esse medo não os impede de enveredarem pela via da imprudência, poderemos nós pensar que um qualquer regime jurídico poderá ser mais eficaz?» (1896: 137)[222]; por sua vez, *Paul Pic*, refutando o argumento de *Yves Guyot* (de o seguro obrigatório ter propugnado na Alemanha, por via da desresponsabilização, um aumento dos acidentes declarados)[223], advogava ser «pouco crível que a certeza de obter uma pobre pensão de invalidez, muito inferior ao salário normal (pensão da qual eram excluídos aqueles

[221] Como exemplo deste tipo de raciocínio, podemos referir os discursos de *Émile Chevallier* e *Michel Lacombe*. Após ter feito uma análise dos seguros contra a doença e os acidentes de trabalho instituídos na Alemanha, *Émile Chevallier*, embora reconhecendo, por um lado, o sucesso dos mesmos bem como a satisfação dos operários e dos patrões quanto ao modelo adoptado e, por outro, que esta legislação contribuiu, incontestavelmente, para melhorar a assistência na Alemanha, refere como aspecto negativo o aumento dos acidentes, aumento esse, decorrente de um relaxamento face aos riscos – «os patrões e os operários tornaram-se menos prudentes, para não dizer mais descuidados; estes, porque sabem que uma pensão vitalícia é a consequência de todo o acidente que os incapacite para o trabalho; aqueles, porque, a sua responsabilidade individual já não existe. Não é este um resultado totalmente contrário ao pensamento que dita o seguro contra os acidentes!» (1889: 408). Por sua vez, na análise que faz dos seguros, *Michel Lacombe* (1900-c), chega a uma conclusão similar, apontando como um dos aspectos negativos dos mesmos o seguinte: «[…] a solidariedade estabelecida pelo seguro provoca uma diminuição da responsabilidade pessoal, em certos casos, diminui, pelo menos parcialmente, o interesse na conservação da coisa, favorece a incúria e – a experiência o comprova – multiplica os acidentes» (1900-c: 108; cf. 1900).

[222] Um outro argumento contra a desresponsabilização era o de que a indemnização, como iremos ver, ao ser estipulada administrativamente não cobrir integralmente os danos sofridos, ou seja, o valor pecuniário a receber pelo operário ou pelos seus familiares, em caso de acidente nunca cobria rendimentos anteriormente auferidos. No concernente à desresponsabilização dos patrões, não descurando que os prémios dos seguro seriam tanto menores quanto menor fosse a incidência dos acidentes, os defensores da teoria do risco argumentavam, logicamente, que se os acidentes diminuíssem os prémios dos seguros baixavam o que, em principio, preveniria essa mesma desresponsabilização.

[223] O economista e político *Yves Guyot*, pode ser incluído entre os mais acérrimos defensores da manutenção do *status quo* relativamente à questão dos acidentes de trabalho. No Congresso de Milão, onde já eram visíveis os ares de mudança, foi dos poucos participantes a defender a necessidade de os sinistros continuarem a ser analisados de acordo com a doutrina do código napoleónico relativa à falta, o que conduz *Ernest Tarbouriech* à asserção de que, para ele, «a solução da questão dos acidentes de trabalho, é muito simples, ela consiste nisto: nada fazer. [… Pois, como ele próprio afirma] mais vale não fazer nada do que fazer uma tontice» (1896: 75). O seu posicionamento, ainda que a muito custo, viria a sofrer algumas alterações e, no Congresso de Milão, acabaria por rever a sua postura aderindo à tese do risco profissional, adesão essa que, no entanto, se deu com reservas e sem se assistir a uma mutação da sua opinião quanto à obrigatoriedade do seguro (*Paul Pic*, 1898).

que se tivessem exposto *intencionalmente* ao risco), incite os operários ao cometimento de imprudências que lhe podem custar a vida. Mais ainda, se os operários alemães fossem actualmente mais imprudentes do que no passado, o número de acidentes mortais teria também aumentado, no entanto, o mesmo mantém-se estacionário» (1898: 76).

Independentemente destas oposições e «apesar da resistência natural e dos escrúpulos respeitáveis dos jurisconsultos, defensores acérrimos do direito comum, o risco profissional, logo que formulado, já foi introduzido ou irá sê-lo na maior parte dos códigos dos países industriais» (*Émile Cheysson*, 1895: 260-261; cf. *Paul Pic*, 1898)[224]. O sucesso augurado por este autor, vir-se-ia a materializar três anos após com a Lei de 9 de Abril de 1898. Esta, confirmando o «risco profissional»[225], pode, portanto, ser considerada como o instrumento legislativo que viria a consagrar no direito francês a teoria do risco. As despesas com os seguros ficaram ao encargo dos patrões e o operário vítima de um acidente de trabalho (sob a reserva do acidente intencional, onde o patrão era desresponsabilizado)[226], passou a ter direito automático a uma indemnização[227] independentemente da falta. O quantitativo da mesma,

[224] Após um impasse inicial, a difusão do mesmo ocorreu, de forma assaz rápida, em distintos países: Alemanha (1884), Áustria (1887), Noruega (1894), Finlândia (1895), Inglaterra (1897), Dinamarca, Itália e França (1898), Espanha (1900), Bélgica (1903), Portugal e Brasil (1919); para uma análise comparativa dos diferentes regimes adoptados, cf. *Maurice Bellom* (1901).

[225] A consagração legal do princípio não significou uma aceitação taxativa do mesmo, podendo-se assinalar a análise encetada por *Alfred Thomereau* como um indiciador da circunspecção com que o mesmo viria a ser apreendido por distintos autores: «essa lei consagra um princípio novo, o risco profissional, ideia sedutora, é verdade, mas que propugnará, logicamente, num futuro próximo, consequências perigosas. Essa lei tem, pelo menos, um mérito, ela salvaguarda a liberdade do seguro» (1901: 310)

[226] Esta excepção, de acordo com a acepção de *Louis Josserand*, justificava-se pelo facto de o dano provir, não do risco da actividade, mas da conduta dolosa do operário ou, de acordo com *Paul Pic*, o acidente derivado de culpa notória ou dolo não podia ser considerado um «[…] risco ligado à responsabilidade objectiva da indústria, é um dado subjectivo, isto é, absolutamente imputável ao operário, devendo, por uma questão de justiça, ser ele a responder por o mesmo e não o patrão» (1898: 68). Daí a especificidade no tratamento destas situações, ou seja, as mesmas continuaram a reger-se pelo direito comum da responsabilidade civil.

[227] Do referido, não se deve depreender que, com implementação desta lei, todos os acidentes de trabalho passaram a ser cobertos, pois, o legislador, mostrou-se «cuidadoso» quanto à aplicação prática da mesma, ou seja, ao estipular a sua aplicabilidade, somente, para os sinistros ocorridos nos estabelecimentos industriais considerados perigosos (o que, segundo alguns autores, evidenciou alguma arbitrariedade), um vasto conjunto de acidentes continuou a reger-se pela doutrina do Código Napoleónico. Esta restrição à grande indústria (podendo, até certo ponto, ser considerada como uma tentativa do legislador ensaiar a aplicação de um princípio novo), viria, lentamente, a elidir-se, com a expansão da cobertura dos riscos de acidente a outras áreas, designadamente aos acidentes agrícolas provocados por máquinas movidas por força que não a humana ou animal (1899); ao comércio (1906); às explorações florestais (1914); a todos os acidentes agrícolas (1922); aos domésticos, criados, porteiros… (1923); sobre este aspecto, entre outros, cf. *Maurice Dufourmantelle* (1922).

tomando por base o salário[228], o grau de invalidez e a extensão da família do operário[229], passou a ser estipulado administrativamente[230].

Quanto à obrigatoriedade do seguro, apesar de vários projectos de deputados (a partir de 1885) e de propostas do Governo (1890, 1893) no sentido do seguro obrigatório, tanto no interesse dos patrões como no dos operários, a oposição da maioria dos discursos à sua imposição por via legislativa, acabaria por prevalecer na lei de 1898. Não obstante, a lei, apesar de não obrigar os patrões a assegurarem-se contra o risco profissional e de manter a liberdade quanto à escolha da entidade onde se poderiam assegurar, instituiu a constituição de um fundo nacional comum (gerido

---

[228] Dever-se-á assinalar que a lei excluía da sua cobertura todo e qualquer trabalhador com salários superiores a 2.400 fr. (art.º 2.º, *apud Maurice Bellom*, 1901).

[229] Interessa aqui, fazer uma menção especial ao princípio da graduação do valor da pensão em caso de morte tomar por base os encargos familiares. Indiciando as influências da legislação alemã, segundo os seus críticos, este princípio iria prejudicar os operários com famílias mais extensas, porque, os patrões, ante a probabilidade de terem de pagar prémios de seguro ou, eles próprios, pensões mais elevadas a estes indivíduos, iriam optar por empregar preferencialmente celibatários o que, por consequência, iria conduzir ao aumento do desemprego dos pais de famílias mais extensas: «sob a inspiração de filantropos imbecis, onde a ligeireza se torna criminalidade, a lei, em vez de proporcionar a indemnização estritamente ao montante do salário, tornou essa indemnização variável de acordo com os encargos da família do sinistrado, isto é, tomando em consideração a sua mulher e número das suas crianças. Os idiotas miseráveis que fizeram inscrever essa cláusula na lei provocaram de uma só vez, o pior prejuízo às famílias numerosas. Daí resulta com efeito que o industrial, em caso de acidente terá de pagar mais quanto mais ele empregar pais de famílias numerosas e que nestes casos, o seu prémio anual será mais elevado. Pelo contrário, se empregar o mais possível de celibatários ou de estrangeiros, os quais se encontram excluídos dos benefícios da lei, os industriais veriam os seus prémios e as indemnizações diminuir» (*Leroy-Beaulieu*, 1889: 394). Contra esta crítica, os apologistas da graduação aduziam, no entanto, outros argumentos em favor da mesma, designadamente o facto de: (i) os acidentes mortais, comparativamente aos sinistros produtores de outro tipo de danos, deterem uma menor representatividade, o que, de per si, significava que, a introdução desta graduação não iria propugnar um aumento muito significativo dos encargos para os patrões; (ii) os pais de família serem considerados melhores operários do que os celibatários, jogaria a favor dos primeiros, porquanto, os patrões ao terem de optar entre os celibatários e os pais de família, optariam por estes, porque, apesar de hipoteticamente os primeiros poderem implicar menos custos no caso de um acidente, seriam recompensados pelo rendimento superior dos últimos; (iii) as companhias de seguro não calcularem os prémios com base no estado civil dos operários.

[230] Já não uma indemnização integral e na dependência da análise pessoal e arbitrária do juiz aquando do momento da fixação da mesma (*Paul Pic*, 1898), como o previsto pela doutrina até aí vigente, mas, um ressarcimento parcial predeterminado. De acordo com o art.º 3.º da lei citada, em caso de incapacidade absoluta permanente, o operário tinha direito a uma renda equivalente a 2/3 do salário anual, sendo este valor reduzido para 50% no caso de incapacidade parcial permanente; quando a incapacidade era temporária, a partir do quinto dia, o sinistrado recebia uma prestação diária equivalente a metade do salário ganho no momento do acidente; em caso de morte, para além das despesas de funeral, era atribuída uma pensão vitalícia para a viúva e/ou crianças (menores de 16 anos) ou ascendentes, pensão essa, variável entre 20% e 60% do salário auferido de acordo com o grau familiar e o número de elementos da família (*apud Maurice Bellom*, 1901). Dever-se-á, igualmente, acrescentar que a noção de falta e, por consequência, de responsabilidade – certamente, por pressão dos seus defensores – não desapareceu completamente com a nova legislação, visto, a mesma, antever uma modelação (art.º 20.º), i.e., tanto no caso de falta indesculpável do operário, como do patrão, o juiz detinha liberdade de alterar a indemnização predefinida, podendo diminui-la no primeiro ou aumentá-la no segundo caso, mas, por norma, esta possibilidade não era aplicada; para uma crítica deste aspecto, no sentido de o mesmo promover a incerteza e eliminação das bases sólidas do seguro, cf. *Paul Pic* (1898).

pela caixa nacional de reformas) a ser subvencionado por via de uma taxa obrigatória, com o intuito de garantir os acidentados contra o risco de insolvência patronal[231], garantia essa limitada, no entanto, aos acidentes que provocassem a morte ou uma incapacidade laboral permanente.

Contrariamente à opinião de *Émile Cheysson*, defensor da suficiência desta estratégia como garantia para a indemnização das vítimas, para *Paul Pic* (1898) uma das pechas maiores da lei (indiciadora do predomínio dos preconceitos do Senado quanto a qualquer ingerência oficial na organização dos seguros)[232] residia no facto de a opção ter recaído sob o seguro facultativo, dado a mesma propugnar a emergência de problemas vários. Desde logo, a possibilidade de o patrão se constituir como seu próprio segurador remetia, segundo a perspectiva pictiana, para o facto de muitos, de entre os mesmos, ao sobrevalorizarem os seus recursos não mensurarem adequadamente os riscos que corriam, colocando, por consequência, em causa as suas possibilidades futuras de garantia de indemnizações. Mas, o facto de optarem pelo seguro não se encontrava, igualmente, isento de dificuldades, dado, por um lado, as companhias não aceitarem assegurar todo o tipo de riscos – «as profissões ou os riscos que as companhias se recusam a assegurar são, precisamente, aqueles *nos quais seria mais necessária a garantia do seguro*» (*Chorel*, *apud Paul Pic*, 1989: 105), e, por outro, os seguros oficiais existentes necessitarem de uma reorganização profunda. Consequentemente, embora reconhecendo aspectos positivos à legislação implementada, nomeadamente a consagração do risco profissional e, com as reservas mencionadas, a garantia do pagamento de indemnizações nos caos de insolvência patronal, considerava a mesma «[…] incompleta e a sua aplicação porá em evidencia uma série de dificuldades, mais exactamente, a partir do momento em que forem

[231] No fundo o Estado constituiu-se como um garante do pagamento das indemnizações aos operários vitimados pelos acidentes, pois, de acordo com o art.º 24.º: «na falta de cumprimento, quer dos patrões devedores, quer das Sociedades a prémios fixos ou mútuos, ou os Sindicatos de garantia solidária, do pagamento das indemnizações pelas quais são responsáveis na sequência de acidentes que tenham produzido a morte ou uma incapacidade permanente para o trabalho, o pagamento será assegurado aos interessados às expensas da Caixa nacional da reformas para a velhice» (*apud Maurice Bellom*, 1901). A ideia da «garantia da indemnização», já se encontrava presente três anos antes num texto daquele que viria a ser um dos redactores da lei. *Émile Cheysson* (1895), sem apresentar ainda a solução que viria a ser adoptada, embora recusando o seguro obrigatório, reconhecia a legitimidade dos fins que, com o mesmo, se pretendiam alcançar: «ora, no fundo, qual é esse objectivo? É a certeza para o operário e para os seus de que, aconteça o que acontecer, eles serão indemnizados. Essa é a verdadeira preocupação que inspira e justifica as reivindicações a favor do seguro obrigatório» (1895: 263).

[232] Uma das razões justificativas para tão longo debate relativamente á questão dos seguros de acidente deveu-se, em grande parte ao facto de entre os membros do Senado predominar durante este período uma forte corrente liberal hostil a todo e qualquer projecto de seguros obrigatórios (*Marie Pernot et all*, 1999).

aprovados os numerosos regulamentos que se lhe seguirão, regulamentos esses, que tornarão mais clara a ideia […] de que o corolário lógico e iniludível da consagração do risco profissional é o seguro obrigatório» (*Paul Pic*, 1898: 108), pois, só por essa via seria possível proteger os assalariados face aos riscos mediadores da sua experiência.

De facto assim seria, pois, a partir do momento em que o risco passou a ser encarado como um elemento que perpassa, influencia e decorre da acção – colectiva – humana, a protecção contra os mesmos não mais poderia encontrara sustentação no livre arbítrio do indivíduo. A ideia de uma protecção permeada pela previdência e o seguro facultativo, não mais poderia continuar a ser defendida, ou seja, a protecção, tendo por base a ideia de prevenção, transmuta-se numa necessidade, torna-se obrigatória para todo o indivíduo em sociedade. A inversão foi radical, de um posicionamento, assente na previdência a par com responsabilização jurídica, onde a obrigatoriedade do seguro emergia como um meio para a desresponsabilização/desmoralização do indivíduo, passamos a um outro que, assinalando a valorização da prevenção, sustenta toda a sua lógica num «contrato social de solidariedade» onde o assegurar-se passou a ser apreendido como uma responsabilidade, um dever social ao qual todos os indivíduos se encontram sujeitos. Conduzindo à universalização da problemática dos riscos e, por consequência, à emergência do que a perspectiva ewaldiana denomina de «sociedades seguradoras», esta inflexão evidencia uma reforma profunda das praticas de segurança[233] que irão marcar profundamente todo o século XX, século esse, matizado por sociedades que passam a reflectir-se em função dos princípios do risco generalizado. A insegurança, não é eliminada, pelo contrário (como teremos oportunidade de observar no próximo capítulo), no entanto, o binómio segurança / insegurança é trabalhado em moldes radicalmente distintos dos utilizados na centúria de oitocentos sob a aura do discurso liberal. Em suma, «a prática liberal da segurança assentava em dois pilares: em conformidade com a política de previdência, o seguro deveria ser livre e voluntário (mesmo se houvesse necessidade de o encorajar e de o subsidiar) e o prémio deveria corresponder ao risco, segundo os princípios clássicos da justiça e do direito. […] A segurança introduzida pelas leis de 1898 e de 5 de Abril de 1910 não correspondem

[233] Não foi uma mutação imediata, pois «somente em 1945 é que, num contexto profundamente transformado, o seguro obrigatório assumirá a ambição de se tornar o princípio de uma cobertura generalizada contra os riscos sociais» (*Robert Castel*, 1995: 410). Mas o germe desse processo encontra-se na passagem da centúria de oitocentos para a de novecentos.

evidentemente a esse esquema; elas introduzem o princípio da obrigação: elas conferem ao sujeito um direito para o qual ele só contribui parcialmente. Se nos é permitido afirmar, elas substituem uma repartição passiva – fundada na constatação dos riscos – uma repartição activa por redistribuição e transferências. A segurança social corresponde a uma invenção no quadro da segurança» (*François Ewald*, 1986: 343).

Para terminar este capítulo, ainda que de modo muito sinóptico, pensamos ser importante assinalar alguns dos traços do quadro subjacente à instituição dos seguros sociais na Alemanha em finais do século XIX, visto o mesmo ser considerado como a génese do que posteriormente se viria a consubstanciar, na maioria das sociedades ocidentais, como o dispositivo primo da promoção da segurança dos indivíduos levado a cabo pelo aparato estatal.

4.3 – A Responsabilização Estatal pelos Riscos: Seguros Sociais Obrigatórios na Alemanha

Assumindo as suas responsabilidades nesta esfera, em finais do século XIX o Estado alemão seria pioneiro na concepção e implementação de um esquema de redução das incertezas sociais assente num modelo de seguros sociais estatais direccionados para uma cobertura tríplice de riscos – doença-acidentes-velhice.

Este processo não pode ser separado do contexto de turbulência política em que o mesmo ocorreu, podendo-se referir, como exemplo, os atentados levados a cabo em 1878 contra o Imperador *Guilherme I*. Assim sendo, face às acções desencadeadas por manifestantes mais radicais e ao progresso eleitoral do Partido Social Democrata, assiste-se a um crescendo das preocupações com os avanços dos ideias socialistas e das consequências que daí podiam provir para a ordem e paz sociais. Preocupações essas, presentes num discurso proferido, perante o Reichstag pelo Imperador *Guilherme I* dois anos antes de os primeiros seguros serem instituídos na Alemanha. Mediatamente, a leitura do mesmo permite retirar alguns indícios relativos a alguns dos intentos subjacentes à intervenção do Estado na matéria em análise: «não é suficiente *reprimir* os excessos da democracia socialista revolucionária, é necessário procurar *melhorar o destino dos trabalhadores*. É necessário que o Estado se ocupe, mais do que tem feito até aqui, dos cidadãos indigentes. É uma tarefa da política conservadora fazer com que penetre nos espíritos das massas (as quais, ao mesmo tempo, são as mais numerosas e as menos esclarecidas) que o Estado é uma instituição benfeitora, que essa instituição não foi unicamente criada para a protecção das classes abastadas, mas que, também, é uma instituição útil às necessidades e à satisfação dos interesses das classes de menores recursos» (*apud Michel Lacombe et all*, 1900: 957, sublinhado nosso). Daqui se pode, então, depreender que, para o Kaiser, na luta contra os ideais socialistas não era suficiente o uso da força (contra os mais radicais), era necessário, antes de mais conquistar as massas facilmente influenciáveis por ideias revolucionárias, ou seja, reconciliar o operariado com o Estado. Para isso, a melhor estratégia a adoptar era a de melhorar a imagem do Estado perante essas mesmas massas de modo a afastá-las da atracção que a ideologia socialista estava a exercer sobre as mesmas. Deste modo, a via a seguir para despoletar o interesse e a atracção do povo alemão pelo Estado que os governava, seria a de adoptar uma acção estatal

que, por um lado, não receasse a introdução de legislação apelidada, por um grande número, de socialista, e, por outro, simultaneamente, demonstrasse aos indivíduos que o governo se preocupava com a sua situação concreta e que era, esse mesmo governo, a entidade mais capaz de melhorar os problemas que perpassavam a sociedade.

Com o referido, não é nossa pretensão afirmar que os interesses subjacentes à acção estatal na esfera dos seguros se sustentaram somente em interesses de natureza política. Não obstante a presença clara do pragmatismo político, onde os seguros emergem como uma estratégia de segurança contra as convulsões sociais, pensamos ser correcta a asserção de que, na senda das mutações, paulatinamente, sobrevindas no concernente à apreensão e gestão dos riscos, a implementação do programa de seguros revelava, igualmente, uma preocupação genuína em relação à experiência concreta dos indivíduos e um desejo de, até certo ponto, responsabilizar o Estado pelas medidas a adoptar no sentido de melhorar essa experiência. A esta perspectiva não foram certamente estranhas as influências exercidas sobre o Estado pelos representantes do denominado socialismo de cátedra, designadamente, entre outros, *Gustav von Schmoller* e *Adolph Wagner*[234]. No caso do último, o seu pensamento é um exemplo claro do anteriormente exposto, porquanto, ao captar os riscos como sendo «o resultado de factos históricos, ou de forças económicas independentes da acção dos indivíduos», propugnou um desmoronamento da colagem até aí existente entre os riscos e as biografias individuais, tornando, em última instância, possível a transladação da responsabilização do individual para o colectivo e, por consequência, a socialização desses mesmos riscos, por um lado, e, a responsabilização do Estado quanto à cobertura dos mesmos, por outro – «o seguro é um dos interesses públicos no qual a administração tem o dever de intervir para promulgar uma instituição de direito público, dando lugar à organização de um serviço público, tal como os da moeda, dos Correios, dos Telégrafos, etc.» (*apud Michel Lacombe et all* (1900: 954).

Mas, independentemente enunciado, o que deve ser realçado é que pela primeira vez, indiciando uma inflexão radical do papel até ai assumido, se defendeu abertamente a necessidade de o Estado se responsabilizar pela gestão dos riscos sociais e, por consequência, assumir um papel activo na implementação de políticas sociais direccionadas para a protecção dos cidadãos face a esses mesmos riscos.

[234] Para uma análise mais aprofundada destas questões, cf. *Ludwig Bamberger* (1900).

Neste sentido viriam, então, a ser instituídas três tipos de seguros, designadamente *Seguro de Doença* (Lei de 15 de Junho de 1883), *Seguro de Acidentes de Trabalho* (Lei de 6 de Junho de 1884) e, um pouco mais tarde, *Seguro de Velhice e Invalidez* (Lei de 22 de Junho de 1889)[235].

Na sequência da implementação do seguro de doença, com excepção dos indivíduos que, há data, eram membros de Sociedade de Socorros Mútuos/Caixas Livres de Socorros (havia cerca de 2.600 *Freie Hilfskassen*, englobando, mais ou menos 900.000 associados)[236], todos os trabalhadores da indústria e agricultura com salários inferiores a 2.000 marcos, foram obrigados a segurar-se nas distintas caixas de socorros existentes[237]. As comunidades (podendo associar-se entre si) passaram a ser obrigadas a prestar socorros e os industriais com, pelo menos, 100 operários a seu encargo foram obrigados a instituir caixas de fábrica. Estes consistiam na prestação de cuidados médicos e medicamentosos e, em caso de incapacidade para o trabalho, numa indemnização (pelo período de 13 semanas)[238] equivalente a metade do valor do salário médio ganho por um jornaleiro da localidade (estipulado por entidade pública). Quanto às subvenções económicas necessárias à sustentação do seguro, dado o falhanço de uma primeira tentativa, levada a cabo por *Otto von Bismarck*, no sentido de comprometer/implicar financeiramente o Estado, as mesmas ficaram a cargo dos patrões e dos operários, contribuindo cada um deles com 1/3 e 2/3 respectivamente.

Quanto ao seguro contra *acidentes de trabalho*, passaram obrigatoriamente a ser inscritos no mesmo todos os operários de fábricas, minas, construção e, posteriormente, camponeses, trabalhadores de empresas de transporte, marinheiros e domésticos, entre outros, cujo salário anual não ultrapassasse os 2.000 marcos (o seu número ascendia, em 1892, a cerca de 18 milhões). O acidente sendo considerado como um risco próprio da laboração da empresa, conduziu a que os seguros fossem «integralmente» financiados pelos patrões[239]. Tomando em consideração os benefícios, verifica-se que, na sequência do acidente, aos segurados feridos, para além

---

[235] A exposição seguidamente exposta, toma por base os contributos de *Émile Chevallier* (1889), *Paul Pic* (1895); *Michel Lacombe et all* (1900); *Ludwig Bamberger* (1900); *Maurice Bellom* (1901).

[236] Denominadas anteriormente de *Hülfskassen*, na Prússia, desde 1851, todos os operários tinham obrigatoriamente de ser inscritos nas mesmas.

[237] Formalmente eram reconhecidas as Caixas de: Fábrica; Empresas de Construção; Corporação Profissional (Innung); Mineiros (Knappschaft) e as Caixas Locais e Livres.

[238] No caso de a incapacidade se alongar para além deste período, a mesma passava para a incumbência da Assistência Pública.

[239] Dadas as indemnizações até às 13 semanas serem suportadas pelo seguro de doença, será correcta a asserção de que, os operários também tinham a sua cota de contribuição, pelo menos para os pequenos acidentes que não implicavam uma incapacidade temporal superior a esse período.

dos cuidados médicos de recuperação, era concedida automaticamente (exceptuando os casos de intencionalidade provada)[240], a partir da 14.ª semana após a ocorrência do acidente, uma indemnização proporcional ao dano[241] sob a forma de renda mensal; em caso de morte, a indemnização devida era composta pelas despesas de funeral e uma pensão paga à família[242].

A referência do quantitativo do salário é importante, na medida em que evidencia uma perspectiva peculiar do papel atribuído ao seguro, i.e., poder-se-á asseverar que, a valorização da condição de recursos demonstra que o mesmo apesar de poder consubstanciar um instrumento adequado para todo o indivíduo desejoso de se prevenir contra as contingências da vida, ao não ser imposto obrigatoriamente a todos os trabalhadores, era encarado como o instrumento ideal, somente, para aqueles incapazes de, por si só, lutarem contra essas mesmas incertezas. Por outras palavras, a obrigação de se assegurar não se justificava para os que detinham algumas posses, mas, tão-somente, para os trabalhadores que, correndo riscos profissionais, não tinham capacidade financeira para arcar com os prejuízos económicos emergente na sequência dos danos provocados pelo acidente.

Relativamente ao seguro de *velhice e invalidez*, um desiderato de longa data para todos aqueles que possuíam como único recurso a sua força de trabalho, o mesmo previa o pagamento de uma pensão mensal: (i) a todos os segurados com

[240] Para os críticos deste sistema, a atribuição automática da indemnização constituía uma das pechas maiores, visto, contribuir para a imprudência e desresponsabilização dos operários e patrões – «[…] a indemnização encontrando-se determinada de antemão, nos principais casos, pela própria lei, sem consideração pelas faltas ou imprudências cometidas por uma ou outra parte, conduz o operário a um menor interesse na toma de precauções minuciosas. O patrão, ao não responder somente pelo seu próprio estabelecimento, mas, solidariamente, por um grande número de estabelecimentos análogos, é muito menos solícito na adopção de medidas, algumas delas custosas, que poderiam tornar os acidentes mais raros» (*Leroy-Beaulieu*, 1889: 380).

[241] Limitada pela lei e fixada administrativamente, era calculada com base nos rendimentos obtidos durante o ano em que ocorreu o sinistro. Se do acidente proviesse uma invalidez total, a renda correspondia a 2/3 do salário anual e a uma fracção dessa soma (calculada em função da capacidade restante) nos casos de invalidez parcial e/ou temporária.

[242] Para as despesas de funeral estava estipulado um valor correspondente a 20 vezes o salário, não podendo este ser inferior a 30 marcos. A viúva tinha direito (até à sua morte ou ao período em que contraísse novo matrimónio) a uma pensão equivalente a 20% do valor do salário do marido, pensão essa, cumulativa coma a devida a cada criança (até aos 15 anos) correspondente a 15% do salário; não podendo o cúmulo das mesmas ser superior a 60% do salário anteriormente auferido pelo operário. Na ausência destes familiares, os ascendentes sem recursos que, na altura da ocorrência, fossem sustentados pelo operário tinham, igualmente, direito a uma pensão no valor de 20% do salário até à sua morte ou quando já não se encontrassem num estado de indigência. Para termos uma ideia mais concreta da importância assumida pelos seguros, pode-se referir que, em 1892, foram declarados 236.285 acidentes e indemnizados 55.654 – 23,6% (as incapacidades com duração até 13 semanas não davam lugar a indemnização); do total de acidentes, 5911 provocaram a morte do operário e 2644 uma incapacidade permanente para o trabalho; na sequência dos acidentes mortais viriam a ser socorridos: 3947 viúvas, 7660 órfãos e 228 ascendentes.

idade igual ou superior a 70 anos e que tivessem efectuado contribuições ao longo de 30 anos[243]; (ii) aos indivíduos que se encontrassem incapacitados permanentemente para o trabalho, desde que, por um lado, tivessem contribuído, pelo menos, durante 5 anos e, por outro, não usufruíssem já de uma renda decorrente de um acidente de trabalho. Os encargos decorrentes da implementação deste sistema seriam financiados paritariamente pelos patrões e operários (1/3 cada, mais as despesas inerentes ao funcionamento das caixas) e por subvenções do Estado (outro 1/3), devendo aqui salientar-se a importância desta responsabilização tríplice pela subvenção deste seguro, porquanto, segundo a expressão da época, seria com esta lei que «[…] o princípio verdadeiramente socialista da contribuição do orçamento imperial para os prémios dos seguros acabaria por triunfar» (*Ludwig Bamberger*, 1900: 879).

[243] A idade estipulada para o usufruto da pensão, era um dos aspectos mais criticados pelos opositores dos seguros obrigatórios, porquanto, não descurando a esperança média de vida, advogavam que a maior parte dos idosos morreria antes de alcançar esse direito. Para críticas deste tipo, bem como relativamente aos baixos valores das pensões, cf. *Leroy-Beaulieu* (1889).

Nota Conclusiva

Comparativamente a períodos anteriores, a centúria de oitocentos revela, desde logo, transformações significativas no tocante ao modo como os riscos sociais foram trabalhados. Ao nível da esfera da segurança, não obstante esta ser uma preocupação constante no transcurso da modernidade, pela primeira vez a mesma foi trabalhada explicitamente no sentido da promoção da segurança dos mais vulneráveis. Portanto, não mais somente a preocupação com a segurança do corpo social como um todo, mas também e de um modo cada vez mais acentuado com o avançar da centúria, a acção no sentido de reduzir as incertezas mediadoras da experiência dos indivíduos. Estas mutações, como tivemos oportunidade de observar, dado terem exigido um novo registo ao nível da percepção/avaliação e gestão dos riscos sociais, foram morosas e complexas.

Destarte, as exegeses encetadas permitiram dar visibilidade a dois registos distintos quanto ao modo como se buscou domesticar os riscos sociais, nomeadamente um primeiro que pode ser denominado de «sociedade de previdência» característico da primeira metade do século e, a partir da segunda metade, mas, com maior incidência no último quartel, a emergência gradativa na esfera pública de um outro registo conducente à génese da «sociedade seguradora».

Sendo perpassado por uma visão liberal do mundo, o primeiro registo ao captar a experiência sob a óptica do princípio da responsabilidade individual, propugnou a construção de um quadro referencial onde o ser humano, enquanto sujeito livre e responsável pelas consequências do seu próprio agir, era responsabilizado de modo não problemático pelos eventuais falhanços nos intentos de domesticação dos riscos mediadores da sua experiência. Deste modo, partindo, então, do pressuposto de que, *a priori*, ninguém podia transferir para o outro ou outros as responsabilidades do que lhe poderia acontecer, as experiências de miséria e/ou de pauperismo, sendo despojadas das mediações económico-políticas, eram interpretadas em termos morais passando a ser captadas como o resultado justo das atitudes comportamentais inadequadas dos indivíduos. Dito de outra forma, ante um problema, primordialmente, de natureza moral, as justificações apresentadas pelos fautores dos discursos para a razão de ser dessas experiências, prendiam-se: em primeiro lugar, com a ignorância e a degradação moral dos comportamentos plasmada tanto por

intermédio das ligações/desligações complexas com a esfera do trabalho como por via de vícios de vária índole, designadamente a libertinagem, o deboche, a embriaguez e o jogo; secundariamente, com menor importância, com as adversidades de força maior que, quotidianamente, propugnavam danos físicos e/ou materiais tendentes ao aprofundar da insegurança dos indivíduos.

Ante este diagnóstico, a domesticação dos riscos exigia, na primeira dimensão, o reequacionar e, consequente, reformulação das atitudes características dos indivíduos, a ser levada a cabo por via da educação e tutela ou, mais precisamente, do governo a ser exercido pelas hierarquias sociais. Na segunda dimensão, as consequências negativas adstritas ao acidental teriam de ser trabalhadas por antecipação. Não descurando que o princípio da responsabilidade pressupunha ser possível a gestão do contingente por via da auto-regulação/disciplinamento das atitudes comportamentais, só a partir do momento em que o indivíduo, direccionando o seu olhar para o futuro, manifestava uma preocupação relativamente ao que lhe poderia acontecer e, por consequência, tomava as precauções necessárias à evitação ou, mais adequadamente, para fazer face aos imprevistos, é que o mesmo poderia almejar o controlo do contingente. Interconectada com a coragem, a poupança e a moral, a segurança dos indivíduos – sendo captada, não como um direito, mas, como um dever – surge, então, neste registo estritamente associada à acção quotidiana dos indivíduos, i.e., dado o único recurso ao dispor do homem ser ele próprio (o seu corpo era, simultaneamente, a sua única propriedade), a (in)segurança futura subordinava-se visceralmente à (i)responsabilidade presente. Consequentemente, não equacionando as dificuldades e/ou impossibilidades mediadoras do acto de poupança, e advogando a previdência[244] como virtude fundadora da responsabilidade, as experiências dos indivíduos eram capturadas como o resultado de uma acção diária mediada por um horizonte temporal limitado e onde a ausência da prudência, vigilância e autodisciplina plasmava de um modo concludente a irracionalidade com que os mesmos geriam os riscos.

Ainda dentro deste registo, tivemos oportunidade de mostrar as interconexões existentes entre as leituras enunciadas e o debate ocorrido ao longo do período em apreço relativamente às políticas de assistência. Assim sendo, pensamos ter ficado clara a existência de uma correlação positiva entre as representações existentes sobre

[244] Utilizada como tecnologia moral para disciplinar os hábitos frugais dos pobres.

os modos de vida operários e as críticas direccionadas em relação à responsabilização pública pelos socorros. Os reparos direccionados à caridade legal encontravam, desde logo, justificação no facto de a sua intervenção indiferenciada consubstanciar, aos olhos dos «observadores oficiais dos operários», uma potência propulsora do acentuar da negatividade inerente aos seus traços de carácter, visto a intervenção pública e a responsabilidade individual serem mutuamente exclusivas: a primeira propugnava a negação da segunda. Por isso, de entre os argumentos esgrimidos, salientavam-se os conexos com os efeitos nefastos exercidos sobre a moral dos indivíduos, tanto ao nível da esfera familiar como da esfera do trabalho: no primeiro caso, por via da desresponsabilização face aos papéis e funções subjacentes à instituição familiar; no segundo, pela destruição do estímulo para o trabalho. Mas, os prejuízos adstritos à sua intervenção não se limitavam a estas dimensões, mais grave ainda era o facto de a mesma, ao assegurar o futuro dos indivíduos, conduzir ao aumento do espírito de imprudência e da despreocupação em relação aos riscos. Os socorros ao se consubstanciarem como uma certeza, viriam a reforçar a ideia, *a priori* criticável, de a poupança e as preocupações para com o que o futuro podia reservar, serem algo de inútil. Por outras palavras, a segurança prometida pela caridade legal, ao elidir o medo associado à miséria, promovia atitudes comportamentais que, segundo os seus críticos, eram a causa prima do alastrar do pauperismo.

Paralelamente, entre as objecções levantadas à caridade legal, encontrámos, também, argumentos de uma natureza distinta, nomeadamente aqueles onde as críticas encontravam a sua razão de ser nos efeitos negativos engendrados pela sua intervenção, tanto ao nível do (i) exercício da caridade/beneficência privadas como no respeitante (ii) às relações estabelecidas entre as distintas classes. No primeiro caso defendia-se que os impostos necessários à manutenção do sistema da caridade legal, ao desencorajarem a acção dos indivíduos, condicionavam o seu envolvimento e, por consequência, as acções conexas com a caridade e a beneficência privadas. No segundo caso, por sua vez, a oposição justificava-se, por a caridade legal, ao atiçar o ódio entre o rico e o pobre, ser o testemunho concreto de a erecção do socorro como direito se consubstanciar como um erro, porquanto em vez de promover a paz fomentava a guerra.

Face a este quadro, da análise comparativa estabelecida pelos discursos entre as esferas pública e privada, o realce resvalava naturalmente para a última, visto esta, mau grado o reconhecimento das suas limitações, ser permeada por traços que a

qualificavam para uma gestão mais adequada da problemática da pobreza. Isto é, o reconhecimento da superioridade da intervenção privada sustentava-se no facto de a mesma, para além da dimensão material, valorizar a dimensão imaterial da prestação dos socorros colocando, por consequência, a ênfase da sua intervenção na melhoria da condição moral dos indivíduos a quem eram prestados os socorros. Em suma, a evitação dos malefícios adstritos à intervenção pública, só teria possibilidades de ser alcançada por intermédio de uma prática que incluísses entre os critérios de avaliação as causas da pobreza, os traços de carácter do pobre, os conselhos relativos ao quantitativo e ao modo como deveriam ser administrados os socorros.

Por todas as razões avançadas, num registo matizado pela valorização simultânea da responsabilidade individual e de um Estado mínimo quanto à esfera social, a instituição dos socorros como um direito consubstanciava um contra-senso. As intervenções privada e/ou – em menor grau – pública, até poderiam ser aceites, mas, desde que as mesmas fossem facultativas. Destrinçando claramente o dever de dar do direito de exigir, a obrigação dos socorros emergia, única e exclusivamente, enquanto dever puramente moral. Logo, para além dos argumentos políticos, segundo a acepção ewaldiana, a força deste posicionamento residia, grandemente, no facto de a sua sustentação derivar de justificações de natureza puramente liberal, ou seja, os intentos de instituir o direito aos socorros via-se seriamente condicionado pelo facto de a obrigação subjacente aos mesmos assentar na moral, querendo isto, em última instância, significar que qualquer tentativa de impor o constrangimento se encontrava à partida invalidada, visto a moral não pressupor a coerção sob pena de sua própria anulação. Destarte, o agir livre, emergindo como substrato indutor da acção, pressupunha tão-somente um dever – de consciência – individual e nunca uma obrigação colectiva sancionada juridicamente. Em suma, não obstante o reconhecimento do dever público de intervenção, este, não resultando num crédito absoluto do pobre, acaba por não confirmar o direito correlativo.

Ante um quadro perpassado por uma problematicidade cada vez mais evidente – que fazer? Seria por via da resposta a este questionamento que, paulatinamente, se foi assistindo à transição para o segundo registo referido supra. Transição essa, morosa e complexa, dadas as exigências de desconstrução de um quadro, onde a realização do risco e as consequências conexas com essa mesma realização se encontrarem visceralmente interligadas com a acção do indivíduo, e a sua substituição

por um outro onde a recorrência subjacente ao risco conduzia à captação do mesmo como algo independente da conduta, vontade individuais.

Destarte, foi nossa intenção mostrar como face ao acentuar das fracturas do corpo social, a sustentabilidade da «utopia de uma sociedade de previdência» começou a revelar-se cada vez mais problemática. O social ao se objectivar, revelava de modo cada vez mais profuso uma lógica que, sendo-lhe própria, era dissemelhante e independente de quaisquer que fossem os intentos individuais. Neste sentido, demos conta de como gradualmente os discursos foram inflectindo o seu ponto de vista quanto à importância anteriormente adstrita à poupança. Não obstante a mesma continuar a ser valorizada, começou a reconhecer-se, por um lado, os parcos resultados obtidos pelos intentos de incutir esta virtude entre os hábitos do operariado e, por outro, que a poupança era, de per si, uma estratégia insuficiente para fazer face ao contingente. Consequentemente, dá-se a valorização dos seguros enquanto estratégia que, em simultâneo, aumentava a segurança e libertava o indivíduo face às consequências nefastas associadas à contingência.

A constituição deste novo registo, como tivemos oportunidade de mostrar, foi uma tarefa complexa. Os primeiros esboços do mesmo emergiram na esfera pública a partir da década de 50, tanto por via do desenvolvimento do mercado dos seguros privados como pelo acentuar da ênfase colocada em instituições cujo objectivo primo passava pela mutualização dos riscos. Embora importantes, estes primeiros passos revelar-se-iam insuficientes dado, mormente por razões económicas, mas também culturais, deixarem a descoberto de qualquer tipo de protecção uma parcela bastante significativa da massa de vulneráveis. Consequentemente, com o intuito de colmatar essa lacuna, por iniciativa estatal seriam criadas as primeiras instituições públicas direccionadas para a cobertura de riscos, mas, tal como no caso das mutualidades e das companhias privadas, os resultados práticos das mesmas ficaram muito aquém do previsto. Forjadas sob os auspícios de uma política de encorajamento da previdência, estas instituições não viriam a consubstanciar-se quer como uma via facilitadora do aumento das poupanças, quer como instituições promotoras da segurança operária.

Entre outras razões, pensamos ter ficado claro que o insucesso referido se deveu, em grande medida, ao facto de, tanto no caso das reformas como no dos seguros de acidente e de morte, a adesão aos mesmos ter permanecido facultativa. Daqui se podendo concluir que, não obstante, um apoio em crescendo aos seguros, este era, claramente, um apoio no sentido do seguro facultativo. Porquê? Para além de

razões técnicas e/ou económicas, entre os argumentos esgrimidos contra o constrangimento encontrámos razões de natureza ideológica, ou seja, indiciando uma fobia em relação ao socialismo, a rejeição podia, de antemão, ser justificada com base no fundamento de essa ser a solução usualmente adoptada pelas políticas do denominado «socialismos de Estado». Em segundo lugar, na senda do argumento anterior, a despeito de, por um lado, advogarem não ser a previdência um dos traços característicos das experiências operárias e, por outro, reconhecerem os parcos resultados auferidos pelos intentos de inculcar a mesma nos seus hábitos, não equacionavam sequer a possibilidade da coacção por considerarem que a mesma atentava contra a «dignidade do homem livre», pois, as virtudes não podiam ser impostas por decreto. Por último, mas não menos importante, em abono deste posicionamento surgia, igualmente, um argumento já aduzido em outros contextos, ou seja, o de o constrangimento contribuir negativamente para a degradação moral dos indivíduos, porque, ao lhes retirar a iniciativa e a responsabilidade pessoais, extinguia todas as qualidades morais adstritas às mesmas.

Tomando por base os argumentos avançados, pensamos ser correcta a asserção de a firme oposição aos seguros obrigatórios encontrar a sua razão de ser no facto dessa opção simbolizar, no fundo, a negação dos ideais liberais. A aceitação dos mesmos era impensável, visto, em última instância, desqualificar algo considerado pelos fautores dos discursos como sagrado e no qual tinham depositado todo o seu empenho, i.e., constituía a abjuração de todo o quadro subjacente à política de previdência. Destarte, com as exegeses desenvolvidas, foi nossa intenção mostrar como o debate desenvolvido em torno desta problemática, para além de revelar a presença significativa de «anticorpos» no concernente a intervenção pública, discorreu grandemente sobre a questão de saber se era possível transmutar (ou não) uma obrigação moral num constrangimento legal. No quadro desta análise colocámos uma ênfase especial no percurso conducente à institucionalização dos seguros conexos com os acidentes de trabalho dado, estes, poderem ser considerados o marco referencial da constituição do registo da «sociedade seguradora».

O campeamento encetado, para além de evidenciar consubstanciação das «técnicas do risco sob determinadas condições históricas, ao serviços de racionalidades políticas particulares e com a participação de diferentes forças sociais e actores no decurso de lutas históricas» (*Mitchell Dean*, 1999: 141), permitiu, por um lado, a constatação de que só a partir do momento em que os seguros começaram a ser

captados, não como dizendo respeito a uma política de previdência, mas, a uma política de prevenção face aos riscos da experiência é que, parte significativa da argumentação até aí utilizada a favor da não-obrigatoriedade teve possibilidade de ser desconstruída. E, por outro, no caso concreto dos acidentes de trabalho, foi, igualmente, possível verificar o quão difícil se mostrou o desmontar da óptica defensora da indissociabilidade existente entre responsabilidade e risco e, por consequência, a aceitabilidade da ideia de os danos sobrevindos aos acidentes poderem ser ressarcidos independentemente de se tomar em consideração a falta/culpa subjacente à ocorrência do mesmo. Dito de outro modo, a complexidade do processo residiu na necessidade de a dissociação entre responsabilidade individual e risco, pressupondo a deslocação do foco de análise da – usual – «noção subjectiva de comportamento e responsabilidade individual» para a – nova – «noção objectiva de risco», ter exigido a construção de um novo conceito onde os acidentes de trabalho passassem a ser interpretados, não em interconexão com o acaso/força maior e/ou falta, negligência do operário/patrão, mas, como uma questão de risco e, por consequência, como dizendo respeito aos seguros. No fundo, um percurso moroso onde «as consequências, que num primeiro momento afectam unicamente o indivíduo, se convertem em "riscos", causados de forma sistemática, em eventos descritíveis estatisticamente tornando-se, nesse sentido, "previsíveis", eventos que, portanto, podem ser submetidos a normas supra-individuais e políticas mediante as quais se reconhecem, indemnizam e evitam» (*Ulrich Beck*, 1999: 80).

CAPÍTULO VI

As Metamorfoses dos Riscos na Modernidade Tardia

Capítulo VI – As Metamorfoses dos Riscos na Modernidade Tardia

Nota Introdutória

Segundo *Anthony Giddens* (1990), uma das dimensões positivas da modernidade (comparativamente a sistemas pré-modernos) é o aumento da segurança relativa em algumas esferas da acção humana. Uma segurança[1] que, no entanto, é perpassada por mediações espectrais, i.e., sustenta-se em «compromissos não-presenciais» (não exigem uma interacção presencial, face a face), na medida em que os indivíduos, cada vez mais, confiam em «sistemas periciais»[2] que funcionam como «mecanismos de descontextualização». Por outras palavras, a confiança depositada na pericialidade traduz-se, por intermédio da «apropriação» de informação sobre os saberes especializados, nas possibilidades que a mesma possui de diminuir os riscos que nós podemos correr, na «[...] fé no funcionamento de saberes sobre os quais o indivíduo comum é largamente ignorante» (*Anthony Giddens*, 1990: 68). Confiamos, porque a segurança por eles transmitida (e que nós não possuímos devido ao não

[1] Convém assinalar que esta se distingue do que o autor denomina de «segurança ontológica». A última, constitui-se por intermédio de sentimentos de confiança básica que o processo de socialização nos transmite desde o nascimento. Traduz-se na «[...] segurança que muitos seres humanos têm na continuidade da sua auto-identidade pessoal e na constância dos ambientes sociais e materiais envolventes» (*Anthony Giddens*, 1990: 71), confiança essa, que evita uma preocupação constante do sujeito em relação aos riscos que, em última instância, se poderia transformar numa patologia – os riscos são normalizados, quer dizer, não obstante serem considerados importantes, são considerados inevitáveis. Num outro texto, o autor clarifica esta ideia, «[...] as pessoas que de facto se preocupam todos os dias com tais possibilidades não são vistas como "normais". Se a maioria consegue pôr entre parênteses essas possibilidades [desastres potencialmente destrutivos] e prosseguir com as suas actividades do dia-a-dia, sem dúvida que isto se deve em parte à sua avaliação de que é bastante pequeno o real elemento de risco envolvido. Mas deve-se também ao facto de os riscos em questão serem remetidos para o destino – um dos aspectos do regresso da *fortuna* na modernidade tardia» (*Anthony Giddens*, 1991: 164). Pensamos ser igualmente correcta a acepção de que, para o autor, a razão prima para a inexistência de uma preocupação contínua, se prende com o facto de os indivíduos confiarem nos sistemas periciais. Estes, no fundo, acabam por mediar uma possível «insegurança ontológica» (*Scott Lasch*, 1995). Ao longo do presente capítulo, buscar-se-á mostrar como essa mesma segurança ontológica tem vindo a ser minada, tanto por via dos riscos tecnologicamente induzidos, como por intermédio do fenómeno de individualização característico da actual experiência.

[2] São concebidos como «[...] sistemas de realização técnica, ou de pericialidade profissional, que organizam vastas áreas do ambiente material e social em que vivemos» (*Anthony Giddens*, 1990: 21). Como exemplo de um desses conhecimentos específicos, refere as ciências sociais. Em conjunto com as «garantias simbólicas», vão formar o que o autor denomina de «sistemas abstractos».

domínio dos conhecimentos que a envolvem), *em princípio*, minora os riscos a que nos encontramos sujeitos. Consequentemente, ao transmutar-se em segurança, numa «fé» na «fiabilidade de um sistema, no que diz respeito a um dado conjunto de resultados ou de acontecimentos» (*Anthony Giddens*, 1990: 26), a confiança emerge como mediadora – espectral – da interacção dos indivíduos com os sistemas periciais e, nesse sentido, acaba por influenciar continuamente a acção dos mesmos.

Embora concordando com a argumentação giddensiana, e não descurando que o próprio autor reconhece o abalo provocado pelo novo perfil dos riscos ao nível da confiança nos sistemas periciais, pensamos ser correcta a asserção de que, a partir do último terço da centúria de novecentos, tanto essa como a «segurança ontológica» foram sofrendo sérios revezes em consequência dos quais viriam a sair significativamente fragilizadas. Algumas das mediações dessa fragilização serão trabalhadas posteriormente, mas, num primeiro momento, interessa-nos encetar um breve campeamento sobre o processo despoletador de tal cenário. Neste sentido, gostaríamos então de desenvolver uma cogitação sobre um dos traços que, de forma cintilante, perpassou toda a centúria de novecentos, traço esse que, em nossa acepção, permite uma clarificação da problemática em análise. Estamos a referir-nos em concreto ao modo como no decurso desse século se foi assistindo a uma gradual colonização da experiência pelo tecnológico ou, segundo a acepção de *Bragança de Miranda*, como a técnica – usurpando o papel anteriormente adstrito ao humano – começou a determinar em crescendo largos sectores da constituição do real (2002-b: 145).

Procurar-se-á em primeiro lugar, mostrar como as tradições *prometéica* e *fáustica* não só influenciaram o pensamento ocidental relativo à técnica e às interacções desta com o humano, mas também no mesmo processo contribuíram, cada uma à sua maneira (sinalizando o positivo da técnica ou desmascarando a negatividade que a perpassa), para a realização desse fenómeno de colonização da vida. Em segundo lugar, tendo presentes as possibilidades em aberto pelo progresso tecnológico na actualidade, indiciadoras do colocar em causa das fronteiras até agora predominantes entre o orgânico e o inorgânico e, por consequência, dos limites adstritos à «condição humana» que é a nossa, procurar-se-á desenvolver uma análise crítica dos discursos (eufóricos da aceleração tecnológica) que têm vindo a plasmar em crescendo não só a necessidade de novas formas de vida híbridas, mas também, de um modo mais grave, a inevitabilidade da transição, não muito distante no tempo, do

humano para o trans-humano e/ou pós-humano. Cogitação crítica, tão mais necessária quando nos encontramos face a uma situação limite, uma situação que, «pelo simples facto» de preceituar somente a superação ou, de modo mais adequado, a abolição do humano pelo tecnológico, levanta questões éticas profundas às quais será necessário responder politicamente caso pretendamos continuar a ser predominantemente seres de sangue, carne e osso…

No quadro destas reflexões, interessa igualmente clarificar o porquê da existência de um paradoxo que atravessa as sociedades contemporâneas, ou seja, uma primeira leitura comparativa entre a experiência dos nossos antepassados e a nossa, parece indiciar que aqueles, em princípio, enfrentavam perigos e preocupações iguais ou maiores do que aquelas por nós experienciadas na actualidade. Podendo-se, portanto, afirmar que uma das dimensões positivas da modernidade (comparativamente a sistemas pré-modernos) é, como já referimos, o aumento da segurança relativa em algumas esferas da acção humana (*Anthony Giddens*, 1990)[3]. Mas, será que esta imagem plasma de facto a realidade? A resposta parece ser negativa, porque, não obstante todos os avanços em termos de segurança, paradoxalmente, a partir de finais do século XX assistimos a um aumento bastante significativo dos discursos onde a problemática dos riscos emerge como um dos traços mais salientes das sociedades modernas. Ante um cenário com estas características procurar-se-á, então, perceber algumas das razões subjacentes ao facto de o debate em torno do risco, durante um lato período restrito à esfera dos seguros e/ou de determinados peritos interessados na avaliação dos mesmos, ter sido transposto de um modo clarividente para a esfera pública no final da centúria de novecentos, ganhando a semântica do risco uma centralidade até aí desconhecida.

O estribar destas questões parte da análise da teoria da «sociedade de risco» desenvolvida por *Ulrich Beck* e complementada, entre outros, pelas exegeses de *Anthony Giddens*. Embora nem sempre aceite de modo pacífico, chegando mesmo, por vezes, a ser apelidada criticamente de perspectiva germânica do risco, esta teoria revela a sua importância a partir do momento em que, ao dar conta das metamorfoses

[3] Sobre o modo como, no transcurso do século XX, o progresso da ciência contribuiu para o minorar de um conjunto significativo de riscos mediadores da experiência, pode-se cf. *Anthony Giddens* (1991: 102-104).

dos riscos, da transformação da natureza dos mesmos na modernidade tardia[4], desvela como traços fortes da nossa contemporaneidade não só o aumento profuso dos riscos induzidos pela tecnociência ou, se preferirmos, gerados socialmente e politicamente complexos, mas também, em consequência dos efeitos secundários incontrolados e imprevistos desse processo, a proliferação de uma incerteza ubíqua que concomitantemente: (i) coloca em causa a noção de risco enquanto algo objectivamente calculável e (ii) gera um estado de ansiedade e vigilância perpétuos. Este campeamento não obstante a sua importância não é no entanto, de per si, suficiente para dar conta das incertezas contemporâneas. Daí a necessidade de ser complementado por outros contributos onde a ênfase é deslocada para uma crítica radical do mediato das tecnologias (do que está para além da aparência), visando com isso revelar a negatividade que perpassa a esfera do tecnológico. Essa negatividade ao ser capturada enquanto «o outro» da fiúza na ciência e progresso modernos, permitirá mostrar como, no seu processo evolutivo, o tecnológico mantém uma relação inextricável com o acidental. Deste modo, pensamos que a relevância desta perspectiva reside no facto de, ao apreender o acidente como a face oculta das tecnologias, permitir não só a abertura de novas possibilidades para a percepção (por via de uma atenção mais arguta) do aumento dos perigos e incertezas hodiernas, mas também a consubstanciação de renovadas oportunidades de resistência a esses mesmos perigos.

Tendo igualmente presente a complexidade mediadora das incertezas características da modernidade tardia, facilmente constatamos que as mesmas não derivam unicamente do tecnológico. Daí, assoma a necessidade de tomar em consideração as ligações existentes entre a esfera económica e a *Unsicherheit*. Deste modo, ante um modelo societário profundamente (des)equitativo e ao buscarmos, então, uma aproximação às implicações sociais do desenvolvimento económico, o lastro do nosso olhar ir-se-á direccionar para o modo como os riscos sociais têm vindo a ser problematizados na modernidade tardia. Dito de outro modo, sabendo que, na senda dos projectos concebidos e implementados localmente em finais do século XIX, parte significativa da força da centúria de novecentos se centrou no intento resoluto de

[4] Também esta dimensão não se encontra isenta de polémica (em nossa acepção infundada como teremos oportunidade de mostrar), sinalizando alguns discursos a dificuldade de operacionalização da teoria com base no argumento da dificuldade em perceber se as mutações são reais ou se, pelo contrário, as mesmas remetem antes para uma nova consciência do risco. Isto é, se as mudanças se referem ao risco enquanto entidade objectiva ou construção social e cultural.

domesticação, pelo social, de uma panóplia de inseguranças mediadoras da experiência; com esta reflexão, pretendemos mostrar como, principalmente a partir do último quartel do século XX, a consubstanciação dessa sociedade seguradora começou a ser colocada em causa por um conjunto de discursos e práticas cujo fito último tem passado por uma dupla individualização promotora de insegurança social, nomeadamente a individualização da gestão dos riscos e, por consequência, da protecção face aos mesmos.

Por fim, não descurando a extrema importância atribuída pelas racionalidades políticas liberais à liberdade e à autonomia, por um lado, e os distintos usos que têm vindo a ser feitos da categoria de risco na actualidade, por outro, interessa analisar uma outra perspectiva teórica cujos interesses se focam no exercício do poder na actualidade. Complementando a abordagem desenvolvida pela teoria da «sociedade de risco» relativamente à tendência individualizante característica das sociedades ocidentais contemporâneas, esta perspectiva fornece alguns aportes interessantes para a compreensão do modo como as distintas lógicas de risco têm vindo a ser utilizadas com a intenção de governar os indivíduos por via da individualização. Na esteira das exegeses foucaultianas relativas à governamentalidade, a aproximação ao risco por este prisma, interessando-se não tanto pelo risco em si, mas principalmente pelo conhecimento e discursos que servem para identificar os riscos e utilizá-los como forma de dominação, permite perceber como o risco, apreendido como estratégia governamental, é utilizado para justificar uma miríade de intervenções no quadro de um novo prudencialismo caracteristicamente liberal que, rejeitando a ideia da segurança socialmente assegurada, advoga a necessidade de os indivíduos adoptarem uma atitude calculista face às incertezas mediadoras das suas vidas.

1 – Os Investimentos e a Colonização da Vida pelo Tecnológico

> «Fausto vislumbra, e luta para criar, um mundo onde crescimento pessoal e progresso social possam ser atingidos com um mínimo de sacrifícios humanos. Ironicamente, a sua tragédia decorre exactamente do seu desejo de eliminar a tragédia da vida»
>
> (*Marshall Berman*, 1982).

Para perpetrar a análise da *colonização da vida pelo tecnológico*, os contributos do sociólogo português radicado em Inglaterra revelam-se de extrema importância, nomeadamente as exegeses encetadas por *Hermínio Martins* relativamente à técnica. De acordo com a sua leitura, este fenómeno pode ser captado de modo mais adequado tomando por base duas tradições do pensamento ocidental/correntes filosóficas conexas com a técnica, i.e., a *prometéica* e a *fáustica*.

A primeira, manifestando confiança na instrumentalidade da técnica e, por conseguinte, no controlo humano sobre a mesma, apreendia-a como um meio por via do qual, em consequência de um progressivo domínio técnico sobre a natureza (a ser realizado no quadro de um progresso contínuo e inevitável)[5], não só as condições de vida tinham hipóteses de ser melhoradas, mas também as capacidades do corpo humano poderiam ser potencializadas. Quer dizer, o domínio por ela preconizado interconectava-se com «[…] fins humanos e sobretudo ao bem humano, à emancipação da espécie inteira e, em particular, das "classes mais numerosas e pobres"» (*Hermínio Martins*, 1996: 200). No fundo, realçando as capacidades emancipatórias, libertadoras e benéficas da técnica, o domínio racional da natureza, tendo em vista a construção de uma sociedade liberta do jugo, era posto ao serviço da promoção do bem comum da humanidade. Na decorrência do progresso tecnológico esta perspectiva viria gradualmente a perder fulgor, podendo-se afirmar que a superação da mesma deveu-se, em grande medida, ao falhanço do pressuposto da

[5] Para se fazer justiça, dever-se-á assinalar que, de acordo com os apologistas desta perspectiva, havia limites tanto ao nível do progresso, como do conhecimento e, por consequência, no respeitante ao domínio da natureza, não se encontrando, portanto, comprometidos «nem com o ideal do conhecimento científico total, como na visão laplaceana, nem com um projecto de domínio tecnológico universal da natureza» (*Hermínio Martins*, 1996: 210).

finitude que alguns dos paladinos desta visão vislumbravam para o projecto prometéico, nomeadamente o «profeta da civilização técnica» *Antoine Augustin Cournot* para quem «a vida orgânica nunca será compreendida de modo tão fundamental – pelo menos no que à cognição científica respeita – quanto os mundos físico ou humano, ambos os quais são susceptíveis de indefinida mecanização, de uma maneira que a vida orgânica não o seria nunca» (*Hermínio Martins*, 1996: 208-209).

Consecutivamente ao estilhaçamento do quadro optimista, surgiria, então, em oposição à anterior perspectiva (cujos argumentos procura desmascarar), a visão fáustica. Estabelecendo uma associação estrita entre técnica e cultura, passa a defender como fito último da técnica o domínio total do existente. Quer dizer, refutando o argumento do domínio racional da natureza, para os teóricos fáusticos o fundamento, a «raiz da técnica moderna é a vontade, a "vontade de poder" que em última análise não passa de "vontade de vontade"» (*Hermínio Martins*, 1996: 236). Logo, manifestando uma ruptura clarividente com a corrente anterior – visível desde logo pelo sinalizar do desvanecimento das preocupações conexas com o humano –, para os fáusticos a técnica é posta ao serviço, não do alívio da condição miserável experienciada por uma grande maioria de homens, mas, tão-somente, do «[…] impulso de dominar o mundo, [d]a apropriação da natureza, ou [d]o controle planetário» (*Hermínio Martins*, 1996: 234). Face a este diagnóstico, o impulso fáustico da técnica, «transmutando-se em destino», vai-se plasmar por intermédio de uma mecanização crescente da vida orgânica acabando, em última instância, por desafiar todos os limites, ao ponto de intentar ultrapassar todas as barreiras da condição humana até aí consideradas intocáveis.

O anteriormente enunciado pode ser melhor compreendido a partir do momento em que constatamos que um dos traços marcantes da aventura tecnológica da centúria de novecentos reside no facto de a mesma evidenciar o modo como, num curto espaço de tempo, se assistiu à passagem de uma concepção da técnica assente no que o autor denomina de «somatismo tecnológico» (predominante em finais do século XIX), para uma outra apelidada de «gnosticismo tecnológico» (plasmada pela tecnociência hodierna). A primeira, moldando a visão prometéica, valorizava o corpo, priorizava o orgânico sobre o mecânico e, nesse sentido, considerava todo e qualquer artefacto técnico como uma continuação, extensão do corpo humano. Os mesmos eram encarados como «projecções orgânicas» facilitadoras do autoconhecimento humano e, neste sentido, «as ferramentas primitivas são facilmente vistas como

projecções de partes do corpo humano e sobretudo da mão humana […]. Os sentidos humanos da vista e do ouvido forneceriam os modelos para instrumentos ópticos e acústicos, respectivamente. Eventualmente a estrutura interna do corpo humano facultaria o modelo inconsciente de outros artefactos técnicos» (*Hermínio Martins*, 1996: 168). Quanto à segunda, expressão cunhada por *Victor Ferkiss* na década de 80, evidenciando a inflexão da tecnologia contemporânea em direcção ao gnosticismo, pode ser apreendida como «o casamento das realizações, projectos e aspirações tecnológicos com os sonhos caracteristicamente gnósticos de se transcender radicalmente a condição humana» (*Hermínio Martins*, 1996: 172). Explicitando, o gnosticismo (movimento religioso de carácter sincrético e esotérico) manifestava desdém, desprezo para todo o correlato com o orgânico, o natural, o corpo enquanto prisão do espírito e, nesse sentido, proclamava uma libertação – por via da gnose – do corpóreo (e da impureza associada ao mesmo) visando a transcendentalização. Portanto, ao socorrer-se da expressão gnosticismo tecnológico, o autor mais não pretende do que sinalizar as tendências tecnológicas actuais em direcção à desmaterialização ou, segundo a asserção clássica de *Hannah Arendt* (1958), o desejo de fugir à condição humana. Em suma, plasmar os intentos da tecnociência contemporânea de superação dos limites impostos pelos corpos, limites esses, condicionadores das ambições do humano[6].

Deste modo, para *Hermínio Martins*, inscrevendo-se na tradição fáustica, os intentos subjacentes ao gnosticismo tecnológico podem ser vislumbrados de um modo clarividente em distintas áreas na actualidade, nomeadamente no campo das (i) tecnologias reprodutivas, da (ii) biotecnologia e da (iii) inteligência artificial. Logo, os objectivos de sobrepujar a «facticidade natural e existencial da condição humana» e a, consequente, realização de experiências várias nos últimos anos, têm vindo a revelar não só a negação da «opacidade» e da «integridade ontológica» anteriormente adstritas à vida por alguns teóricos da tecnologia, como também concomitantemente o esfumar da prioridade precedentemente atribuída ao orgânico relativamente ao mecânico, esfumar esse que, perigosamente, está a conduzir à obsolescência do humano. Estamos em concreto a referir-nos não só às promessas e/ou projectos, mas também às realizações e/ou experiências que:

[6] Seguindo esta argumentação, para *Hermínio Martins* as análises de *Donna Haraway* relativas aos cyborgs (organismos cibernéticos) podem ser comparadas ao clássico «sonho gnóstico de transcender a diáspora dos seres» (1996: 191).

(i) visam a manipulação, reprodução artificial da vida[7] de modo extracorporal (ectogénese, replicação, clonagem), ao ponto de se poder afirmar que o homem futuro a resultar de tais impulsos tecnológicos «[…] parece motivado por uma rebelião contra a existência humana tal como nos foi dada – um dom gratuito vindo do nada (secularmente falando), que ele deseja trocar, por assim dizer, por algo produzido por ele mesmo» (*Hannah Arendt*, 1958: 13);

(ii) colocando em causa as fronteiras existentes entre o orgânico e o inorgânico, o natural e o artificial, têm como intuito último criar «formas de vida mistas, biológicas e mecânicas», i.e., «não buscam meramente facultar melhoramentos cosméticos e mais próteses para organismos humanos e não-humanos, mas criar novas formas de vida» (*Hermínio Martins*, 1996: 188). Formas essas que, evidenciando os esforços de desnaturalização da vida, plasmam a emergência das «tecno-espécies» por contraposição às «bio-espécies naturais»;

(iii) não se limitam mais somente a diligenciar no sentido de modificar, transformar o humano (tal como o pretendido pelas realizações biotecnológicas, biogenéticas)[8], mas, de um modo mais grave, buscam a superação do mesmo. Quer dizer, a partir do momento em que a mente humana passa a ser apreendida como «essencialmente computacional», em que o corpo não é mais somente hardware, mas, também, software, advogam a possibilidade de o corpo e a carne poderem futuramente ser descartáveis, visto o cérebro, reduzido a fleshware, poder ser substituído por software inorgânico, a mente humana por via de uploadind poder ser

[7] Tendências essas já sinalizadas por *Hannah Arendt* em finais dos anos 50 do século passado: «recentemente, a ciência tem-se esforçado por tornar "artificial" a própria vida, por cortar o último laço que faz do próprio homem um filho da natureza» (1958: 13).

[8] A este respeito deve-se assinalar no tocante às experiências no âmbito da genética que, as mesmas, para além de matizarem a diluição das fronteiras anteriormente claramente estabelecidas entre as distintas espécies biológicas naturais e a sua, consequente, hibridização, indiciam, igualmente, de um modo mais grave, as possibilidades abertas por esse campo ao nível da consubstanciação de diferenças, hierarquias entre a própria espécie humana, ao estilo do mundo imaginado em *Gattaca* onde – com base numa selecção, não mais natural, mas artificial – somente os projectos geneticamente perfeitos podiam aspirar a algo. Podendo-se, portanto asseverar que nos encontramos face a práticas biopolíticas renovadas, práticas essas que, ao induzirem a manipulação do biológico, não se limitam mais somente a governar distintos aspectos da vida. Não obstante as devidas ressalvas quanto às especificidades, resta lembrar que esta não é uma tendência nova, pelo contrário, encontramo-nos face a práticas que atravessaram toda a modernidade, bastando para tal referir que as mesmas retomam, em novos moldes, o que por nós foi referido, por exemplo, relativamente ao grande enclausuramento (cf. capítulo IV), ou aos intentos de ordenação (cf. capítulo III) com as subsequente tentativas de exclusão/eliminação de todos que «[..] "não se ajustavam", que estavam "fora do lugar", que "estragavam o quadro" – e, quanto ao mais, ofendiam o senso esteticamente agradável e moralmente tranquilizador da harmonia» (*Zygmunt Bauman*, 1997: 13); para uma análise crítica dos avanços e dilemas que perpassam a investigação genética, cf. *Ulrich Beck* (1988).

transferida para uma máquina dando origem a uma inteligência não-biológica. De acordo com o computólogo *Ray Kurzweil*, dado o nosso conhecimento sobre o modo como o cérebro funciona estar a crescer exponencialmente, e, sabendo, igualmente, que a complexidade mediadora do mesmo não é infinita, não estará muito distante o momento em que sejam concebidos computadores capazes de passar o teste de Turing. Segundo as suas expectativas, «nos finais desta década disporemos do hardware necessário para simular a inteligência humana com super-computadores […]. E, em meados dos anos 20, teremos modelos efectivos de software da inteligência humana» (2005: 25; cf. 2001: 400)[9].

Seguidamente gostaríamos, então, de considerar algumas das mediações que perpassam este quadro.

[9] Para uma análise similar, cf. *Vernor Vinge* (1993).

1.1 – Traços e Mediações do Tecnológico em Direcção ao «Pós-Humano»

> «Stelarc predates the attempt to replace man by machine, he is the contemporary of a crucifixion of the human body by technology. He is a pre-robotic man, the apostle of the machine that will come after him. In a certain way he is the end of is art»
> (*Paul Virilio*, 2001).

> «A carne é visada directamente pela técnica quando o corpo que a protege se esvanece»
> (*Bragança de Miranda*, 1998).

A asserção de *Paul Virilio*, indicia as ameaças que a arte de *Stelarc* preconiza para o corpo corpo, ameaças essas, ainda virtuais, mas que, rapidamente, se poderão tornar terrivelmente reais. Ameaças que, no fundo, dão visibilidade à falta de respeito, rejeição, demonstrados por esse tipo de arte do corpo em relação ao corpo humano. Na análise que faz do processo em movimento em direcção ao trans-humano ou, como também é denominado, pós-humano[10], *Hermínio Martins* (2003) refere que os traços desse novo estádio da humanidade tecnológica (prenunciadora do fim da fisicalidade/organicidade dos corpos) podem ser vislumbrados no âmbito de uma miríade de discursos que, sob o signo da «aceleração tecnológica»[11], profetizam[12] mudanças tecnológicas de tal modo rápidas e tão profundas (crescimento exponencial)[13], ao ponto de se poder falar numa «ruptura no tecido da história

[10] Deve-se notar que, segundo algumas leituras, o pós-humano não implica necessariamente o desaparecimento da espécie, mas, tão-somente, um novo ponto de vista, uma nova concepção sobre o humano. No entanto, também aqui, embora não imediatamente assumido pelos seus apologistas, nos encontramos ante um futuro problemático, visto a extinção acabar por emergir como o resultado último do processo, como o «[…] preço inescapável que o homem teria de pagar, por não ter alternativa: em sua evolução como processador de informação o humano parece condenado a evoluir, não para sobreviver, mas para programar a sua própria destruição… criando uma nova espécie» (*Garcia dos Santos*, 2003: 159).

[11] Embora numa óptica distinta, este é um tema fulcral ao longo de todo o discurso de *Paul Virilio*.

[12] Dado as dimensões do aceleracionismo e profética quanto ao destino final do humano emergirem como traços mediadores dos seus discursos, os apologistas desta escola de pensamento são denominados por *Hermínio Martins* (2003) de «aceleracionistas escatológicos».

[13] Para uma análise do modo como se tem vindo a verificar o crescimento exponencial em distintas áreas, nomeadamente na genética, robótica, nanotecnologia, computação, entre outras, cf. *Ray Kurzweil* (2001). Segundo a leitura de *Pinheiro Neves*, será precisamente neste aspecto que reside o problema da protesização característica da hiper-modernidade, quer dizer, localiza-se «[…] não na existência da

humana» (*Ray Kurzweil*, 2001; 2005)[14] ou, se assim preferirmos, na proximidade do fim da história humana tal como a concebemos até agora.

Sinalizando um ponto crucial na história, concomitantemente excitante e assustador[15], essas mudanças poderão, a qualquer momento no presente século, conduzir ao que alguns autores denominam de «Singularidade» tecnológica»[16]. Utilizado primeiramente pelos matemáticos e, posteriormente, no campo da astrofísica[17], o conceito viria a ser adoptado recentemente, por analogia à história humana, por vários autores cujas preocupações se direccionam para o progresso tecnológico. De entre os mesmos, podemos referir o matemático americano *Vernor Vinge* (1993)[18], para quem a singularidade, ao ser apreendida como o instante em que o desenvolvimento tecnológico se torna infinito e a partir do qual toda e qualquer previsão se tornará praticamente impossível[19], representará a entrada (segundo os seus cálculos, por volta de 2035)[20] numa nova era – desconhecida para quem se encontra deste lado da dobra da singularidade.

Antes de avançarmos, deve assinalar-se que o autor afirma cautelosamente que, por inabilidade humana (para a produção do hardware e, principalmente, do software necessários ao processo), poderemos nunca vir a experienciar este momento. Mas, logo de seguida, não manifesta quaisquer dúvidas quanto ao facto de que se a

---

técnica, que é incontornável, mas na sua aceleração, no seu ritmo em relação a outras concretizações» (2005: 284; cf. 172-173, 339-340).

[14] As possibilidades em aberto e as consequências daí decorrentes serão inimagináveis, quiçá, terríficas, ao ponto de alguns autores advogarem que, no presente século, a questão política fundamental a ser respondida prender-se-á com a questão de saber em que é que nos iremos transformar e, a partir daí, o que é que significará ser humano.

[15] Segundo a expressão do pioneiro da nanotecnologia *Eric Drexler* (1986), um momento excitante e, se não tomarmos precauções, curto.

[16] Para uma exposição de alguns dos princípios mediadores da singularidade, cf. *Ray Kurzweil* (2005).

[17] No primeiro caso, singularidade é utilizada, por exemplo, para definir um ponto no qual uma função não está definida porque tende para o infinito, ou seja, um ponto no qual a análise da função não é possível pois esta tende para valores extremamente elevados ou extremamente reduzidos; no segundo caso, os buracos negros são, igualmente, denominados singularidades, dado a elevada densidade da matéria no seu centro produzir uma gravidade infinita.

[18] Apesar de, já nos anos 50, *John von Neumann* ter aventado a ideia de os assuntos humanos se poderem vir a complexificar a partir de determinado ponto de evolução tecnológica, terá sido *Vernor Vinge* que, mais recentemente, viria a recuperar o mesmo num artigo publicado em inícios dos anos oitenta do século passado (*Ray Kurzweil*, 2001; 2005; *Hermínio Martins*, 2003).

[19] Comungando de um ponto de vista similar, para *Ray Kurzweil* a singularidade designará o momento (já não muito distante como vaticinado pelo título da sua obra) em que nos depararmos com uma «fase vertical do crescimento exponencial», i.e., quando o desenvolvimento tecnológico for tão extremo ao ponto de o seu crescimento se assimilar a uma velocidade infinita (*Ray Kurzweil*, 2001: 386; 2005: 24).

[20] Os prazos variam de autor para autor, no entanto, de um modo genérico, o limite máximo indicado é o do final do século XXI, transcurso temporal ao longo do qual o progresso será equivalente ao ocorrido nos últimos vinte milénios.

singularidade tecnológica for uma possibilidade (e o autor aponta algumas vias catalisadoras dessas possibilidades), ela ocorrerá – ainda que, e sempre, de modo inesperado quanto ao momento exacto da sua ocorrência. Quer dizer, tal como nos recorda o discurso herminiano, de acordo com o «princípio da plenitude», tudo o que for possível em termos técnicos será hipostasiado. De modo mais resoluto, *Ray Kurzweil* (2001; 2005) não equaciona sequer a hipótese da sua não experienciação, asseverando ser este um processo incrustado no nosso destino e, por isso mesmo, ao qual o humano não poderá escapar, pois, o desenvolvimento em curso não pode ser interrompido (desde logo, por imperativos económicos[21] e, quiçá, outros mais preocupantes, os quais desconhecemos)[22].

Não obstante as dificuldades em imaginar a experiência da pós-singularidade (visto por detrás do véu mediador da mesma, nada mais ser vislumbrável senão opacidade), poder-se-á especular, de acordo com *Vernor Vinge* (1993), que essa nova era deverá ser matizada pela fusão entre as inteligências humana e maquínica. Mais precisamente, uma era onde, em decorrência de uma aceleração do progresso tecnológico que irá além das capacidades do entendimento humano[23], estarão disponíveis os meio tecnológicos necessários para criar, num primeiro momento,

[21] A importância da dimensão económica é salientada por *Bill Joy* (2000) ao sinalizar que, contrariamente às tecnologias nuclear, biológica e química (NBQ) usadas nas armas de destruição maciça do século XX, desenvolvidas maioritariamente em laboratórios governamentais com intuitos militares, as tecnologias GNR do presente século têm claramente subjacente interesses comerciais, estando na sua quase totalidade a ser desenvolvidas por empresas. Em reforço desta perspectiva, poderemos acrescentar o pontuado por *Hermínio Martins*, nomeadamente a existência de «[…] uma afinidade electiva entre a técnica fáustica – o impulso para a apropriação ilimitada da natureza – e o capitalismo – o impulso para a acumulação ilimitada de capital» (1996: 237).

[22] O autor fala, igualmente, em imperativos morais, mais propriamente os conexos com a resolução de problemas associados às doenças (por exemplo, a implementação chips com o intuito de os mesmos substituírem os neurónios do cérebro danificados pela doença de Alzheimer) e à pobreza. Embora importantes, pensamos que os mesmos, infelizmente, de modo algum se consubstanciam como os principais impulsionadores do processo, pois, como tivemos oportunidade de enunciar supra, esses eram em grande parte os pressupostos da visão prometéica da técnica, pressupostos esses que viriam a ser superados pela «vontade de vontade» fáustica. Dito de outro modo, o problema reside no facto de o impulso inicial ser justificado com base no argumento de «[…] quão importantes serão esses dispositivos para as pessoas que necessitam deles, mas, então, chegará o dia em que os mesmos serão introduzidos de modo compulsivo em pessoas que não precisam deles ou não os desejam» (*Paul Virilio*, 2001: 42).

[23] Do referido, pensamos, é licito intuir que a singularidade, tal como é descrita, revela-se algo de bastante problemático não só, mas também para a ciência, visto, esse instante, traduzir o desmoronar de todas as análises convencionais. É como se estivéssemos diante de um buraco negro, não sendo possível aferir por antecipação o que se encontra por detrás dessa singularidade que o mesmo representa.

entidades iguais a nós[24] e, posteriormente, com inteligência superior à dos humanos[25], ou, segundo a asserção de *Vernor Vinge* (1993), uma «inteligência mais inteligente que a humana»[26]. Pouco tempo depois, terminará a era humana (extinção pura e simples ou escravização do ser humano para a execução de tarefas banais), pois, essas entidades super-inteligentes dotadas de consciência própria, acabarão por conceber, desenvolver e criar (em intervalos de tempo cada vez mais curtos) os seus sucessores, i.e., outras entidades com inteligência e criatividade superiores à sua e assim sucessivamente *ad eternum*, dado, contrariamente ao cérebro humano, em princípio, a capacidade de processamento de informação por parte dos computadores não possuir limites. Em suma, essas entidades acabarão por transmutar a experiência em algo de incompreensível para o humano.

Embora concordando com parte significativa da «profecia» vingeniana, o optimista ou, segundo a expressão de *Hermínio Martins* (2003), «panglossiano aceleracionista» *Ray Kurzweil* (2001) distancia-se da mesma quanto ao vaticínio do fim do humano. Na análise desenvolvida sobre o «futuro do presente», argumenta (diremos, de modo paradoxal) que a inteligência não-biológica do futuro, pelo facto

[24] Para ter uma ideia do que isso significa, não será demais recordar que a «capacidade mental» dos computadores actualmente existentes, é um milhão de vezes mais simples do que a do cérebro humano.

[25] Segundo as previsões de *Ray Kurzweil*, «em 2010 supercomputadores atingirão a capacidade de um cérebro humano e, por volta de 2020, o mesmo ocorrerá com os computadores pessoais. Em 2030 o computador atingirá a capacidade de 1000 cérebros humanos. Em 2050, um computador de 1.000 dólares, terá uma capacidade de computação equivalente à de todos os cérebros humanos existentes na Terra» (2001: 395).

[26] Demonstrando um optimismo exagerado, para *Ray Kurzweil* uma das consequências positivas (entre muitas outras) do processo de fusão do homem com a máquina, residirá no facto de nos tornarmos (quem?) imensamente mais espertos (devendo-se assinalar que a esperteza não deve ser confundida com inteligência, pois segundo algumas leituras, as máquinas não são nem nunca serão espertas; diferenciação essa não estabelecida pelo autor). De modo premonitório advoga, então, que a inteligência não-biológica, «em finais do presente século, será triliões de triliões de vezes mais poderosa do que a inteligência humana (2001: 387; 415). Embora ciente dos perigos que poderão estar associados aos usos futuros da tecnologia, acredita que os mesmos serão controlados, tanto por tecnologias defensivas (o uso de nanomáquinas para nos defendermos de nanomáquinas, segundo a expressão de *Eric Drexler*, 1986), como por regras e padrões éticos que estarão atentos aos mesmos. No entanto, quanto a este último aspecto, pensamos não ser descabida a asserção segundo a qual «no modelo das ciências independentes, a ética desempenha a função de um travão de bicicleta num avião intercontinental» (*Ulrich Beck*, 1988: 213) ou, num outro discurso, «é especialmente impensável que um serviço já disponível ou que se suponha acessível possa ser deixado de lado e não seja usado deliberadamente por causa de outras considerações não técnicas, como por exemplo o facto de ser moralmente questionável ou por percepções filosóficas sobre o valor intrínseco da autonomia humana. […] Em suma, às razões extrínsecas, não tecnológicas, são negados o direito e a autoridade de interferir na direcção que pode tomar o desenvolvimento da capacidade técnica e especializada» (*Zygmunt Bauman*, 1991: 229). Devendo acrescentar-se que, contrariamente à tecnologia nuclear, o monopólio e, por consequência, o controlo dos governos falha ante este tipo de tecnologias.

de derivar totalmente da civilização humano-maquínica[27], deve continuar a ser considerada humana. Posicionamento problemático em nossa perspectiva, pois, na experiência pós-singularidade, se não for impossível continuar a ser humano, pelo menos, o humano dessa experiência será algo muito diferente do que conhecemos actualmente, de certeza não mais dirá respeito ao «humano humano», a «[…] entes de carne, sangue e osso (mesmo se com algumas próteses endo- e exo-somáticas e implantes)» (*Hermínio Martins*, 2003: 27). Por outras palavras, partindo do pressuposto de a Singularidade implicar a passagem (esperada por uns, e, de modo mais radical/delirante, desejada por outros, designadamente pelo performer australiano Stelarc) ao pós-humano, esse instante representará, em última instância, o trânsito da «[…] humanidade para um outro táxon ontológico, que poderíamos chamar a "maquinidade" (*machinekind*), a ciborgificação incipiente que, ao que parece, já não arrepia ninguém» (*Hermínio Martins*, 2003: 60).

Mais ainda, *Ray Kurzweil* não só se opõe fim do humano, como, esboçando um futuro utópico ou, quiçá, distópico[28], apresenta argumentos a favor da realização do sonho milenar do humano, i.e., a superação dos limites da condição humana por via da potenciação da imortalidade – o alcance da eternidade por via do tecnológico[29]. A par do progresso exponencial que temos vindo a observar ao nível da esperança média de vida, num curto espaço de tempo, por intermédio de um redimensionamento da técnica onde a megamáquina dá lugar à micromáquina, a nanotecnologia estará em condições de produzir nanobôs (robôs de tamanho molecular), para os quais, entre muitas outras funções que lhes serão incumbidas no interior do corpo humano, estará

[27] Este derivar total não é, em nosso entender, justificação suficiente, pois, como assevera *Hannah Arendt*, todo o intento científico de transmutar a vida em algo artificial, mais não é do que um esforço «por cortar o último laço que faz do próprio homem um filho da natureza» (1958: 13).

[28] De acordo com *Bragança de Miranda*, é preferível falar em micro-utopias do que em utopias, visto a imagem forte que as perpassa, a sua categoria organizadora, não ser mais a do mundo, mas a do corpo, quer dizer, «as micro-utopias são utopias do corpo, e o espaço em que se desdobram é o espaço de um "corpo utópico". […] O "corpo utópico" corresponde, então, ao momento em que a utopia, sempre o "outro" do mundo, se fixa na imagem do corpo» (2002-b: 179, 186).

[29] De acordo com a acepção de *Hermínio Martins*, o alcance da imortalidade (individual, não da espécie), plasmando-se como um desejo dos trans-humanistas, não passa de uma primeira etapa, porquanto, no pós-Singularidade, a «verdadeira imortalidade dos pós-humanos será puramente cibernética, como infomorfos (entidades informacionais)». No entanto, de imediato, o autor questiona-se sobre a verdadeira importância dessa imortalidade para o comum dos mortais: «o imortalismo cibernético terá algum interesse significativo para quaisquer pessoas além da ciberelite?» (2003: 61). Seguindo *Bragança de Miranda*, pode-se afirmar que este projecto plasma, igualmente, os intentos de resposta técnica à «morte de Deus» proclamada por *Dostoievsky*, quer dizer, «se a morte não pode ser salva pela redenção, tem de ser abolida tecnologicamente. É evidente que a tecnologia funciona como *Ersatz* da teologia. Daí a sua enorme virulência, que de tão oculta dificilmente é erradicável» (1998: 134).

reservada a «árdua» tarefa de reverter o processo de envelhecimento (*Ray Kurzweil*, 2005: 28)[30]. No fundo, trata-se da superação dos limites do corpo humano, apreendidos como condicionalismos orgânicos limitadores das potencialidades e ambições do humano, mais precisamente, do superar do «eixo temporal da existência». Como já relatámos, embora sinalizando os possíveis perigos associados ao processo desencadeador da proliferação desse «maquinismo endógeno»[31], em sua opinião os mesmos não só serão controlados, mas também superados pelos benefícios decorrentes do mesmo.

Se de facto assim será, não sabemos, visto as dúvidas e incertezas suplantarem largamente as certezas. Logo, em nossa acepção, o que deve ser realçado, de modo menos optimista, é que nos encontramos ante um futuro – pelo menos para o humano – bastante problemático, visto as premonições de um cenário desta natureza revelarem, no fundo, as potencialidades de, num espaço temporal não muito distante, podermos assistir à colonização total da vida e, por conseguinte, à inseminação, «endo-colonização» do corpo pelo tecnológico[32]. Quer dizer, a tecnologia ao se atropoformizar não se limitará mais somente a cercar, a proteger o corpo do exterior, porquanto, «depois de, já há muito tempo, ter contribuído para a colonização da extensão geográfica do *corpo territorial* e da espessura geológica do nosso planeta, o recente desenvolvimento das ciências e das tecnociências chega hoje à progressiva colonização dos órgãos e das vísceras do *corpo animal* do homem; a invasão da microfísica concluindo a da geofísica» (*Paul Virilio*, 1993: 91, 100-101; cf. 1995: 135; 1998: 19-20; 2001: 43).

---

[30] A questão que se levanta aqui, é a de saber como seria uma experiência sem morte. Certamente, algo de muito complexo, pois, como nos recorda *José Saramago* nas suas «*Intermitências da Morte*», os problemas decorrentes de uma possível «greve» da Morte seriam de difícil resolução. Restando acrescentar que o próprio autor reconhece que o que dá sentido à vida é a incerteza mediadora da morte, porquanto, é a mesma que «dá importância e valor ao tempo. O tempo poderia perder o sentido se fosse demasiado» (*Ray Kurzweil*, 2001: 413). Mas aqui estamos a falar de questões que dizem respeito unicamente ao humano e, como já referimos, a possível imortalidade de uma existência puramente virtual não será, certamente, uma questão desse tipo.

[31] Neste sentido levanta a hipótese de, por exemplo, «triliões de nanobôs não detectáveis poderem vir a ser colocados na água ou na comida de uma pessoa ou de uma população inteira. Esses nanobôs "espiões", poderão, então, monitorar, influenciar e até controlar os nossos pensamentos e as nossas acções. Nanobôs "bons" poderão ser influenciados por meio de vírus de software e outras técnicas de hacking. Quando o software circular nos nossos cérebros, questões de privacidade e segurança vão assumir uma nova urgência» (*Ray Kurzweil*, 2001: 408-409); para uma análise da possibilidade de os mesmos virem a ser utilizados pelo Estado com o intuito de controlo ou para fins militares, cf. *Eric Drexler* (1986: 174-177).

[32] Podendo aqui ser vislumbrada uma aproximação à leitura de *Michel Foucault*, visto o autor considerar não ser possível a colonização sem que, em paralelo, ocorra um controlo do corpo (*Paul Virilio*, 2001).

Não descurando o enunciado, interessa analisar o discurso de *Bill Joy* visto este revelar um posicionamento significativamente distinto do kurzweiliano. Mais próximo dos cenários presentes em *The Terminator* e *Blade Runner*, num artigo escrito para a *Wired Magazine* em 2000, o antigo investigador principal e co-fundador da *Sun Microsystems* plasma de um modo clarividente os seus receios quanto ao futuro potenciado pelo progresso tecnológico. Aceitando a plausibilidade de a revolução tecnológica vir a ser bem sucedida e, por consequência, a possível realização dos sonhos de *Vinge* e de *Kurzweil* relativamente aos computadores inteligentes, questiona-se sobre o que esse futuro reservará para o ser humano[33]; sobre o que esperar das consequências a longo prazo de todo um processo[34] que, tendencialmente, caminha para construção de tecnologia que amanhã poderá vir a substituir e, posteriormente, a extinguir a nossa espécie, dado não mais necessitar dos seus progenitores humanos – para o «*Robô Sapiens*» o «*Homo Sapiens*» poderá vir a transmutar-se em algo perfeitamente descartável[35]. Tendo em conta a potência destrutiva das novas tecnologias do século XXI (genética, nanotecnologia, robótica – GNR), desde logo pela capacidade que as mesmas, muito provavelmente, terão de se auto-replicar[36], *Bill Joy* (2000) apresenta argumentos a favor da necessidade de impor alguns limites às tendências em curso, questionando-se sobre quão elevado será o risco da nossa extinção. Pois, com a abertura da caixa de Pandora das novas tecnologias quase concluída, a conclusão a que chega é a de que o progresso – sem planos, controlo e travões – poderá estar a conduzir-nos para o inferno. A mesma

[33] Nesta reflexão cita *Theodore Kaczynski*, mais conhecido por *Unabomber*, cuja premonição revela dois futuros possíveis, sendo qualquer deles pouco satisfatório, nomeadamente um amanhã onde (i) o ser humano (uma elite) continuará a deter o comando ou (ii) as máquinas tomarão as decisões por nós. Concluindo, de seguida, que ambos os cenários são complexos, visto, pronunciarem (i) o domínio das massas por uma elite diminuta ou (ii) um destino humano à mercê das máquinas.

[34] Um processo no qual ele próprio participava e que, por isso mesmo, o conduz ao auto-questionamento do seu trabalho.

[35] Em reforço desta perspectiva, resta acrescentar que a história tem sido rica em sinais no sentido da validação da máxima de que, quando espécies biológicas competem com espécies superiores, raramente as primeiras sobrevivem.

[36] *Eric Drexler* (1986) faz referência ao problema «gray goo» como um dos maiores riscos associados à auto-replicação, i.e., um cenário onde, de modo apocalíptico, as capacidades auto-replicativas dos nanobôs (encontrando-se fora do controlo humano) destruiriam a vida reduzindo, num par de dias, a biosfera a pó. Embora considerando a probabilidade de uma tal ameaça se concretizar muito remota, o que o autor salienta é o facto de tais *acidentes* poderem ocorrer na nanotecnologia devendo, por isso, haver consciência e precaução quanto a isso.

tecnologia a ser usada no prolongamento da vida, poderá, *por si própria*[37] e/ou se cair nas mão erradas, consubstanciar-se como um meio facilitador da extinção da nossa espécie. Este posicionamento não é novo, sendo vários os discursos perpassados por preocupações – mais ou menos – similares às de *Bill Joy*.

Não obstante demonstrar muito mais confiança no controlo dos dispositivos trans-humanos[38] e, por conseguinte, no futuro, também já *Eric Drexler*, alguns anos antes, chamava à atenção para os possíveis aspectos lunares do processo, afirmando que, «dado os replicadores e as máquinas pensantes propugnarem novos e potentes poderes, o potencial para os usos abusivos e os acidentes serão, igualmente, elevados. Essas possibilidades geram ameaças genuínas às nossas vidas» (1986: 177).

Por sua vez, como se pode deduzir do até aqui exposto, nas reflexões que enceta sobre estas questões (consideradas por alguns[39] conservadoras, bastante críticas face aos desenvolvimentos tecnológicos contemporâneos ou, mesmo, tecnofóbicas)[40], *Paul Virilio* é mais um dos autores a mostrar-se seriamente preocupado com os intentos – mediatamente eugénicos, segundo a sua leitura – que perpassam o «culto da tecnociência» actual. Mais precisamente, com os perigos (e a percepção acrítica dos mesmos) subjacentes a um uso radical das potencialidades tecnocientíficas, na medida em que o mesmo, ao contribuir para o desencadear da «vontade de potência de uma ciência sem consciência», redundará, muito provavelmente, na consubstanciação de «uma intolerância hoje ainda inimaginável que atacará não mais determinadas

[37] Nesta situação o descontrolo ganha novos, e até agora desconhecidos, contornos, porquanto, «a perda do controle pelos humanos e a ameaça à espécie estão ligadas à "vida própria" que as novas tecnologias parecem cada vez mais prestes a adquirir» (*Garcia dos Santos*, 2003: 153).

[38] Para críticas quanto à plausibilidade desse controlo, cf. *Vernor Vinge* (1993).

[39] Vide, por exemplo, *Douglas Kellner* (2000).

[40] Dever-se-á salientar que, não obstante considerar-se um crítico da modernidade, *Paul Virilio* não defende a superação da mesma na linha dos pós-modernistas, mas, antes, uma experiência hipermoderna. Quer dizer, a sua análise assenta, de acordo com as suas próprias palavras, «[…] numa percepção da tecnologia que é, eu direi, em grande parte catastrófica. Eu digo catastró*fica*, não catastro*fista*. Justificando-se o meu posicionamento no facto de, pessoalmente, ter experienciado o drama da guerra total, os milhões de mortos, as cidades arrasadas. Assim, no que ao 'hiper' ou 'super' modernismo concerne, sem dúvida, ainda não saímos da modernidade» (2001: 16). Noutros registos, considera que, a despeito de estar consciente dos aspectos positivos da tecnologia é, igualmente, um realista (a estes opõe os mentirosos) e, assim sendo, o autor defende-se dos seus críticos, afirmando que os mesmos ao apelidarem-no de catastrofista não captam a essência do seu pensamento: «muitos só assinalam a dimensão pessimista do meu discurso. Eles não percebem que os meus interesses se interligam com as dimensões globais do século XX, i.e., tanto com o poder e velocidade absolutos da energia nuclear e das telecomunicações do século XX, como a catástrofe absoluta dessa mesma energia. […] Eu acredito no potencial positivo do *Titanic* – esse fabuloso transatlântico! – e na catástrofe do iceberg! Eles são os dois lados da mesma moeda» (2001: 155; 1995-b). De acordo com a interpretação de *John Armitage* (2001), *Paul Virilio* deve ser olhado, não como um pensador pós-moderno (colagem que o próprio rejeita), mas, principalmente, como um «crítico hipermoderno de arte da tecnologia».

particularidades da espécie – o sexo, a raça ou a religião – mas o vivo em si, uma vitalidade "natural" definitivamente desqualificada pela vinda quase messiânica de um homem integralmente *superexcitado*» (1993: 106; 2001: 21).

Seguindo este raciocínio, ao tomar por base os intercâmbios actualmente em curso entre os dispositivos tecnológicos e o corpo (intercâmbios esses, cada vez mais imbricados), *Paul Virilio* dá-nos conta de que, após as revoluções dos transportes (século XIX) e das transmissões (século XX), actualmente, em decorrência do «reducionismo tecnológico» ou «miniaturização dos dispositivos», estamos a presenciar as primícias assustadores, terríficas de uma terceira revolução, i.e., a «revolução dos transplantes». Indiciando o colapso das distinções até agora predominantes entre o humano e a máquina, este terceiro momento sinaliza a invasão (trasladação da superfície para o interior) do corporal pela máquina e a, consequente, modificação daquele por uma tecnologia que se torna «fisicamente assimilável». A pele que, até aqui, servia de hospedeiro, passa a recobrir a máquina que recheia o corpo, emergindo o indivíduo, de um momento para o outro, como «[…] a embalagem, o capô dos motores das micromáquinas susceptíveis de transplantar a vida e fazer a transfusão dos seus influxos, graças aos programas informáticos» (*Paul Virilio*, 1993: 112)[41].

Em resultado da simbiose total decorrente da «[…] crescente enxertia, miscigenação, substituição, etc., da carne por aparelhos técnicos» (*Bragança de Miranda*, 2002-b: 181), o corpo animal acabará por se transmutar em corpo tecnológico que, doravante, passará a ser alimentado, excitado e acelerado por intermédio do «[…] implante de novos *estimuladores*, ainda mais performativos que o *pacemaker*, e o enxerto para breve de micromotores capazes de substituir o funcionamento defeituoso deste ou daquele órgão natural, e até de melhorar, para uma pessoa de perfeita saúde, os processos vitais deste ou daquele sistema fisiológico, graças a detectores instantaneamente interrogáveis à distância» (*Paul Virilio*, 1995: 79; cf. 1993; 2001: 41-43; 89-90). Leitura similar e, igualmente, preocupada, encontramo-la, também, em *Bragança de Miranda*, para quem a actualidade plasma sinais da emergência de algo que, no mesmo processo em que coloca «em causa um aparelhamento estético do mundo», tende a destruir a diferença entre exterior e

[41] Embora num contexto distinto, é possível de vislumbrar algumas similitudes com o discurso de *Michel Foucault*, nomeadamente quando, ao analisar o poder biomédico, refere que o mesmo busca as disfunções sexuais no «fundo do organismo» (1976-a: 48).

interior. Sinais de algo totalmente distinto do, até agora, vivido, sinais esses que passam «[…] pelo ocultamento e imaterialização da técnica, mas também pela sua completa imersão na história e nos corpos, como demonstram as biotecnologias, as implantações, as próteses, a engenharia genética» (2002-b: 42, 172).

Em concomitância com o diagnóstico traçado, e não descurando que um dos maiores perigos associado ao que denomina de «fundamentalismo tecnológico» (onde se incluem todos aqueles que acreditam cegamente no poder absoluto da tecnologia), é o de podermos deslizar para uma modelo societal onde o corpo é pura e simplesmente rejeitado, um «futuro sem humanidade»[42], para *Paul Virilio* seria, então, desejável que os protagonistas do processo em curso iniciassem um debate crítico sobre as possíveis consequências futuras do seu trabalho, de modo a refrearem alguns dos ímpetos mais problemáticos do mesmo: «parece-me que é chegado o momento de as pessoas que estão a trabalhar nesses programas começarem, também, a implementar um programa de sentido contrário de modo a impor um limite a esse tipo de desenvolvimentos. Porque é que eles, por exemplo, não empregam a sua inteligência na análise dos aspectos negativos do desenvolvimento tecnológico?» (2001: 106).

Embora concordando com o apelo à resistência de *Paul Virilio*, pensamos, no entanto, que a mesma não se deve limitar aos protagonistas do processo em curso. Quer dizer, o debate em torno das possibilidades adstritas ao pós-humano (quer seja por via da superação e consequente abandono do humano ou por intermédio da transformação biotecnológica e/ou biogenética de somente alguns), tem que ser mais abrangente de modo a englobar outros actores. Pois, a questão de saber se é esse futuro que desejamos, «[…] não pode ser resolvida por meios científicos: é uma questão política de primeira grandeza, e, portanto, não deve ser decidida por cientista profissionais nem por políticos profissionais» (*Hannah Arendt*, 1958: 13). Assim, ante um cenário onde se plasma de um modo clarividente a «tirania das possibilidades

[42] Essa possibilidade é de todo inconcebível para o autor, visto situar-se nas antípodas da sua concepção do humano. Contrariamente a *Stelarc*, para *Paul Virilio* o «homem é o último milagre de Deus. Dito de outro modo, o homem não é o centro do mundo, mas o fim do mundo. O homem é o seu términos! Daí a minha rejeição de todas as teorias eugénicas, sustentadas no argumento de que o homem é somente um protótipo à espera de ser melhorado. […] Eu acredito que o homem é um modelo acabado» (2001: 156). Para uma análise crítica, tanto do posicionamento tecnofílico, como do tecnofóbico, vide *Pinheiro Neves* (2005). Este autor, opondo-se a esta dicotomia, defende uma leitura alternativa segundo a qual «[…] o homem, ao protesizar-se assim e ao auto-acelerar-se assim, caminha para algo de diferente. Nem necessariamente mau, nem necessariamente bom. Mas… diferente. Não algo de pós-humano mas talvez de ainda mais humano paradoxalmente fora do humano?» (2005: 10).

tecnológicas», a urgência tem de passar necessariamente pela resistência desencadeada por intermédio da «imaginação moral e a coragem civil de superior ordem» (*Hermínio Martins*, 1996: 245).

Logo, tomando por base esta «tirania das possibilidades tecnológicas», o que interessa sinalizar dentro do nosso quadro analítico, é o facto de este processo ter desembocado numa situação onde, em consequência da aceleração do progresso, «o aumento da potência da técnica é superior às capacidades de previsão e de antecipação» (*Bragança de Miranda*, 1998: 235), problemática essa, que tenderá a agravar-se com a aproximação do instante de singularidade. Podendo-se, em consequência, afirmar que nos encontramos numa situação similar à do «aprendiz de feiticeiro»[43], pois, tal como ele, detivemos os conhecimentos necessários para iniciar o processo, mas, a actualidade, é mediada pela sensação da insuficiência desses mesmos conhecimentos para o interromper ou, pelo menos, controlar. Logo, o que os finais da centúria de novecentos tornaram por demais evidente foi o enorme hiato entre as nossas competências técnicas e o conhecimento dos efeitos das mesmas, hiato esse visível não só por intermédio do maior avanço das primeiras comparativamente aos segundos, mas também ao nível da própria ambivalência mediadora do processo. Uma ambivalência que, em última instância, se traduz na produção de resultados de tal modo indesejáveis e incontroláveis, ao ponto de se poder afirmar que «o que se está a verificar é que a técnica escapa a qualquer determinação antropológica, que não é uma simples construção humana, apesar de os objectos técnicos serem o produto da "inventividade" humana» (*Bragança de Miranda*, 2002-b: 39)[44], pelo menos por agora. Daí a importância da assertiva de *Ulrich Beck*, para quem, na actualidade, «os cientistas devem, antes de tudo, reflectir, respeitar e confessar o seu desconhecimento» (1999: 169). Destarte, no próximo ponto, buscar-se-á, então, desenvolver algumas reflexões relativas ao modo como ao longo da centúria de novecentos se assistiu a uma transmutação ao nível do perfil dos riscos, transmutação essa que, em nossa acepção, acaba por colocar em causa a própria noção de risco, visto o pressuposto da possibilidade de mensuração do acaso se tornar problemático ante a incerteza radical emergente.

[43] Sobre esta parábola marxiana, cf. *Bragança de Miranda* (2002-b: 37-38).

[44] Leitura similar encontramo-la em *François Ewald*, para quem «a complexidade tecnológica transforma a relação do homem com os seus instrumentos e, com isso, a análise das causalidades; a complexidade tecnológica reduz o homem e a sua acção a um mero elo numa cadeia de elementos que lhe escapam tanto a montante como a jusante» (1986: 443).

2 – Dos Riscos Enquanto Probabilidades à Incerteza Face aos Perigos

> «Na modernidade avançada, a produção social de *riqueza* é, sistematicamente, acompanhada pela produção social de *riscos*»
>
> (*Ulrich Beck*, 1986).

> «As catástrofes mais terríveis foram – ou serão susceptíveis de vir a ser – o resultado do nosso combate contra as catástrofes»
>
> (*Zygmunt Bauman*, *apud Ulrich Beck*, 1997).

Tendo presente, por um lado, que não só «o incremento da técnica tem origem no "medo", na vontade de segurança, [mas também] o domínio da Natureza é provocado pelo "terror" do "absolutismo do Real"» (*Bragança de Miranda*, 1998: 236), e, por outro, a promessa moderna assentava na ideia da superação das ameaças pré-modernas por intermédio de mais modernização e mais progresso. Gostaríamos seguidamente de nos questionar sobre o porquê de as sociedades modernas no mesmo processo em que buscaram criar condições mais seguras para o humano, tornando os medos menos assustadores, acabaram, também, por produzir riscos mais ameaçadores, uma experiência mediada por «incertezas fabricadas»[45]. Ao longo da presente dissertação, a tentativa de deslindar algumas das mediações subjacentes a essa questão e, por conseguinte, a procura de respostas para a mesma, tem sido, pensamos, uma preocupação manifesta. Todavia, dada a complexidade que a envolve, será necessário progredir um pouco mais nesse campeamento.

Antes de mais, convirá pontuar que a óptica segundo a qual as sociedades contemporâneas são perpassadas por ameaças maiores e mais terríficas do que as características dos exórdios dos tempos modernos ou de períodos ainda mais remotos, de modo algum é uma questão pacífica. Como exemplo de dois posicionamentos opostos quanto a esta matéria, podemos referir os discursos de *Anthony Giddens* e de *Ulrich Beck*. No primeiro caso, aproximando-se da perspectiva construtivista,

[45] De acordo com a perspectiva de *Ulrich Beck*, a consubstanciação do mundo como um locus experimental das «tecnologias arriscadas», vem refutar de um modo clarividente as «promessas de segurança presentes nos discursos das autoridades estatais, económicas e técnicas» (1988: 19).

sociocultural[46] advogada, entre outros, por *Mary Douglas*[47], *Anthony Giddens* assevera que a modernidade ou, mais precisamente, a modernidade tardia é matizada por «uma cultura do risco», não querendo com isto significar (paradoxalmente?) que nos encontramos face a uma experiência mais perigosa ou ameaçadora do que no passado, mas antes «[…] que o conceito de risco se torna fundamental para o modo como tanto os actores leigos quanto os especialistas técnicos organizam o mundo social. Sob condições de modernidade, o futuro é continuamente trazido para o presente através da organização reflexiva dos ambientes de conhecimento» (1991: 3; 110, 163; 1995-a). Não obstante a percepção do risco (devendo aqui acrescentar-se, que o medo emerge como elemento salutar quando contribui para a consubstanciação dessa percepção, consciência do risco) e, por conseguinte, a definição e construção sociais do mesmo serem importantes. O paradoxo da assertiva guiddensiana surge quando constatamos que, em contraponto ao quadro optimista por ele aventado, os indivíduos «da Idade da Pedra não possuíam a capacidade para aniquilação nuclear e ecológica, e os perigos plasmados pelos demónios ocultos não detinham a mesma dinâmica política característica dos perigos de autodestruição ecológica fabricados pelo homem» (*Ulrich Beck*, 1999: 35).

Assim sendo, em reforço do posicionamento de *Ulrich Beck* (do qual nos encontramos mais próximos), no sentido do aumento/aprofundamento dos «riscos» na sociedade contemporânea comparativamente a modelos societários anteriores, poderemos acrescentar, entre outras, a assertiva de *Antonio Negri et all*: a guerra e a destruição da vida sempre caminharam a par, mas, somente na centúria de novecentos é que o poder destrutivo, potencializado pelo poder tecnológico, «[…] alcançou os limites da pura produção da morte, que os casos de Auschwitz e de Hiroxima simbolicamente representam. A capacidade de genocídio e de destruição nuclear atinge directamente a própria estrutura da vida, corrompendo-a e pervertendo-a» (2004: 31). Caminhando no mesmo sentido de uma certa crítica do que pode ser denominado de uma posição extremada do «relativismo do risco»[48], para *Hermínio*

[46] Toma em consideração o modo como os contextos social, cultural e histórico influenciam a percepção dos riscos e os discursos sobre os mesmos – o risco (dimensão cultural) é a percepção social do perigo (dimensão natural).

[47] Para esta autora, a experiência contemporânea não plasma um aumento dos riscos, mas, tão-somente, um aprofundamento da percepção dos mesmos.

[48] Posicionamento onde o risco é captado como um constructo mental, uma reacção emocional puramente subjectiva a fenómenos mediadores das experiências individual ou colectiva.

Martins «dizer que não há propriamente problemas ambientais mas só problemas sociais, que as nossas preocupações ou despreocupações com a degradação do ambiente *não têm nada a ver com o estado do ambiente* ou a condição da natureza mas com as nossas circunstâncias sociais, as nossas euforias e disforias colectivas, representa um dogma de cenestesia sociológica exclusiva em que as sociedades só se sentem a si próprias e nunca o mundo extra-social, o mundo fora dos textos do discurso social» (1997: 120, sublinhado no original).

Tomando, então, por base não só, mas também o contributo de *Ulrich Beck*, ser-nos-á possível plasmar mais alguns traços dessa experiência que é a nossa e que, em última instância, se consubstancia como o produto de um processo de modernização cego e surdo quanto aos perigos que visava controlar, minimizar, mas que, paradoxalmente, tem vindo a fabricar profusamente. Este autor, partindo de uma perspectiva realista[49] sustentada em dados macro-estruturais (por contraposição à largamente difusa dicotomia modernidade/pós-modernidade), defende que a modernidade tardia, evidenciando mutações tanto ao nível das *lógicas* que a perpassam, como no concernente aos *riscos* produzidos, indicia a passagem/dissolução da velha *Sociedade Industrial* e a, consequente, consubstanciação dos contornos da *Sociedade de Risco* (*risikogesellschaft*). Quanto à forma como o processo se desenrolou, verifica-se que a transição ocorreu de modo quase despercebido e, ironicamente, em grande medida devido à organização e aos triunfos tecnológicos da sociedade industrial. É o resultado de um processo de modernização autónomo, manufacturado «[…] de forma *não* intencional, *não*

[49] As suas análises não se restringem, no entanto, somente à perspectiva onde o risco é apreendido de modo objectivo, como dizendo respeito a eventos do mundo físico, i.e., como ameaças reais independentes da percepção social e/ou interpretação cultural. Embora argumentando a favor da existência de novos e mais profusos riscos, não concorda que os mesmos sejam captados *unicamente* como uma entidade objectiva a ser mensurada independentemente dos contextos em que ocorre. Paralelamente, o discurso torna, igualmente, patente a valorização da dimensão onde o risco é percebido, de modo subjectivo, como construção social mediada não só por reacções emocionais, mas também morais e políticas. De modo que, uma interpretação correcta do seu ponto de vista, só pode conduzir à conclusão de que o mesmo – não as considerando como alternativas ou excludentes – intenta, em última análise, conjugar as duas dimensões, i.e., as ameaças e/ou ocorrências concretas (águas contaminadas, a destruição da floresta, novas doenças…) e os valores culturais e simbólicos que condicionam a nossa percepção das mesmas. «Os riscos são ao mesmo tempo "reais" e constituídos pela percepção e construção sociais. A sua realidade deriva dos "*impactos"* inscritos nas actuais rotinas de produção e investigação industrial e científica. Pelo contrário, o conhecimento acerca dos riscos encontra-se vinculado à história e aos símbolos da própria cultura (a interpretação da natureza, por exemplo) e ao tecido social do conhecimento. Esta é uma das razões justificativas do porquê de o mesmo risco ser percebido e manejado politicamente de modo tão distinto em diferentes lugares da Europa e do mundo» (*Ulrich Beck*, 1999: 227-228; 1997: 85-86).

percebida, compulsivamente, no curso de uma dinâmica da modernização que se autonomizou, seguindo a norma das *consequências não desejadas*. […] A sociedade de risco *não é uma opção* que se possa escolher ou rejeitar no curso do debate político. Surge através do funcionamento automático de processos autónomos de modernização que são cegos e surdos ante as consequências e os perigos» (*Ulrich Beck*, 1999: 114, sublinhado no original; 1995)[50]. Em suma, a sociedade de risco plasma, no fundo, «uma fase no desenvolvimento da sociedade moderna, em que os riscos sociais, políticos, económicos, individuais[51], tendem cada vez mais a escapar das instituições para o controle e protecção da sociedade industrial» (*Ulrich Beck*, 1995: 15)[52], revelando, por isso, o falhanço das organizações que encontravam, precisamente, a sua legitimação na capacidade detida para gerir, controlar os riscos.

Ao nível das *lógicas*, como já referimos, a transição de um modelo societário para outro plasma mutações profundas. Na sociedade industrial (mediada pelas fronteiras nacionais) predominavam os conflitos de classe sustentados na produção e distribuição de riqueza/bens, enquanto, na sociedade de risco (matizada pelo esboroamento dessas fronteiras), emergem as clivagens sociais, os conflitos em torno da produção, definição e distribuição dos males/riscos produzidos colectivamente – (i) a lógica de produção de riqueza, anteriormente predominante, dá lugar à lógica de produção de riscos; (ii) a consciência do risco desaloja a consciência de classe. Explanando, se o modelo societário anterior poderia ser caracterizado pela frase: tenho fome! Na sociedade de risco predominaria a afirmação – tenho medo![53] Se o problema mediador da primeira era a *escassez*, a *necessidade*, o da segunda passa a ser a *ansiedade*[54], a *insegurança*. Não é que o primeiro eixo estruturador tenha

[50] De acordo com a acepção de *David Lyon*, a análise beckiana relativa ao modo como a sociedade de risco se foi consubstanciando encontra, de um modo clarividente, «[…] ressonância na expansão que tem vindo a ocorrer desde a década de 60 ao nível da vigilância computorizada» (2003: 170).

[51] E, após o 11 de Setembro, também os riscos conexos com as redes transnacionais terroristas.

[52] Seguindo esta linha argumentativa, advoga-se, então, que a sociedade de risco pode ser captada como a imagem reflexa da primeira, quer dizer, «a sociedade industrial contempla-se e desenvolve uma autocrítica como sociedade de risco» (*Ulrich Beck*, 1994: 202; 222; cf. 1995; 1997); no fundo, ao tornar-se reflexiva, a sociedade quebra o silêncio até aí predominante. Passando a preocupar-se com as consequências imprevistas das dinâmicas que a perpassam, converte-se em tema e problema para si mesma. Com isto não se pretende refutar a modernidade, mas, tão-somente, sinalizar o modo como a mesma se auto-confronta com os seus dilemas.

[53] Daí o questionamento de alguns discursos no sentido de saber se de facto experienciamos uma «sociedade de risco» ou, antes, uma «sociedade do medo» (*Alan Scott*, 2000).

[54] É comummente aceite que o aumento da ansiedade ocorre em paralelo com um aprofundar da consciência do risco, pois, quanto mais clara for a percepção de que nos encontramos «em risco», mais vulneráveis ficamos ante a ansiedade.

desaparecido, longe disso[55], mas as contradições várias – económicas, políticas, culturais, ideológicas – que perpassam a contemporaneidade, giram principalmente em torno da dicotomia seguro/inseguro[56]. O risco concretiza-se como o princípio axial da organização social. Neste sentido, de modo algo provocador, o autor afirma que o medo acaba por surgir como elemento político deste modelo societário, quer dizer, encontramo-nos numa «[…] época social onde a *solidariedade* desponta *por medo*, convertendo-se em força política» (*Ulrich Beck*, 1986: 56)[57].

Por sua vez, no respeitante aos *perfis de risco*, como podemos observar na tabela infra, as metamorfoses são, ainda, mais radicais[58], ao ponto de se afirmar que estamos a caminhar para um cenário onde a sociedade se debate com «[…] os desafios decorrentes da possibilidade de autodestruição real de todas as formas de vida deste planeta» (*Ulrich Beck*, 1988: 120). Sinopticamente, pode-se assinalar que as ameaças contemporâneas – evidenciando uma perigosidade qualitativamente distinta – distinguem-se das do passado, essencialmente, por três ordens de razão: (i) invisibilidade/imperceptibilidade por via dos sentidos; (ii) impacto multi-geracional; (iii) incapacidade dos mecanismos seguradores existentes ao nível da compensação das vítimas. Ante este cenário, facilmente se percebe o porquê de os riscos da

[55] Como é lógico, as questões conexas com a escassez e as classes sociais ainda detêm bastante importância, especialmente quando confrontados com uma panóplia de riscos (frequentemente industriais). O próprio autor, distanciando-se de uma perspectiva linear e evolutiva explorada num primeiro momento, viria em trabalhos mais recentes a reconhecer que «seria excessivamente simples pressupor que a ecologia teria suplantado a questão de classe; é preciso sublinhar que as crises ecológicas, laborais e económicas, se sobrepõem e, muito possivelmente, se agravam mutuamente» (*Ulrich Beck*, 1999: 36).

[56] No fundo, essas contradições têm vindo a consubstanciar-se como o móbil principal da acção do que alguns autores denominaram de «novos movimentos sociais».

[57] Para uma análise dos medos contemporâneos, cf. *Zygmunt Bauman* (2004).

[58] O processo de transição de um ordenamento societal para outro é caracterizado por duas fases mediadas pelas interconexões estabelecidas entre o conhecimento dos riscos e os efeitos decorrentes da realização dos mesmos (devendo neste entremeio ter-se sempre presente, que o negligenciar do conhecimento dos riscos consubstancia uma das principais causas para a sua efectivação): (i) numa primeira fase (primeira modernidade), denominada «sociedade de risco residual», «[…] os efeitos e as auto-ameaças são sistematicamente produzidos, mas não se tornam questões públicas ou o centro de conflitos políticos. Aqui, o autoconceito de sociedade industrial ainda predomina, tanto multiplicando como "legitimando" as ameaças produzidas por tomadas de decisão, como "riscos residuais"»; (ii) uma segunda fase – reflexiva – (segunda modernidade) emerge a partir do momento em que alguns dos traços característicos do modelo anterior se tornam problemáticos, i.e., «[…] quando os perigos da sociedade industrial começam a dominar os debates e conflitos públicos, tanto políticos como privados. Nesse caso, as instituições da sociedade industrial tornam-se produtoras e legitimadoras das ameaças que não conseguem controlar. O que acontece aqui é que alguns aspectos da sociedade industrial tornam-se *social* e *politicamente* problemáticos» (*Ulrich Beck*, 1995: 15-16, sublinhado no original; 1994; 1997; 1999).

modernidade tardia colocarem em questão as promessas de segurança e de progresso que permearam essa mesma modernidade durante um lato período.

Tabela n.º 6 – *Metamorfose dos Riscos na Modernidade Tardia*

Modernização Simples **Sociedade Industrial**	***Modernização Reflexiva*** **Sociedade de Risco**
Riscos	
Derivados de processos naturais	Produzidos por actividades humanas
Elevada probabilidade/Consequências menores	Baixa probabilidade/Magnitude elevada
Perceptíveis e Calculáveis	Invisíveis e Incertos
Localizados espacial e temporalmente	Globais e Intergeracionais
Reparáveis – Compensação económica	Irreparáveis – destruição da vida

Fonte: *Ulrich Beck* (1986; 1988).

Deste modo, não obstante os intentos contínuos para minorar a insegurança, a experiência actual é matizada por «novos perfis de risco», quer dizer, por um «[...] conjunto particular de ameaças, ou de perigos, característicos da vida social moderna» (*Anthony Giddens*, 1990: 85). Em suma, pertencemos, segundo a expressão clássica de *Patrick Lagadec*, à «civilização do risco» (*apud François Ewald*, 1986), uma civilização matizada por ameaças desterritorializadas. Esses perfis, apesar de se encontrarem em constante mutação, sinalizam desde logo, por um lado, uma ruptura profunda em relação aos perigos com que o humano tinha de se confrontar no passado, vistos os mesmos não se consubstanciarem mais, primordialmente, como golpes do destino aos quais se estava sujeito. Por outro, decorrendo em grande medida da *globalização do risco* e, por conseguinte, de uma transmutação dos cenários local e global, patenteiam uma natureza de tal modo distinta ao ponto de exigirem não só um olhar renovado para com a experiência, mas também um novo discurso. Mutação portanto, tanto em termos extensivos (aumento de situações contingentes que assolam as pessoas), como intensivos, por via dos «altos riscos de origem social» ou, como também são denominados, «riscos de grande impacto» i.e., riscos catastróficos e, por isso mesmo, potencialmente aniquiladores da humanidade (*Anthony Giddens*, 1991:

100; 1995-a: 67)[59]. Riscos de «probabilidade» ínfima[60], mas de consequências apocalípticas[61].

Ante um cenário deste tipo, nas palavras de *François Ewald*, o risco acaba por adquirir um «estatuto ontológico»[62], pois, devido à sua insistente presença, daqui em diante «a vida será perpassada por uma precariedade essencial. A morte não se encontra mais depois da vida; […] ela acompanha-a sob a forma do risco. Desde o risco infinitesimal conexo com esta ou aquela poluição, até ao risco total da catástrofe ou da ameaça nuclear» (1986: 426)[63], ou, segundo um outro discurso, «após termos abolido a vida depois da morte, colocamos a vida vivida sob uma ameaça permanente de aniquilação» (*Ulrich Beck*, 1988: 13). Daí não ser descabida a asserção segundo a qual, uma das poucas certezas de que o humano pode dispor na actual experiência é a de, a qualquer momento, poder ser surpreendido negativamente, dado ante os nossos olhos se plasmar um movimento que, em última análise, «[…] acabou por suspender a

[59] A outros riscos produzidos desde há muito pelo homem, nomeadamente «[…] as guerras, a ruptura da economia global, a explosão demográfica no planeta e as chamadas "tecnoepidemias", doenças geradas por influências tecnológicas, como sejam as que provocam a poluição do ar, da água ou dos alimentos», vêm juntar-se os «riscos associados ao aquecimento global, ao buraco da camada de ozono, à poluição ou à desertificação em larga escala» (*Anthony Giddens*, 1995-a: 67). Quanto ao risco associado ao buraco da camada de ozono, em Agosto de 2006, a comunidade científica informou que o mesmo está a diminuir, acrescentando que prevêem o seu desaparecimento no espaço de 60 anos. Se assim será, não o sabemos com certeza na actualidade, restando-nos, por conseguinte, acalentar a esperança de que a certeza não surja demasiado tarde.

[60] Diversos especialistas da avaliação do risco, apontam esta como uma das principais razões para o que eles denominam de «mentalidade irracional», histérica, «paranóia nuclear», presentes nas sociedades ocidentais relativamente aos riscos tecnológicos, sendo por isso necessário uma melhor educação do público. No entanto, contra os mesmos pode-se argumentar que, a par de todo um conjunto de desastres que a experiência recente nos tem legado, os medos expressos pelo público ou o que eles intitulam criticamente de «fobia nuclear», consubstanciam uma reacção natural dos indivíduos ante a «vastíssima proliferação e difusão do modo tecnológico de viver» (*Hermínio Martins*, 1997: 101; 1996-b: 224-225).

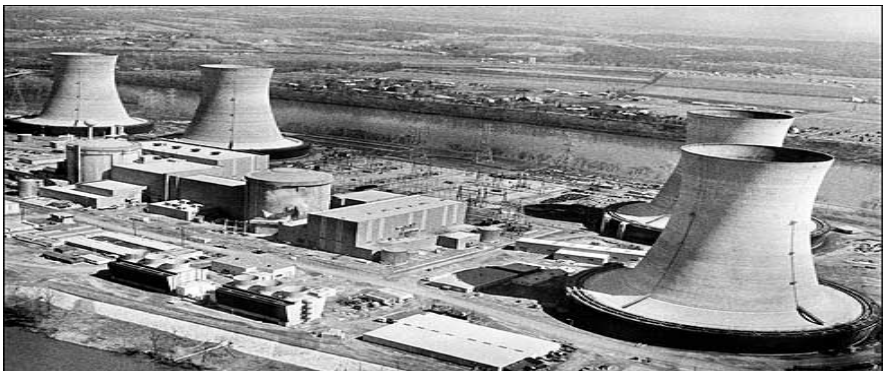
[61] Numa análise comparativa entre as probabilidades e as consequências, constata-se, para irritação dos peritos, que as últimas pesam muito mais do que as primeiras no concernente à influência por elas exercida ao nível da formação de uma consciência do risco (*Ulrich Beck*, 1986; *Hermínio Martins*, 1997).

[62] Num texto escrito alguns anos mais tarde, o autor distancia-se significativamente deste posicionamento, argumentando que na esfera dos seguros os riscos não são apreendidos como ameaças objectivas, como «danger or peril», mas antes como «um modo específico de análise de certos acontecimentos que podem atingir um grupo de indivíduos, ou, mais exactamente, os valores ou capitais detidos por uma colectividade de indivíduos, i.e., uma população» (*François Ewald*, 1991: 199; 1993); sobre este aspecto, cf. *Mitchell Dean* (1999).

[63] Não obstante alguns discursos pleitearem que, após a queda do muro de Berlim em 1989, se assistiu a um desvanecimento do risco nuclear, convém assinalar a existência de «cerca de quinze países que possuem armas nucleares, número que aumentou a partir da Guerra Fria, em consequência das novas potências nucleares que emergiram após o colapso da União Soviética. A proliferação de armas nucleares constitui uma perspectiva provável devido ao grande número de reactores "pacíficos" existentes, capazes de produzir plutónio, e ao comércio que dele é feito à escala universal» (*Anthony Giddens*, 1995-a: 85). Devendo, ao referido, ser acrescentadas as recentes ameaças propugnadas pelos intentos nucleares da Coreia do Norte e do Irão.

morte sobre todas as vidas, deslaçando a relação essencial vida-morte que constitui a liberdade humana em torno da vida» (*Bragança de Miranda*, 1998: 164).

Figura n.º 5 – *Three Mile Island (28 de Março de 1979): O Acidente Original*



© AFP/UPI

Antes de avançarmos, convém pontuar sinopticamente uma outra leitura, muito mais optimista e radicalmente oposta à até agora explorada. Deste modo, de acordo com o ponto de vista dos «tecnófilos» ou, como também são denominados, arautos da escola do «*Panglossianismo dinâmico*» (*Hermínio Martins*, 2003), não há razões para a profusão de discursos alarmistas, para a aversão irracional aos riscos por parte dos leigos, que os conduz a temeram eventos que, muito provavelmente, não ocorrerão. Esta argumentação sustenta-se nos «evidentes» e, em «crescendo», traços de segurança que, segundo os «eufóricos da técnica», permeiam a experiência contemporânea, traços esses que, em última análise, os conduzem ao advogar da predominância dos «riscos subjectivos» (decorrentes da percepção dos indivíduos) sobre os «riscos objectivos» (sustentados em análises probabilísticas)[64]. Isto é, conclamam a não existência de evidências no sentido de uma vivência menos segura, pelo contrário, o que se constata é que «[…] vivemos num mundo tecnológico pouco perigoso […] e certamente controlável no que respeita às tecnologias pacíficas que observam os padrões normais de manufactura e vigilância». Mesmo nos casos em que os desastres ocorrem em decorrência das novas tecnologias, a confiança não sai abalada, dada a crença no Teorema de Existência Panglossiano tecnológico – «*há*

[64] Como teremos oportunidade ver, este tipo de argumentação sai, no entanto, bastante abalada quando confrontada com contextos mediados por uma incerteza probabilística em crescendo.

sempre soluções tecnológicas dos problemas engendrados pelas tecnologias», quer dizer, a firme convicção de que o progresso tecnológico será capaz de resolver as externalidades negativas decorrentes de inovações anteriores (*Hermínio Martins*, 1997: 102-103, sublinhado no original; 2003: 24-25)[65]. Em oposição a este ponto de vista demasiado optimista pode-se, no entanto, argumentar de um modo lúcido que «se as soluções dos problemas provocados por uma dada tecnologia por sua vez causam problemas que exigem outras soluções tecnológicas e assim por diante, deveríamos talvez falar não de soluções mas de pseudo-soluções» (*Hermínio Martins*, 1997: 103).

Regressando novamente à perspectiva pontuada num primeiro momento, interessa referir que o salientar da origem social dos riscos[66], dos riscos tecnologicamente induzidos ou, se preferirmos, dos «riscos fabricados»[67], de acordo com a expressão de *Anthony Giddens*, por contraposição aos «riscos externos» («derivados» de processos naturais[68], impostos pela tradição ou, em tempos mais remotos, por forças sobrenaturais)[69], remete, como já avançámos no terceiro capítulo,

---

[65] No que aos recursos naturais diz respeito, contrariamente aos «cenários ou modelos-mundo pessimistas do Clube de Roma», a tese advogada pelos autores desta linha de pensamento aproxima-se do «Princípio de Substitutabilidade Infinita»: «[…] tendencialmente, nas nossas tecno-economias, qualquer recurso pode ser substituído por qualquer outro, para extrapolar este melhoramento para um futuro de crescimento económico e demográfico indefinido, sem limites irredutíveis ou, pelo menos, pré-determináveis» (*Hermínio Martins*, 2003: 26).

[66] Como teremos oportunidade de mostrar, na modernidade tardia, a responsabilização humana não se limita à produção dos riscos, alastrando-se, também, de um modo perverso à gestão dos mesmos.

[67] Convém assinalar que a partir dos 1990, pela primeira vez na história, os riscos de origem social ultrapassaram os riscos externos no concernente aos prejuízos económicos causados por este tipo de eventos (*Paul Virilio*, 2003).

[68] Não se pretendendo com isso minorar a importância dos desastres naturais (epidemias, maremotos, sismos, tempestades, más colheitas, entre outros), pois, não obstante o maior «controlo» sobre os mesmos (por via de uma melhor monitorização facilitada pela tecnologia e sistemas periciais), eles continuam a ocorrer; podendo-se nesse âmbito referir, por exemplo, o tremor de terra ocorrido em 1976 na província de Tian Shan que, não obstante ter sido previsto por geólogos (infelizmente com uma margem de erro de mais ou menos cinco anos), causou a morte a cerca de 650.000 chineses ou, mais recentemente, a devastação provocada pelo furacão Katrina. Mas, mesmo nesta esfera, para além de se terem tornado quantitativamente menos importantes, o que se constata é que em muitos casos ocorrem devido à intervenção/irresponsabilidade humana, pois, a «socialização da natureza, nos dias de hoje, significa que muitos sistemas naturais primitivos [«natureza natural»] são agora produto da tomada de decisão humana [«natureza artificial»]. A preocupação com o aquecimento global provém do facto de que o clima da terra não segue mais uma ordem natural. Se realmente está ocorrendo o aquecimento global, ele é o resultado das quantidades extras de "gases estufa" que foram adicionados à atmosfera durante um período não maior do que duzentos anos» (*Anthony Giddens*, 1995-b: 98). O dualismo sociedade / natureza entra em crise. As fronteiras, anteriormente bem delimitadas, entre natureza e cultura, não são mais, hoje em dia, do que uma miragem; para a análise do que o autor considera a «natureza artificial», i.e., a natureza no momento em que deixou de existir enquanto natureza, cf. *Ulrich Beck* (1988).

[69] *Pierre Rosanvallon* (1995) não estabelece esta distinção, englobando na categoria genérica de «riscos catastróficos» tanto os riscos naturais como os tecnológicos.

para um diagnóstico que, sendo partilhado (nas suas distintas variações) por um número significativo de discursos, coloca a tónica na acção humana e/ou nas suas omissões, visto as mesmas ou, mais exactamente, o desenvolvimento tecnológico por ela desencadeado, emergir, negativamente, como propulsor primo dessas mesmas mutações. Dada a ligação estrita entre risco e inovação, na actual experiência, não mais é possível responsabilizar somente e/ou principalmente os agentes externos. Podendo-se, portanto, asseverar que a par do desenvolvimento técnico, se assistiu, até certo ponto, a um crescimento exponencial dos riscos tecnológicos, significando isso, em última análise, que «as fontes de perigo já não se encontram na ignorância, mas no *saber*, nem no domínio da natureza deficiente, mas no seu domínio aperfeiçoado, nem na falta de acção humana, mas precisamente no *sistema de decisões* e restrições que se estabeleceu na época industrial» (*Ulrich Beck*, 1986: 237, sublinhado no original; 1994; 1995) ou, se preferirmos, que a «explosão de conhecimento» tem sido acompanhada por uma «explosão de ignorância» (*Hermínio Martins*, 1998).

Portanto, mau grado a incerteza consubstanciar, desde sempre, um traço da experiência do humano, na modernidade tardia ela vai emergir em novos moldes como o resultado (e não apesar) do aumento do conhecimento detido pelo humano, tanto em relação a si próprio como relativamente ao mundo que o rodeia – «à medida que o risco provocado pelo homem se expande, o risco torna-se mais "arriscado"» (*Anthony Giddens*, 1999: 37). No fundo, a incerteza apropria-se do espaço anteriormente ocupado pelo mito do progresso e da fé na ciência e tecnologia[70].

Seguindo esta linha argumentativa, para *François Ewald* (1986) os «riscos ecológicos»[71], derivando essencialmente das actividades humanas por contraposição aos golpes do destino, à «má fortuna», propugnam uma transformação profunda no

[70] Paradoxalmente, no mesmo processo em que a ciência/tecnologia emergem como propulsoras primas dos riscos, constata-se a necessidade de nos socorrermos não só, mas também das mesmas tendo em vista a identificação de todo um conjunto de riscos incrustados na nossa experiência. Na sociedade de risco a ciência torna-se indispensável, as escolhas são influenciadas pelos sistemas abstractos (garantias simbólicas, sistemas periciais), mas, paralelamente, vê-se destituída das suas reivindicações originais de validade/verdade. Os recursos por ela disponibilizados são cada vez mais necessários, mas, também, cada vez menos suficientes: «os destinatários dos resultados científicos – nas esferas política e económica; nos meios de comunicação e na vida quotidiana – dependem cada vez mais dos argumentos científicos *em geral*, mas, possuem, também, uma independência cada vez maior relativamente aos resultados *particulares* e aos juízos da ciência no respeitante à verdade e falsidade dos seus enunciados» (*Ulrich Beck*, 1986: 218, sublinhado no original; *Anthony Giddens*, 1990: 65; 1999: 16, 42).

[71] Para *François Ewald* esta nomenclatura encontra justificação no facto de essa nova geração de riscos ameaçar de igual modo, «[…] tanto o indivíduo tomado isoladamente, na sua integridade corporal ou no seu património, como os equilíbrios biológicos entre uma população e o seu meio» (1986: 418).

modo como as questões conexas com a problemática da responsabilidade têm vindo a ser analisadas e trabalhadas. Em consequência disso, acabam por colocar em causa, de uma forma tríplice, a lógica mediadora da análise dos riscos[72].

Em primeiro lugar, porque, os danos conexos com este tipo de «riscos» são, em princípio, irreparáveis, visto os mesmos, em consequência da magnitude que lhes é própria, colocarem directamente em causa a vida e a sua reprodução – o limite do assegurável é largamente ultrapassado[73]. Portanto, a determinação de uma qualquer indemnização[74] devida pelos danos causados – se possível de ser avaliada – «inscrever-se-á não mais no âmbito da responsabilidade, mas de uma solidariedade alargada à escala nacional ou internacional, uma solidariedade onde a noção de falta perderá todo o seu sentido» (*François Ewald*, 1986: 418).

Em segundo lugar, as características mediadoras dos «riscos ecológicos» acabam por desqualificar o modo como, na responsabilidade jurídica clássica[75], eram estabelecidas as conexões entre causa e evento. A transmutação de um evento localizado num evento global[76], não mais circunscrito geograficamente e cujos danos se podem desdobrar por várias gerações[77], produz automaticamente uma diluição da

---

[72] Esta situação deve-se, em grande medida, ao facto de haver uma descontextualização entre as normas jurídicas e os perigos mediadores da experiência. «As regras de atribuição e imputação, mediante as quais são negociados, dentro do sistema, os perigos – i.e., se calculam, se compensam, se tornam anónimos ou se atribuem aos indivíduos (causalidade, culpa, responsabilidade) – tiveram a sua origem num século diferente daquele em que se produzem os perigos que se pretendem dominar socialmente com essas regras» (*Ulrich Beck*, 1988: 288; 1999: 87). Dito de outro modo, ante uma experiência mediada por novos e diferentes perigos, os pilares sustentadores do cálculo do risco revelam uma problematicidade em crescendo.

[73] Convém relembrar, para além do enunciado, que na esfera dos seguros para um acontecimento ser considerado um risco, tem de ser possível avaliar as probabilidades de ocorrência do mesmo (*François Ewald*, 1991). Devendo igualmente acrescentar-se que a assegurabilidade de um risco varia na razão directa da capacidade detida para identificar o mesmo.

[74] A função que lhe estava adstrita torna-se cada vez mais problemática, visto ser cada vez mais difícil neutralizar os danos decorrentes dos eventos negativos por intermédio de uma compensação monetária. No fundo, a lógica que ligava estas duas dimensões perde o seu sentido ante alguns dos novos riscos.

[75] Sobre este aspecto, cf. a análise por nós desenvolvida no capítulo precedente relativamente aos acidentes de trabalho.

[76] Os actuais perigos (por exemplo, uma nuvem radioactiva) «"não conhecem fronteiras", são universalizados por via do ar, do vento, da água e das cadeias alimentares» (*Ulrich Beck*, 1999: 225). Os riscos são «glocais», simultaneamente locais e globais e, neste sentido, a «sociedade de risco» é uma «sociedade global de risco», não querendo isto significar uma homogeneização do mundo quanto ao modo como os riscos são distribuídos e afectam as distintas regiões do planeta.

[77] Numa situação análoga à do indivíduo que se encontra na praia – observa o mar, mas não consegue percepcionar o seu términos, segundo *Ulrich Beck*, dados os hiatos espácio-temporais existentes entre os pontos de origem e de impacto, o «acidente» transmuta-se «num acontecimento com princípio, mas sem fim» (1988: 194). Num outro texto, alguns anos mais tarde, para se referir somente a um exemplo não muito distante na memória, advogava ser possível afirmar com relativa certeza que, passados que são vinte anos (actualizado para 2006) após a catástrofe, «hoje ainda não nasceram algumas daquelas que irão tornar-se as vítimas de Chernobyl» (*Ulrich Beck*, 1997; *Anthony Giddens*, 1995: 196-197;

ideia de responsabilidade individual[78]. Sendo, por isso, necessário, no quadro de uma reflexão ética profunda, pontuar a importância da interdependência geracional e, em consequência, «[…] conceber um tipo de responsabilidade retroactiva que viabilize o enquadramento de eventos danosos, não obstante as causas dos mesmos poderem ter sido anteriormente consideradas, senão vantajosas, pelo menos sem efeitos potencialmente prejudiciais» (*François Ewald*, 1986: 419), de modo que sejamos responsáveis pelo que possa vir a acontecer às gerações futuras. No fundo, de forma a evitar uma possível tirania do presente sobre o futuro (quiçá, já em curso), deveremos estar cônscios de os impactos intertemporal e transgeracional dos riscos tecnológicos poderem vir a ser de tal ordem, ao ponto de sermos obrigados a «[…] pensar na posteridade e nas obrigações que teremos de assumir com respeito a ela» (*Hermínio Martins*, 1997: 111)[79].

Por fim, a realização deste tipo de «riscos» não pode, salvo raríssimas excepções, ser imputado a uma vontade dolosa[80], dados os hiatos por norma existentes entre a culpa e o dano, quer dizer, o nexo entre a «[…] falta e o dano é de tal modo desproporcional, ao ponto de a imputação de uma responsabilidade perder todo e qualquer senso» (*François Ewald*, 1986: 419). Sintetizando, face a um cenário matizado por riscos de natureza não localizável, imperceptível[81] e com efeitos

---

1999: 37). *Hermínio Martins* (1996-b) refere-se a este fenómeno como «latência dos efeitos», dando como exemplo, o hiato temporal de 20 a 30 anos, entre o contacto com uma substância cancerígena e o eventual aparecimento de um cancro.

[78] A sociedade transforma-se num locus experimental sem que alguém seja responsável pelos resultados que possam advir dessas mesmas experiências (*Ulrich Beck*, 1988). Esta leitura vai de encontro ao que o autor denomina de «irresponsabilidade organizada», i.e., uma situação matizada pelo paradoxo de, não obstante, a legislação, regulação, tendo em vista a preservação do meio ambiente, ter vindo ganhar maior visibilidade nos últimos anos, continuar-se a assistir a uma degradação (contaminação, envenenamento) em crescendo do mesmo – «movimento circular entre a normalização simbólica e as ameaças permanentes de destruição material» (*Ulrich Beck*, 1999: 50).

[79] Num outro texto, *Hermínio Martins*, socorrendo-se do discurso de *Hans Jonas*, fala na existência de uma «assimetria entre o *malum* e o *bonun* na ética», assimetria essa, que exige «[…] que evitar o mal, especialmente o mal escatológico de destruição da natureza, tanto a exterior como a nossa […] deve ser a nossa primeira prioridade» (1998: 61); para uma análise sobre o modo como os perigos tecnológicos direccionaram as nossas preocupações morais para as gerações futuras, cf., igualmente, *Hermínio Martins* (1996-b).

[80] Na actualidade a tendência para identificar o *outro* como sendo a fonte do perigo diminui drasticamente. Num cenário de risco global, de acordo com o discurso beckiano, o outro deixa de fazer sentido.

[81] Em contraste com os riscos do passado, captáveis pelos sentidos (podiam ser cheirados, tocados, sensíveis ao paladar, observáveis a olho nu), os «riscos da nossa civilização subtraem-se à percepção, encontrando-se localizados na esfera das fórmulas físico-químicas (por exemplo, as toxinas nos alimentos ou a ameaça nuclear)» (*Ulrich Beck*, 1986: 28). Restando acrescentar que essa mesma imperceptibilidade, inacessibilidade não só, mas também se consubstancia como um elemento condicionador da politização desses mesmos riscos, porquanto, ao se basearem «[…] em *interpretações causais*, inicialmente somente existem ao nível do *saber* (científico ou anti-científico) sobre os

potencialmente devastadores a longo prazo, constatamos que as regras até agora predominantes de atribuição de responsabilidade (causalidade, culpa e justiça) se estão a desmoronar, devendo, então, defender-se a necessidade de reequacionar e redefinir os padrões de responsabilidade até agora adoptados. Paradoxalmente, «no momento em que se percebe que as ameaças e os perigos se tornam mais perigosos e mais óbvios, é quando se torna mais difícil, por via científica, legal e política, estabelecer provas, atribuições e indemnizações» (*Ulrich Beck*, 1999: 238).

Tendo presente o enunciado, ganha relevo a distinção estabelecida por *Ulrich Beck* entre os «riscos industriais» e os «perigos de larga escala» característicos da industrialização tardia, ou, como também é denominada pelo autor, do período das «incertezas fabricadas»[82] (cf., também, *Anthony Giddens*, 1995-a), dado a mesma indiciar, em nossa acepção uma apreensão mais adequada da experiência actual: uma experiência mediada pela incerteza. Assim sendo, não obstante, ambos emergirem no discurso beckiano como o produto da acção humana, o resultado de decisões[83] sociais, eles distinguem-se quanto ao modo como a incerteza é trabalhada. Enquanto os primeiros remetem para uma insegurança que, em princípio, pode ser determinada, calculada, os perigos «ecológicos, nucleares, químicos e genéticos»[84], minando a «lógica social do cálculo», propugnam o «reaparecimento de inseguranças incalculáveis» (*Ulrich Beck*, 1988: 130-132; 1997: 84) Complexificando, quiçá, impossibilitando, em consequência, a tomada de decisões, pois, como é que elas poderão ser adequadamente tomadas em face de perigos de que pouco ou nada

---

mesmos, e no saber podem ser transformados, ampliados ou reduzidos, dramatizados ou minimizados, de tal modo que se encontram de modo específico sujeitos a *processos sociais de definição*» (*Ulrich Beck*, 1986: 28, sublinhado no original).

[82] O espaço de permeio, entre a sua obra de referência – *Sociedade de Risco* – e o livro publicado em 1988 – *Políticas Ecológicas*, revela uma evolução ao nível do discurso beckiano, nomeadamente quanto ao modo como os vocábulos «risco» e «perigo» são trabalhados. Para além do vocábulo perigo ser usado muito mais profusamente na segunda obra do que na primeira (o mesmo ocorrendo com o vocábulo risco, mas, de modo inverso), muitas das situações, fenómenos, eventos, que num primeiro momento nos são apresentados como riscos, virão, posteriormente, a ser problematizados como perigos da civilização tecnologicamente desenvolvida ou, como o autor refere no final da obra, «civilização do perigo». Seria essa mutação que, em nossa acepção, viria a consubstanciar-se como o elemento primordial para o estabelecimento da distinção enunciada supra.

[83] Devendo ter-se presente que, na esfera do risco, o não tomar de decisões já é uma decisão em si mesma.

[84] Posteriormente viria a acrescentar aos riscos mencionados, os riscos económicos, designadamente os conexos com as quedas dos mercados financeiros internacionais.

sabemos?[85] Em suma, riscos anteriormente calculáveis no contexto da sociedade industrial, tornam-se incalculáveis (não-probabilificáveis) e imprevisíveis na sociedade de risco, o que, de *per si*, conduz ao colocar em causa da longa tradição ocidental sustentada na crença da possibilidade de mensurar objectivamente os riscos.

Embora socorrendo-se de uma nomenclatura distinta, são por demais evidentes as similitudes existentes entre a perspectiva anteriormente campeada e o posicionamento de *Anthony Giddens* quanto a estas mesmas questões[86]. Neste sentido, em sua opinião, a transição de um ordenamento social onde predominavam os «riscos externos» para um outro mediado pela preponderância dos «riscos fabricados»[87], permite, a apreensão do modo como no transcurso da modernidade a noção de risco se foi movendo em duas etapas. Num primeiro momento, a noção remetia para um «cálculo essencial», um meio por intermédio do qual se intentava promover a certeza, a segurança (transmutar o imprevisível em previsível) e, por consequência, a precisão adstrita ao cálculo dos riscos parecia «assinalar o sucesso em manter o futuro sob controle» (*Anthony Giddens*, 1995-b: 76; *Ulrich Beck*, 1997)[88]. Seria a partir desta noção de risco «largamente previsível» que viria a ocorrer a génese e, posterior, desenvolvimento do Estado-Providência[89], quer dizer, um modelo de Estado concebido primariamente como um instrumento segurador para o qual os riscos de «doença, invalidez, desemprego, eram captados como "acidentes do destino" contra os quais deveria ser provida uma segurança colectiva» (*Anthony Giddens*, 1997: 43; *François Ewald*, 1986; *Daniel Defert*, 1991)[90]. No fundo cobertura de riscos que, pela sua natureza, implicavam a diminuição de rendimentos ou aumento de despesas que distanciavam o indivíduo de um nível de bem-estar considerado minimamente

[85] O referido não invalida que, o próprio conceito de «sociedade de risco» usado de modo tão profuso pelo autor possa, como teremos oportunidade de mostrar, vir a ser alvo de uma certa crítica dadas algumas incongruências que o perpassam.

[86] Esta aproximação é visível em diversos pontos do discurso, podendo-se afirmar, no respeitante ao modo como a problemática dos riscos é captada e trabalhada, a existência de uma influência mútua.

[87] *Ulrich Beck* (1988), de modo mais adequado em nossa acepção, fala em «perigos de natureza externa» e «perigos de natureza civilizada secundária».

[88] Como tivemos oportunidade de mostrar, esta conceituação do risco (cobrindo o período decorrente entre o século XVII e os inícios do século XX), era característica de um «mundo onde a maioria das coisas, incluindo a natureza externa e os estilos de vida, eram determinadas e coordenadas pela tradição, i.e., eram consideradas como predeterminadas (destino)» (*Ulrich Beck*, 1999: 221-222).

[89] Vide exegeses por nós desenvolvidas no capítulo precedente.

[90] Pensamos ser clara a ideia segundo a qual, pelo menos na Europa, «em termos históricos a construção do Estado-Providência identificou-se com a construção de uma sociedade seguradora fundada no princípio da socialização da responsabilidade (passagem da noção de culpa à de risco)» (*Pierre Rosanvallon*, 1995: 67).

aceitável nas sociedades modernas. A segunda etapa, por sua vez, evidencia mutações profundas na noção de risco, porque, ante os «novos tipos de incalculabilidade» e mutação da natureza, decorrentes da profusão dos «riscos fabricados», não mais é possível, como anteriormente, calcular de um modo preciso o risco, quer dizer, esses riscos produzem «[…] ambientes de risco para os quais a história não detém muitos exemplos que nos possam ser úteis. Em muitos casos, nós não sabemos verdadeiramente em que é que consistem os riscos, nem, *à forteriori*, como os calcular com exactidão em termos probabilísticos» (*Anthony Giddens*, 1997: 43; 1999: 35; *Hermínio Martins*, 1997). E, ante um cenário desta natureza, a questão da segurança complexifica-se tremendamente, visto não mais ser possível ter certezas sobre o que é ou não seguro.

2.1 – Os Acidentes Tecnológicos Enquanto «Espectros» Propulsores da Unsicherheit Contemporânea

> «As novas tecnologias não são o diabo, mas para as usarmos adequadamente, temos de compreender e avaliar a negatividade que as perpassa»
>
> (*Paul Virilio*, 2001).

As exegeses por nós desenvolvidas no primeiro e segundo capítulos relativas ao background teórico subjacente às distintas formas de aproximação às probabilidades, revelando a sua importância para a mensuração do acaso, tornam-se problemáticas na contemporaneidade, por via da sua ineficácia ante os novos perigos tecnologicamente fabricados. Neste caso a ineficácia (nem sempre reconhecida e/ou contestada pelos apologistas ortodoxos do viés probabilista)[91], deriva do aumento da complexidade em determinar não só as probabilidades associadas à ocorrência, mas também as consequências (magnitude) de certos eventos. Sabendo ser essa determinação essencial para a transmutação desses mesmos eventos em riscos, facilmente se constata a falha dos dois pilares básicos dos seguros necessários à determinação dos riscos, designadamente (i) as tabelas estatísticas que possibilitam o estabelecimento da regularidade de determinados acontecimentos e (ii) o cálculo das probabilidades para avaliar a possível ocorrência dos mesmos (*François Ewald*, 1991: 202). Em suma, a longa tradição ocidental assente na crença da possibilidade de os riscos serem mensurados objectivamente, volve-se no presente bastante problemática.

Face ao incremento do hiato entre os perigos e o cálculo das probabilidades dos mesmos (pensamos ser correcta a asserção, de que em algumas áreas a gestão do risco se encontra próxima da adivinhação), será licito, então, asseverar uma transmutação do risco em perigo e, por consequência, da segurança em insegurança – o objectivo de domesticação da incerteza por via do risco parece cada vez mais uma

[91] Este posicionamento encontra explicação nas fortes influências exercidas pela perspectiva bayesiana no pensamento dos mesmos, perspectiva essa, segundo «[…] a qual nunca pode haver incerteza ou ignorância radical e que portanto a análise probabilista dos riscos pode e deve sempre entrar em jogo» (*Hermínio Martins*, 1998: 41); cf. análise por nós desenvolvida no primeiro capítulo relativamente a esta perspectiva.

miragem[92]. No fundo, a conexão original entre o cálculo das probabilidades e o risco enfraqueceu significativamente, remetendo agora o vocábulo risco para o perigo e risco elevado para muito perigo (*Mary Douglas, apud Nigel Parton*, 1996). Portanto, a despeito da sua predominância durante um lato período, dificilmente os riscos e as probabilidades podem continuar a ser captados como sinónimos. Pelo contrário, o que revisão dos discursos denuncia é uma conceptualização em crescendo dos conceitos de risco e de incerteza como querendo significar a mesma coisa. Esta associação levanta-nos sérias dúvidas, desde logo, porque o que a sociedade de «risco» plasma, é um modelo societário onde a tarefa de avaliar riscos é uma tarefa cada vez mais arriscada[93].

Reforçando esta ideia, poderemos acrescentar que, na experiência actual, quando muito, o risco pode ser utilizado *metaforicamente* como querendo significar incerteza ou, mais correctamente, *Unsicherheit* aguda: «termo alemão que funde experiências para as quais outras línguas podem exigir mais palavras – incerteza, insegurança e falta de garantias»: (i) *incertezas* no respeitante à continuidade e estabilidade futura do indivíduo, (ii) *inseguranças* conexas com o corpo, o eu e as extensões do mesmo (posses, vizinhança, comunidade); (iii) *falta de garantias* quanto à posição, títulos e sobrevivência (*Zygmunt Bauman*, 1999: 13; 2000: 184). Como teremos oportunidade de mostrar infra, encontramo-nos em face de uma *Unsicherheit* (bem como das dúvidas e medos a ela associados) que, no fundo, em decorrência de um processo de privatizações várias característico da «modernidade líquida», para além de se ter consubstanciado como uma condição permanente e irredutível da vida, se encontra, igualmente, cada vez mais sob a responsabilidade única do indivíduo.

No âmbito desta argumentação, as exegeses desenvolvidas por *Hermínio Martins* revelam-se extremamente importantes, porque ao sinalizarem a insegurança como traço forte do actual estágio da modernidade, preconizam a necessidade de uma crítica dos discursos onde essa mesma categoria é menorizada, desvalorizada e, em consequência, subsumida na categoria mais lata de risco. Com o referido não pretendemos afirmar que os autores analisados supra não tenham sinalizado essa

[92] Recordando um pouco as exegeses desenvolvidas nos capítulos primeiro e segundo, estamos cada vez mais distantes de uma visão do mundo onde não havia qualquer lugar para o acaso, a contingência ou, quando muito, somente um «espaço que repugnava à razão» (*Ian Hacking*, 1990: 34).

[93] No mesmo sentido aponta a asserção de *Anthony Giddens* segundo a qual «a tese de que a própria avaliação dos riscos é inerentemente arriscada tem a sua maior validade na área dos altos riscos» (1991: 109).

dimensão, mas, tão-somente, asseverar que, não obstante a referência à mesma, o não fizeram com o realce, ênfase devidos, visto a insegurança e incerteza consubstanciarem-se como conceitos chave da nossa contemporaneidade. Quer dizer, dado vivermos num mundo cada vez mais parametrizado pelo descontrolo, na actualidade «a linguagem da "incerteza" [… é] indispensável, e mais adequada que a do "risco", para falar dos impactos tecnológicos/tecnogénicos e antropogénicos cada vez mais complexos, difusos e permeantes à escala planetária» (*Hermínio Martins*, 1998: 46).

Em consequência disso, em vez de a experiência contemporânea ser apreendida como «sociedade de risco», será mais ajustado (avançando mais um passo em frente – para além da…) descrevê-la como «sociedade de incerteza», «sociedade aleatória», «democracia de incerteza» ou, de acordo com a proposta de *Mitchell Dean* (1999), «sociedade pós-cálculo do risco». Como já tivemos oportunidade de mencionar, «não são só os *riscos* tecnológicos que proliferam na "sociedade de risco", mas também as *incertezas*, tanto quanto inerentes à natureza das coisas como fenómenos novos e de ordens de grandeza sem precedentes nos impactos sobre o ambiente, como nas nossas incertezas epistémicas, porque não sabemos como prever ou mesmo compreender os mecanismos causais totais […] dos resultados do *experimentum mundi* global em curso» (*Hermínio Martins*, 1998: 48, sublinhado no original). No fundo, o que a actual experiência desvela, é um quadro onde a lógica do risco perdeu terreno ou, quiçá, o nexo, dada a diminuição da segurança, a erosão da eficácia probabilística, a desconfiança crescente nas tecnologias e a profusão de novos medos, ocorrer «*pari passu*» com um aumento da incerteza radical (tudo parece cada vez mais perigosamente incerto) a que ninguém pode escapar. Em consequência disso, todo o «nosso trabalho para eliminar o acidente e a contingência é pouco mais que um jogo de azar» (*Zygmunt Bauman*, 2000: 156).

Se a argumentação aventada estiver, como pensamos, correcta, encontramo-nos, então, face a mais uma razão para olhar com alguma suspeição para o apoio e confiança que a perspectiva (mais liberal) bayesiana nos instiga a depositar no progresso tecnológico, porquanto, contrariamente ao advogado pelos teóricos dessa escola, as consequências advindas de decisões tecnológicas tomadas com base na

«regra da maximização da utilidade pública»[94] podem (não descurando o aumento das limitações do humano no concernente à previsão, gestão e controlo das tecnologias) ser muito mais catastróficas do que num primeiro momento se poderia pensar, principalmente quando em face de «tecnologias nucleares ou da engenharia genética». Sendo por isso preferível, mais racional, em contextos de incerteza, em áreas onde os desastres não obedecem a padrões de previsibilidade conhecidos (ignorando por isso a probabilidade associada aos mesmos), adoptar a «regra de minimax» (mais cautelosa) visto a mesma, ao se preocupar com a minimização dos prejuízos/danos máximos que podem advir da adopção de uma determinada política, postular uma maior ponderação na tomada de decisões, i.e., «evitar em primeiro lugar os efeitos maléficos e, nesta área das opções tecnológicas, *a fortiori* evitar os efeitos catastróficos, irremediáveis, irreversíveis, incontroláveis sem imensos esforços posteriores» (*John Rawls*, *apud Hermínio Martins*, 1997: 115; 1996-b: 231-232)[95].

Figura n.º 6 – *Chernobyl (1 de Outubro de 1986): O «Último» Acidente*

© AFP/TASS/Zufarov

No âmbito das exegeses desenvolvidas, o discurso de *Paul Virilio* revela-se, igualmente, importante, ao advertir não só, mas também para algo «que sempre o

[94] De acordo com a mesma, a opção por correr um risco é sempre aceitável quando os benefícios económicos (utilidade esperada) são potencialmente elevados e as probabilidades de um resultado negativo são ínfimas.

[95] Segundo esta regra, o preço a pagar por um determinado rumo a seguir, consubstancia-se como um elemento chave na ponderação da decisão, devendo, por isso, a opção recair sempre naquela política cujos possíveis danos futuros sejam sempre inferiores aos de qualquer política alternativa.

fascinou», i.e., os acidentes associados à introdução de novas tecnologias[96]. Acidentes que, por um lado, na maioria das ocasiões, têm vindo a ter lugar não obstante a baixíssimas probabilidades e, por outro, deram corpo a uma realidade de tal modo terrífica, ao ponto de se poder afirmar «[…] que o apocalíptico se dissolveu na experiência, que lhe é imanente, como aliás sempre foi» (*Bragança de Miranda*, 1998: 162). Destarte, tendo presente que *Paul Virilio* enceta uma dromografia da nossa contemporaneidade[97] e do modo como, no transcurso desse processo de aceleração[98], a tecnologia foi progressivamente tornando-se ubíqua (uma ubiquidade que, logicamente não só influenciou, como também transmutou todo o agir do humano), interessa-nos seguidamente sinalizar, de um modo sinóptico, como ao longo das suas cogitações nos vão sendo legados alguns traços, indícios, sugestões que dão conta da *Unsicherheit* anteriormente enunciada.

Do até agora exposto, designadamente o enunciado no tocante às críticas por si dirigidas à invasão biotecnológica do corpo, pensamos ser correcto sinalizar as

---

[96] Convém salientar, que o autor apreende o acidente de um modo muito específico, não englobando no mesmo, por norma, os desastres, as catástrofes naturais, quer dizer, a sua atenção direcciona-se em especial para um tipo de acidentes particularmente negativos – as «catástrofes artificiais». Interessam-lhe, não tanto os sismos ou as inundações…, mas, principalmente, «as dimensões tecnológicas do acidente – o comboio descarrilado, o crash, Chernobyl, o *Titanic* e assim por diante. O século XX interessa-me acima de tudo enquanto século dos acidentes. […] É-nos impossível compreender verdadeiramente o século XX, a menos que compreendamos as dimensões das suas revelações acidentais. Os acidentes são a revelação do pecado original da ciência e da tecnologia» (2001: 154). Deve-se referir que, no pós 11 de Setembro, *Paul Virilio* acrescenta um terceiro tipo de acidente ao seu vocabulário, designadamente o «acidente voluntário» para se referir aos ataques terroristas perpetrados contra o *World Trade Center*.

[97] O que conduz alguns autores à asserção de que nos encontramos face a uma nova perspectiva de apreensão da modernidade, i.e., a «modernidade acelerada».

[98] Esse processo foi facilitado em grande medida, num primeiro momento pelas tecnologias associadas aos transportes e, posteriormente, à informação/comunicação que, no seu conjunto, produziram um «efeito de encolhimento» global e, consequente, elisão progressiva do «espaço real», porquanto, «com a aceleração não há mais o aqui e ali, somente a confusão mental do próximo e do distante, do presente e do futuro, do real e do irreal, mistura da história, das histórias, e da utopia alucinante das técnicas de comunicação» (*Paul Virilio*, 1993: 39). Será interessante notar a referência ao fenómenos do encolhimento e da, concomitante, velocidade por parte de *Hannah Arendt* já em finais dos anos 50, podendo daí deduzir-se uma possível influência sobre o pensamento de *Paul Virilio*: «precisamente no instante em que se descobriu a imensidão do espaço terrestre, começou o famoso "*encolhimento*" do globo, até que, no nosso mundo […], cada homem é tanto habitante da Terra como habitante do seu país. Os homens vivem agora num todo global e contínuo, no qual a noção de distância, inerente até à mais perfeita contiguidade de dois pontos, cedeu perante a furiosa arremetida da *velocidade*. A velocidade conquistou o espaço; e, ainda que este processo de conquista encontre o seu limite na barreira inexpugnável da presença simultânea do mesmo corpo em dois lugares diferentes, eliminou a importância da *distância*, pois nenhuma parcela significativa da vida humana – anos, meses ou mesmo semanas – é agora necessária para que se atinja qualquer ponto da terra» (1958: 313, sublinhado nosso). Se concordarmos com *Zygmunt Bauman*, este cenário complexifica significativamente as nossas potencialidades da acção, dado «o poder e a política [passarem a ocupar] espaços diferentes. O espaço físico, geográfico continua sendo a casa da política, enquanto o capital e a informação habitam o ciberespaço, no qual o espaço físico é abolido ou neutralizado» (1999: 125).

influências exercidas pelo humanismo/cristianismo[99] em todo o seu trabalho. Essas influências manifestam-se, desde logo, por via de uma preocupação constante com a preservação tanto da natureza, como do corpo corpo ou, se preferirmos, do «*corpo animal* do homem» que, em última instância, se encontra ameaçado em crescendo pelas externalidades altamente negativas associadas às tecnologias, nomeadamente no que diz respeito às potencialidades, capacidades do humano em agir sobre o mundo[100], colocadas cada vez mais em causa por via da aceleração tecnológica[101]. Esta, ao engendrar, entre outras, uma «crise de percepção», tem vindo, em última análise, a destruir as visões do mundo sustentadas na observação directa até agora predominantes. Encontramo-nos, em suma, face a um processo que tem vindo a ser facilitado por intermédio do que o autor denomina de «tecnologias *extra-veiculares* da interactividade instantânea» que, tal como as «tecnologias veiculares» já o tinham feito em relação à Terra, estão a afastar-nos progressivamente de nós próprios, i.e., «exilam-nos de nós próprios e fazem-nos perder a derradeira referência psicológica: a dessa massa ponderal do corpo locomotor, eixo ou, mais precisamente, sede da mobilidade comportamental e da identidade» (*Paul Virilio*, 1990: 125).

Pautando o seu discurso por uma insistência, quiçá excessiva[102], no concernente aos perigos decorrentes das tecnologias militares (comparativamente, por exemplo, aos efeitos, igualmente importantes, propugnados pelas forças económicas do capitalismo)[103], *Paul Virilio* desenvolve uma análise recorrente da guerra[104]

---

[99] Para referências várias sobre a importância destas influências no seu pensamento, cf. *Paul Virilio* (2001); para uma explanação sinóptica da sua biografia, vide *John Armitage* (2001).

[100] De acordo com a perspectiva crítica de *Douglas Kellner* (2000), as exegeses virilioanas ao colocarem, essencialmente, a ênfase nos aspectos negativos da tecnologia, não conseguem dar conta de como as novas as tecnologias encerram em si potencialidades a serem aproveitadas para promoção da democracia, o empowerment do humano e a construção de um mundo melhor.

[101] As ameaças à capacidade de acção são inerentes ao modo como o próprio processo se desenrola, porquanto, por um lado, «quanto mais cresce a rapidez[/velocidade], mais decresce a liberdade. A automobilidade do aparelho gera, finalmente, a auto-suficiência da automação» (*Paul Virilio*, 1977: 130). Por outro, consequência do primeiro, estamos a assistir a uma substituição gradativa da acção pela tele-acção, ou seja, a acção à distância (*Paul Virilio*, 1995-b); para uma análise sobre o modo como o desenvolvimento tecnológico tem vindo a provocar a inércia do humano em vários domínios, cf. *Paul Virilio* (1990).

[102] Ou talvez não, tendo em conta as suas experiências traumáticas em Nantes enquanto «bebé da guerra», pois, como o próprio afirma, «para uma criança é extraordinário observar até que ponto uma cidade pode ser obliterada com um único bombardeamento. Para uma criança, a cidade é como os Alpes, é eterna tal como as montanhas. Um único bombardeamento e tudo é arrasado. Estes foram os acontecimentos traumáticos que moldaram o meu pensamento. A guerra foi a minha universidade. Tudo partiu daí» (*Paul Virilio*, 1998: 16; 2001: 37; cf. *John Armitage*, 2001).

[103] Nas análises desenvolvidas em «*Velocidade e Política*», por exemplo, é visível a maior importância atribuída por *Paul Virilio* às «revoluções militares», por comparação às «forças económicas», enquanto força motriz essencial da transição do feudalismo para o capitalismo. Neste sentido, de acordo com

enquanto dimensão central da modernidade. Será no âmbito deste raciocínio que o «pensador da velocidade» irá formular, por exemplo, um dos seus conceitos mais marcantes, i.e., o conceito de «guerra pura», conceito chave em sua acepção para descrever o quadro da nossa experiência recente de guerra-fria (presentemente, actualizado por novos desenvolvimentos). Um conceito que baliza tanto a importância atribuída pelo autor às influências (mormente negativas) exercidas pela esfera militar, quanto à presença crescentemente acelerada desta máquina de guerra no nosso quotidiano. Tomando por arquétipo a «arma do apocalipse», i.e., a bomba atómica, o mesmo remete para um novo modelo de guerra (não mais episódica e localizada, mas, pelo menos em teoria, permanente e global)[105] e, por inerência, para uma complexificação das relações até então predominantes entre guerra e paz: uma «[…] guerra permeada por uma única expressão: Medo! Medo! Medo! A única razão pela qual a dissuasão nuclear pode ser concebida como guerra pura, prende-se com o facto de a guerra nuclear nunca ter tido lugar. No entanto, essa dissuasão engendrou uma explosão tecnocientífica que se alastrou inclusive à Internet e a outras tecnologias satélite» (*Paul Virilio*, 2001: 27-28). Este cenário, para além de transmutar a experiência num estado de urgência e perigo permanentes, visto a possibilidade do acidente nuclear não poder ser obliterada, consubstanciava, também, mutações profundas ao nível das possibilidades de resistência, porque, as mesmas não passariam mais, como até aí, principalmente, pelo enfrentar de um invasor, um inimigo, um opressor, mas, em lutar contra a parafernália técnico-militar, contra o «complexo científico-militar» que dominava a experiência.

Dentro do nosso quadro de análise, e não descurando o vasto leque de preocupações mediadoras do seu discurso (arquitectura, estética, arte da guerra, entre

---

John Armitage (2001), não é possível encontrar nos seus escritos uma concepção materialista da história, tipo *Karl Marx*, mas, tão-somente, uma concepção militar da mesma. Por sua vez, numa perspectiva mais crítica, *Douglas Kellner*, não obstante o considerar um teórico astuto do pós II Guerra Mundial e da era da Guerra Fria dominadas pela tecnologia e capitalismo militaristas, é de opinião de que o mesmo não desenvolve uma análise adequada, visto não tomar na devida consideração as relações complexas que se estabelecem entre tecnologia, capitalismo e Estado: «[…] ao colocar toda a culpa dos problemas contemporâneos na tecnologia e nos seus desenvolvimentos decorrentes da esfera militar e, talvez, do Estado, descura a cumplicidade existente entre o capitalismo e as forças económicas que se socorrem da tecnologia com intuitos de poder e lucro» (2000: 121).

[104] O autor refere-se à mesma como sendo o seu «laboratório de análise», visto se consubstanciar como o terreno onde as suas ideias podem ser mais facilmente ilustradas (*Paul Virilio*, 2001: 90).

[105] Referindo-se ao campo de batalha enquanto campo de percepção, *Paul Virilio* (1998) refere que esta passagem do local para o global ocorreu por intermédio de um aumento do campo de percepção tornado possível pelos avanços técnicos, nomeadamente o do recurso às imagens de satélite com intuitos de reconhecimento do espaço de acção.

outras) interessa-nos realçar uma outra dimensão contígua às anteriormente campeadas. Quer dizer, para além dos produtos, resultados decorrentes da aceleração tecnológica já, de per si, apreendidos de modo bastante crítico, uma outra questão bem mais complexa transcorre transversalmente todo o seu discurso, nomeadamente a conexa com a ligação estrita e, para *Paul Virilio*, por demais evidente, entre a inovação tecnológica e o acidental[106]. Tendo presente a impossibilidade de a substância existir na ausência do acidente, constata-se, então, a existência de uma simultaneidade entre a aceleração e a velocidade, por um lado, e a emergência do acidente, por outro. Um acontecimento colateral indesejado, imprevisto e, por isso mesmo, surpreendente, estranho (em tempos remotos, sobrenatural), mas, paradoxalmente, necessário ao progresso tecnológico, pois, sem o acidente, sem a «surpresa técnica», não seria possível esse mesmo progresso[107]. Explicitando, não obstante os recorrentes intentos modernos de domesticação, encontramo-nos face a uma tarefa vã, pois, a técnica (dado conter em potência a sua própria negatividade) reproduz o acidente de um modo contínuo e, com isso, a violência associado ao mesmo.

Cada sistema tecnológico promove a consubstanciação – ainda que futura – do seu acidente específico; cada inovação pressupõe o seu reverso, porquanto, «a menos que na invenção do navio se esqueça voluntariamente a *do naufrágio* ou que no aparecimento do comboio se esqueça o *acidente ferroviário*, é necessário interrogar a face oculta das novas tecnologias antes que esta última se imponha, apesar de nós, à

[106] De notar que esta ideia também se encontra presente no discurso de *Hannah Arendt*, argumentando a autora que «progresso» e «ruína» se encontram inextrincavelmente ligados, constituindo, por isso, as duas faces da mesma moeda.

[107] Pensamos ser correcta a conclusão que remete para a existência de duas leituras do acidente nas exegeses de *Paul Virilio*. Por um lado, de modo negativo, o acidente desponta como um catalisador dos medos associados a uma visão parametrada pela acumulação contínua de acidentes *pari passu* com o desenvolvimento tecnológico (interpretação predominante no seu discurso) e, por outro, de modo mais positivo e menos desenvolvido pelo autor, o acidente consubstancia-se, igualmente, como elemento essencial ao refinamento e desenvolvimento tecnológico. Como exemplo mais recente do enunciado pela leitura positiva, podemos referir o modo como o «acidente 11 de Setembro» está ainda a influenciar (positiva ou negativamente consoante as perspectivas) o desenvolvimento da performance da dimensão securitária das tecnologias. Os Crash-Test realizados pela indústria automóvel com o intuito de melhorar a segurança dos veículos, consubstanciam-se como um outro exemplo onde os acidentes desempenham uma função positiva. Podendo-se, portanto, referir que, neste caso concreto os acidentes, sendo uma das componentes do sistema produtivo, servem para melhorar a substância. Por sua vez, ao nível do corpo, o acidente doença assoma como um exemplo claro de como a tecnologia tem vindo a progredir em decorrência dos contínuos intentos de debelar o mesmo, progressos esses que, no entanto, sinalizam igualmente enormes perigos como tivemos oportunidade de observar.

evidência» (*Paul Virilio*, 1995: 66-67, sublinhado no original; 1995-b; 1998; 2001)[108]. Neste sentido, o acidente é apreendido como a face oculta, a negatividade escondida das tecnologias (encontra-se sob a substância), face essa, muitas vezes esquecida (dada a focalização se deslocar primordialmente para a invenção/inovação tecnológica, deslocação essa, facilitada em grande medida pela propaganda do progresso)[109] ou, de modo mais grave, negada[110], e que, por isso mesmo, é preciso tomar em consideração se não desejarmos ser dominados por ela. Dito de outro modo, o acidente ganha no discurso de *Paul Virilio* o estatuto de elemento essencial, indispensável para a captação, o diagnóstico dos perigos que, desde sempre, transcorreram as tecnologias e, nesse sentido, faz, igualmente, parte da história contemporânea.

Figura n.º 7 – *W.T.C. (11 de Setembro de 2001): O Acidente Voluntário*

© AFP/Wirepix/Jim Sulley

[108] Em reforço desta ideia de *Paul Virilio*, gostaríamos de acrescentar, sem mais comentários, algumas notas de imprensa do dia 22 de Setembro de 2006, o dia seguinte ao acidente ocorrido na Alemanha com o comboio magnético Transrapid: «um porta-voz da firma que gere o funcionamento do Transrapid *excluiu já* a hipótese de ter havido um *erro técnico*, mesmo antes do inquérito oficial, considerando que deve ter ocorrido um *erro humano*»; «comboio magnético, que pode ser dirigido por um maquinista, mas também comandado por operadores a partir de um centro de comando, como foi hoje o caso, ou ainda ser totalmente dirigido por computador, *era considerado* um dos meios de transporte *mais seguros do mundo* pela unanimidade dos especialistas, *até ao acidente* de Lathen».

[109] Segundo o seu próprio discurso: «[…] as pessoas tendem a direccionar o seu olhar para o veículo, para a própria invenção, mas não para o acidente, que é a sua consequência» (*Paul Virilio*, 2001: 32).

[110] Esta asserção remete de um modo clarividente para a problemática do reconhecimento/avaliação dos riscos e, por inerência, para as mediações complexas que as perpassam, pois, «os perigos minimizam-se por intermédio de cálculos que os transmutam em meros riscos; eliminam-se por via de comparações e normalizam-se jurídica e cientificamente como "riscos residuais" e improváveis, de modo que se estigmatizam os protestos como laivos de "irracionalidade. Quem aumenta os valores-limite, converte, mediante um acto burocrático, o negro em branco e o perigo em algo de normal» (*Ulrich Beck*, 1988: 115).

Seguindo este raciocínio, *Paul Virilio* introduz, então, um novo conceito, por intermédio do qual busca dar conta das mutações que têm vindo a ocorrer na esfera do acidental, mutações essas, de tal modo profundas, que o autor procura explanar por via do que denomina de «acidente integral», «acidente geral» ou «acidente total». Um acidente, em sua perspectiva, sem precedentes, com características radicalmente distintas dos até agora experienciados[111], desde logo, porque, a velocidade propulsora dos mesmos também se transformou, quer dizer, a força motriz dos mesmos deixou de ser a «velocidade relativa» dos transportes ou da guerra (*Blitzkrieg*), por exemplo, para passar a ser a «velocidade absoluta» das ondas electromagnéticas» (informática, televisão, ciberespaço…) (*Paul Virilio*, 2001: 32, 90; 2003: 261). Logo, tendo presente que a performance das tecnologias, tanto em termos de velocidade, como ao nível do potencial destrutivo, tem vindo progressiva e continuamente a melhorar (residindo nesse aspecto parte significativa – senão principal – das ameaças que lhe são inerentes), o que se constata, em decorrência da «revolução da informação» actualmente em curso, é uma transmutação não só, mas também de escala. Esta, crescendo exponencialmente, acaba por propugnar a passagem do acidente local para o global e a, consequente, deslocação do acidente do «espaço da matéria para o tempo da luz» (*Paul Virilio*, 1995: 40)[112].

Não mais, portanto, acidentes localizados no espaço e no tempo (num lugar e dia específicos), no «espaço real» (o descarrilamento, o naufrágio ou a colisão) e/ou conexos com uma tecnologia específica, mas, em potência, a possibilidade de ocorrência da catástrofe geral (*Paul Virilio*, 1995; 1995-b; 1998: 21; 2001: 32). Quer dizer, o «acidente dos acidentes» segundo as palavras de *Epicuro*, em suma, «um *acidente integral* à escala planetária, um acidente capaz de incorporar a totalidade dos

[111] Por essa mesma razão, levantam questões de uma natureza distinta, bastante complexas, questões que, em última análise, ainda nunca tinham sido colocadas.

[112] As telecomunicações ao permitirem que tudo chegue sem que seja necessário deslocarmo-nos, sem que seja forçoso partir, para além de promoverem a inércia (ou, mais precisamente, inércia polar) como já referimos, acabam por transformar a catástrofe em algo de súbito. Este fenómeno, potenciando algo de muito mais assustador do que qualquer coisa até agora experienciada, é descrito por *Paul Virilio* por intermédio do conceito de «bomba informática». Uma «bomba» que, não obstante se distinguir da atómica, possui características similares a esta, porquanto, tal como a «*radioactividade* pôde circular impunemente de este para oeste, contaminando à passagem continentes inteiros, [também] o sistema de transmissão electromagnética da *interactividade* das futuras auto-estradas de dados, procede de um mesmo fenómeno de amplitude global»; se os efeitos da radioactividade se propagavam sobre a atmosfera, os da interactividade disseminar-se-ão sobre o «espaço real» (*Paul Virilio*, 1995: 102; 1998: 21). Conseguintemente, a par de uma poluição atmosférica/hidrosférica, *Paul Virilio* perspectiva uma poluição «dromosférica das distâncias de tempo, que reduz a nada, ou quase, a extensão de um apertado planeta suspenso no vazio sideral» (1995: 67).

incidentes e desastres numa reacção em cadeia» (*Paul Virilio*, 2003: 257)[113]. No caso específico do corpo, como tivemos oportunidade de observar, não se tratará mais do acidente como doença, mas, do acidente total que poderá ocorrer tanto por via das tecnologias NBQ, como por intermédio das tecnologias GNR; surgindo como exemplo paradigmático das primeiras o «cogumelo nuclear» e, no concernente às segundas, a transição para o pós-humano, dado as mesmas, como vimos, pressuporem a morte, desaparecimento e/ou transmutação do primeiro em algo que poderá ser tudo menos humano.

Ante um quadro com estas características, revelador de uma tendência cada vez mais marcante no sentido da transmutação do acidente em algo de absoluto e da substância em algo de relativo e contingente, a via apontada por *Paul Virilio* com o intuito de evitar a realização do acidente integral da «modernidade acelerada», passa pelo desmascarar da situação, pelo publicitar, fazendo com que, as mediações acidentais (bombas atómica, informática e, quiçá, amanhã genética) inerentes à nossa contemporaneidade, emirjam de um modo clarividente e, acima de tudo, crítico[114] no espaço da aparência que é a esfera pública – testemunhando, no fundo, a impossibilidade da sua erradicação e a inevitabilidade do mesmo. De modo que, nos últimos anos a sua acção tem passado não só, mas também pela realização desta tarefa, mais precisamente por intermédio do seu contributo na concepção e organização de um projecto já antigo – o «*museu dos acidentes do progresso técnico*», almejando, desta forma, evitar que ao acidente da *substância* se siga o acidente bem mais grave do *conhecimento* (*Paul Virilio*, 2003). Por outras palavras, a exposição do acidente deve ser a estratégia a adoptar, caso não se deseje ficar exposto aos acidentes decorrentes da acção de uma «ciência sem consciência». No fundo pressupõe o superar de uma ideologia do progresso até agora predominante.

---

[113] Como exemplos deste novo tipo de acidente, num primeiro momento, a referência principal aventada pelo autor, não obstante a considerar insuficiente, é a do crash mundial do mercado de valores ocorrido em 1987 e o bug do milénio (*Paul Virilio*, 1998, 2001). Posteriormente, viria a acrescentar outras referências, nomeadamente o ataque ao *World Trade Center* (considerado por ele, a seguir a Auschwitz e Hiroshima, como terceiro crime contra a humanidade), e, mais recentemente, tem vindo a levantar a hipótese de o «grande acidente» poder ocorrer no dia em que a realidade virtual suplantar a realidade e/ou pelo despoletar da «bomba genética».

[114] Esta poder-se-á consubstanciar como uma estratégia para retirar à televisão o quase-monopólio que a mesma detém ao nível da exibição do acidente e do qual a mesma se socorre – banalizando o horror – para criar medo. Os intuitos do pensador francês são outros, porquanto, com a visibilidade pretendida o que se busca é encarar directamente o acidente para o compreender e, por conseguinte, agir (*Paul Virilio*, 2003).

O campeamento encetado, revelando um posicionamento, quiçá, singular e, por isso mesmo, muitas vezes incompreendido[115], justifica-se em nossa acepção dada a urgência da adopção de um posicionamento crítico (exigido, desde logo, por um compromisso para com as gerações ainda não nascidas) face às tecnologias mediadoras da nossa experiência. Crítico, todavia, num sentido positivo, com o intuito de vislumbrar as possibilidades políticas de acção tendo em vista a erecção de uma «[…] luta contra a tecnociência, contra o reinado da tecnociência, contra a clonagem, a robótica, etc.. Mas este tipo de luta não implica um retorno a uma situação prévia. Significa a tentativa de lutar contra a própria tecnologia – não com o intuito de a destruir, mas, para a transfigurar» (*Paul Virilio*, 2001: 157). Um posicionamento, portanto, não de nostalgia, mas, de acção em relação ao futuro, um futuro a ser construído de modo responsável, tendo sempre presente os possíveis reveses associados a cada opção tecnológica que se tome.

[115] Alguns consideram-no um pensador lúcido, outros, por sua vez, intitulam-no de alarmista. A asserção de *John Armitage* vai de encontro a esta leitura, ao considerar que «Paul Virilio é, provavelmente, o teórico cultural francês mais provocante do cenário intelectual contemporâneo» (2001: 1).

3 – Incertezas Socialmente Manufacturadas: Os Riscos Sociais na Contemporaneidade

> «A revelação é o começo e não o fim da guerra contra a miséria humana»
> (*Zygmunt Bauman*, 2000).

> «O que se nos depara, portanto, é a possibilidade de uma sociedade de trabalhadores sem trabalho, isto é, sem a única actividade que lhes resta. Certamente nada poderia ser pior»
> (*Hannah Arendt*, 1958).

As exegeses desenvolvidas até ao momento permitiram aferir os modos como a negatividade mediadora do tecnológico tem vindo a contribuir não só para o aprofundar da *Unsicherheit* contemporânea do humano, mas também para o colocar em causa da noção de risco até agora predominante. É agora chegado o momento de tomar em consideração as ligações existentes entre essa mesma *Unsicherheit* e a esfera económica, pois, também aqui, de forma mais premente nos últimos anos, temos vindo a presenciar um aumento apodíctico e insistente da pressão visando o «[…] desmantelar das defesas trabalhosamente construídas – para abolir as instituições que visam limitar o grau de incerteza e a extensão dos danos que a incerteza desenfreada causou e para evitar ou sufocar esforços de construção de novas medidas colectivas destinadas a manter a incerteza dentro de limites» (*Zygmunt Bauman*, 1999: 35).

Assim sendo, no momento em que a modernidade enfrenta os seus paradoxos, ao deslocarmos o olhar para a esfera social, uma questão que possivelmente se coloca numa era de incertezas é a de perceber se os «riscos» sociais[116] mediadores da experiência actual, têm vindo (ou não) a ser minimizados, limitados, circunscritos? Sabendo, também, que ao nível da sua distribuição os riscos não afectam de forma igual todas as pessoas – «risco diferencial» (*Anthony Giddens*, 1990) –, ganha pertinência uma reflexão conexa com as mediações presentes no aumento das

[116] Devendo estes ser captados como todo e qualquer evento susceptível de influenciar as condições da experiência e, por conseguinte, a repartição primária de rendimentos e onde, a responsabilidade desses mesmos eventos, deve ser atribuída (o que não significa que assim aconteça) ao modo de funcionamento e estruturação societais.

«situações sociais de risco» (*Ulrich Beck*, 1986). Logo, há que reflectir sobre as conexões existentes entre a concentração de riqueza e a concentração espacial dos riscos sociais, ou seja, a existência de uma concentração inversamente proporcional, pode propugnar a emergência de um conjunto de práticas que visam a circunscrição dos riscos em paralelo com discursos – dos especialistas – que tendem à desvalorização da perigosidade dos riscos existentes em certos espaços[117].

Tomando por base a noção de «riscos específicos de classe», *Ulrich Beck* (1986; 1988) vai clarificar um pouco esta ideia. Comparando a sociedade industrial com a sociedade de risco, defende que o transcurso de um modelo societário para outro patenteia mutações quanto à lógica de distribuição da riqueza e dos riscos. A coincidência existente entre ambas as lógicas, predominante num primeiro momento, vai-se elidir com a consubstanciação da sociedade de risco. No entanto, a norma da acumulação inversamente proporcional entre as esferas da riqueza e do risco, não desaparece, especialmente no que aos riscos sociais diz respeito, pois, a primeira continua a acumular-se preferencialmente no topo enquanto os segundos emergem predominantemente na base do corpo social. Dito de outro modo, os pobres, devido à falta de recursos, detêm menos oportunidades de evitar os riscos, quer dizer, «à pobreza junta-se a insegurança atraindo-se uma superabundância de riscos que se deveriam evitar. Em face disto, os ricos (em rendimentos, em poder, em educação) podem *comprar* a segurança e a liberdade de risco» (*Ulrich Beck*, 1986: 41).

Logo, a globalização dos riscos não significa igualdade global ante esses mesmos riscos, porque, enquanto alguns ficam sobrecarregados com os riscos, outros detêm o monopólio dos benefícios associados a esses mesmos riscos. Por outras palavras, o elemento de perigo presente nas situações de risco social varia consideravelmente de acordo com as condições socio-económicas, verificando-se que estas influenciam positiva e/ou negativamente o modo como os indivíduos podem enfrentar, evitar ou compensar os riscos. Podendo-se, portanto, concluir que a

[117] Ao nível da apreensão dos riscos, teremos que tomar em atenção os diferentes discursos, i.e., sabendo que «[...] a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, seleccionada, organizada e redistribuída por um certo número de procedimentos que têm por função esconjurar os seus poderes e perigos» (*Michel Foucault*, 1971: 9-10) deveremos estar atentos para o modo como a análise racional/científica sobre os riscos tende a desqualificar outros discursos que emergem na esfera pública, porquanto, estes, muitas vezes, não só são mais perspicazes nas análise que fazem, como também evidenciam «[...] nas discussões sobre o risco, [...] a fractura/hiato existente entre a racionalidade científica e a racionalidade social no que concerne à análise do potencial civilizacional do perigo» (*Ulrich Beck*, 1986: 36).

concentração dos riscos na base do corpo social acaba, em última instância, por fortalecer as diferenças societais.

Consequentemente, deveremos apreender com alguma circunspecção a argumentação, igualmente aventada pelo sociólogo alemão, que perspectiva a sociedade actual como uma sociedade mais democrática, com base na justificação de os riscos (contrariamente à pobreza que evidenciava a hierarquização societal) atingirem de modo igual todos os indivíduos, independentemente da idade, da nacionalidade e do status socio-económico – «a pobreza é hierárquica, a fumaça é democrática» (*Ulrich Beck*, 1986: 42). O cuidado é, desde logo, exigido dado uma leitura imediata poder desviar a atenção dos problemas reais, acabando por propugnar um escamoteamento das desigualdades mediadoras das sociedades contemporâneas. Explicitando, uma leitura menos atenta do significado da «igualdade inerente aos riscos» pode esmorecer a atenção sobre as diferenças que continuam a transcorrer a sociedade ao nível da distribuição dos bens, tanto entre as nações mais pobres e subdesenvolvidas e as mais ricas e tecnologicamente avançadas, como dentro destas últimas entre os mais ricos e os mais pobres.

Pessoalmente pensamos não ser essa a intenção de *Ulrich Beck*, visto com a referida igualdade o que o autor pretende enfatizar é, essencialmente, o facto de as consequências que podem advir dos riscos presentes na modernidade tardia (por ex. a contaminação global) não seleccionarem os alvos com base no poderio económico[118]. Ninguém se encontra totalmente protegido face a determinados perigos característicos da nossa contemporaneidade, visto ser impossível a quem quer que seja escapar, por exemplo, a um holocausto nuclear – ninguém pode comprar a protecção face a este tipo de riscos, encontrando desta forma uma solução privada para essa questão

[118] O próprio discurso do autor reforça esta mesma interpretação ao sinalizar as interconexões existentes entre alguns riscos e a situação socio-económica dos indivíduos – «a equalização mundial das situações de perigo não deve encobrir as *novas* desigualdades sociais *dentro* da sociedade de risco. Elas surgem em especial onde (de novo à escala internacional) as situações de risco e de classe se sobrepõem: o proletariado da sociedade mundial de risco vive junto às chaminés, junto às refinarias e fábricas químicas nos centros industriais do Terceiro Mundo. […] As indústrias de risco deslocalizaram-se para os países de baixos salários. Isto não se dá por casualidade. Existe uma "força de atracção" sistemática entre a pobreza extrema e os riscos extremos» (*Ulrich Beck*, 1986: 47). Num outro texto, o autor acrescenta não ser sua intenção advogar, com a expressão «globalização do risco», a existência de uma *igualdade* global dos riscos, argumentando que a «primeira lei dos riscos ambientais é: *a contaminação segue o pobre*» (*Ulrich Beck*, 1999: 8, sublinhado no original). Assim sendo, facilmente se aceita a asserção segundo a qual «os riscos tendem a viajar pelo globo na direcção oposta à dos bens; os países ricos têm uma espantosa capacidade de vender os seus venenos como alimento para os pobres, o único alimento que os pobres podem esperar» (*Zygmunt Bauman*, 1991: 293).

(*Zygmunt Bauman*, 1991). Mas, mesmo com esta nuance, a perspectiva enunciada deve ser criticada, pois, a «distribuição dos males» não é tão equitativa como se pretende indiciar – os benefícios e as ameaças distribuem-se de modo desigual, devendo, por isso ser sinalizado que o «risco diferencial» continua, independentemente da mutação da lógica e dos perfis, a consubstanciar-se como um elemento fundamental do que deve ser entendido como «privilégio» e «desprivilégio» (*Anthony Giddens*, 1990; *Hermínio Martins*, 1997). Em síntese, o argumento de uma «diferença qualitativa entre pobreza e risco só é plausível se uma catástrofe derradeira (o maior 'acidente teoricamente pensável') servir como modelo paradigmático do risco contemporâneo, i.e., se nós negligenciarmos graus de risco, subsumindo todas as categorias sob a capa da catástrofe total (como seja, por exemplo, o cogumelo nuclear)» (*Alan Scott*, 2000: 36), o que, como é lógico, revela ser uma ideia incongruente.

Paralelamente ao enunciado, constata-se igualmente que, não obstante as tentativas várias de circunscrição dos riscos, temos vindo a assistir a uma proliferação de algumas dimensões dos mesmos por toda a sociedade[119]. Esta situação tem vindo a dar azo a um fenómeno similar ao que a perspectiva foucaultiana denominava de «grande fechamento organizado disciplinarmente» (ao se referir às cidades onde era declarada a peste), ou seja, à construção de ilhas fortificadas de segurança[120] ou de

[119] Segundo a leitura de *Zygmunt Bauman*, dada a incapacidade em lutarem contra a insegurança produzida pelo mercado, os Estados, transmutando-se em «Estados de segurança», buscando uma nova fonte de legitimação nos intentos de libertar os indivíduos de todo um conjunto de medos (por vezes, artificialmente estimulados ou altamente dramatizados) que em crescendo perpassam a actual experiência. As preocupações com a segurança, deslocando-se da esfera social para a esfera civil, passam a tomar em consideração «os medos provenientes das ameaças aos corpos, bens e habitats dos seres humanos e que emanam dos criminosos, da "subclasse", das "pessoas em busca de asilo" portadoras de doenças e prontas a se engajar no crime de rua e, mais recentemente, do terrorismo global ou das armas de destruição em massa, prontas a serem usadas nos próximos 45 minutos» (2004: 89).

[120] *Zygmunt Bauman* dá-nos uma ideia de como as mesmas têm vindo a conquistar em crescendo e, por consequência, a colonizar um espaço anteriormente público: «as áreas residenciais verdadeiramente extraterritoriais, isoladas e cercadas, equipadas com intrincados sistemas de intercomunicação, ubíquas câmaras de vídeo para vigilância e guardas fortemente armados em rondas de 24 horas por dia espalham-se ao redor de Toulouse, como fizeram há algum tempo nos EUA e como fazem em números crescentes em toda a parte próspera do mundo que se globaliza rapidamente. Os enclaves fortemente guardados têm uma semelhança notável com os guetos étnicos dos pobres. Diferem, entretanto, num aspecto importante: foram livremente escolhidos como um privilégio pelo qual deve-se pagar um elevado preço. E os seguranças que guardam o acesso foram empregados e têm posse de arma legal» (2000: 206); para uma análise da fragmentação, polarização e, consequente, encolhimento e desaparecimento progressivo do espaço público da cidade, vide *Zygmunt Bauman* (1998: 25-31; 54-56); vide, igualmente, *Paul Virilio* (1984), para uma reflexão em torno das interconexões entre arquitectura e segurança. Ao referido, resta acrescentar o projecto de uma cidade na Africa do Sul, projectada nos mesmos moldes dos condomínios fechados, onde para além ou em função dos

modo mais radical, segundo a expressão de *Paul Virilio*, à emergência de «claustropólis». Este fenómeno evidencia, curiosamente, dada a incapacidade de circunscrição dos riscos[121], uma tentativa de, por intermédio de uma privatização do espaço público em crescendo, circunscrever espaços de segurança[122] que impeçam, por um lado, a «entrada» dos riscos que os envolvem e que perpassam toda a sociedade e, por outro, que afastem esses mesmos riscos da visão quotidiana[123]. Daí não ser difícil de constatar não só, mas também que «os riscos de dano, radiação e intoxicação que se encontram vinculados ao trabalho em empresas industriais, estão distribuídos de maneira desigual [...]. São em especial as zonas residenciais baratas que se encontram mais próximas dos centros de produção industrial que sofrem os danos das diversas substâncias nocivas que há no ar, na água, no solo. Com a ameaça da diminuição dos rendimentos pode-se obter uma tolerância maior» (*Ulrich Beck*, 1986: 41).

O exposto é, por sua vez, complexificado por intermédio de dois fenómenos cuja ocorrência se dá «*pari passu*», fenómenos esses que, evidenciando o esboroamento das bases da sociedade industrial, acabam por propugnar a materialização – na modernidade tardia – de uma «sociedade (industrial) do risco». Por um lado, constatamos que um dos traços problemáticos do novo ordenamento societal, reside no facto de, no preciso momento em que os «riscos» se incrustam de um modo perene na vida dos indivíduos, constatarmos que esses mesmos perigos socialmente produzidos «[…] minam e/ou propugnam a elisão dos sistemas de protecção erigidos a partir dos cálculos de prevenção do Estado» (*Ulrich Beck*, 1997: 85)[124]. Em paralelo com um aumento exponencial dos perigos, assiste-se, então, de modo paradoxal, a uma diminuição das formas de protecção até agora existentes e,

---

objectivos de segurança, se vislumbra uma espécie de extensão do *cocooning*, dados os intuitos de concentração num espaço delimitado pelo perímetro de segurança de tudo aquilo que os futuros residentes teoricamente necessitam.

[121] A cidade, em tempos remotos símbolo de uma segurança relativa, tem-se vindo hodiernamente a transmutar num espaço de uma insegurança cada vez maior.

[122] Seria interessante questionarmo-nos sobre: o aumento, na actualidade, dos condomínios fechados/privados; as razões que estiveram na base de construção dos mesmos; a sua localização; como se estruturam; que condições possuem; que estratos sociais os habitam; quais as razões presentes na escolha desses espaços, como espaços de habitação.

[123] Encontramo-nos aqui face a uma situação onde, de um modo claro, os riscos são «apreendidos como ameaças do exterior, como algo externo às cercas construídas pelos indivíduos para si próprios, cercas essas que, no fundo, mais não são do que uma 'solução' personalizada face à tragédia dos comuns» (*Alan Scott*, 2000: 40).

[124] Para uma análise das dimensões financeira e ideológica da crise do Estado-Providência, cf. *Pierre Rosanvallon* (1981).

por conseguinte, ao colocar em causa dos antigos objectivos de justiça e inclusão social. Em suma, no preciso momento em que as redes proliferam e a essencialidade das ligações é proclamada, os indivíduos assistem ao esvaecer das ligações anteriormente existentes e ao retirar da rede de segurança dantes montada sob o trapézio da experiência. Esta situação é, em parte, justificada com base no argumento de os mesmos não se encontrarem preparados para responder às novas ameaças, aos desafios da «segunda modernidade» segundo a expressão beckiana. Quer dizer, montados para dar resposta a riscos localizados e calculáveis de acordo com critérios predeterminados, revelam dificuldades no enfrentamento dos novos perigos, na maioria das vezes, inquantificáveis – «a crise do Estado-Providência não é meramente fiscal, é uma crise da gestão do risco numa sociedade dominada por um novo tipo de risco», ou seja, os sistemas de segurança montados no âmbito desse modelo de Estado não estariam preparados para dar resposta aos riscos fabricados, mas tão-somente aos riscos exteriores (*Anthony Giddens*, 1997: 47; 1995-a: 15)[125].

Mau grado a importância dos «novos riscos da existência», por um lado, e dos «novos tipos de riscos» sociais, por outro, dever-se-á no entanto salientar que o problema não passa somente por aí, visto esse modelo de Estado evidenciar, igualmente, problemas ao nível da gestão dos «velhos riscos sociais»[126]. A cobertura dos mesmos começa a ser colocada em causa apesar de as pessoas continuarem a ter filhos, a adoecer, a envelhecer, a morrer, a ficarem incapacitadas e experienciarem situações mais complexas de desemprego[127]. Em suma, o «projecto de libertação do

[125] Visando explicitar o entendimento que faz do conceito de risco exterior, o autor dá o exemplo da velhice, referindo que o sistema a apreende «[…] como algo "exterior", algo que acontece a uma pessoa, e não como um fenómeno activamente construído e negociado» (*Anthony Giddens*, 1995-a: 150).

[126] Para uma análise comparativa entre os velhos e os novos riscos sociais, cf. *Evelyne Huber et all* (2006).

[127] Daí a nossa concordância com o ponto de vista de *Pierre Rosanvallon* quando sustenta que, ante o aumento/aprofundamento das problemáticas sociais, as críticas ideológicas aventadas ao Estado-Providência pelos discursos neoliberais são, na actualidade, insustentáveis: «face ao agravamento das fracturas sociais ao longo dos anos oitenta, a intervenção pública recuperou, com efeito, a sua justificação. A ideologia de um Estado ultramínimo passou de moda. A partir de então, todos reconheceram o papel imprescindível do Estado-Providência no concernente à manutenção da coesão social» (1995: 10; *Anthony Giddens*, 1995-a: 13). Por outras palavras, na actual experiência perpassada por riscos engendrados globalmente, o discurso neoliberal perde a sua credibilidade quanto às possibilidades de substituir satisfatoriamente o Estado e a política pela economia. Esta situação demonstra, no fundo, o falhanço do Teorema de Existência Panglossiano mercadológico, segundo o qual «[…] *todos os problemas causados por mercados são solúveis e em boa hora por mais e melhores mercados* (quer os problemas sejam económicos, sociais ou ecológicos) e não por medidas e padrões de comportamento não mercadológicos» (*Hermínio Martins*, 1997: 105, sublinhado no original). O referido, não invalida que os seus arautos continuem a apregoar a necessidade de maior flexibilização

medo» inicialmente incorporado no Estado-Providência parece ter sido abandonado sem que, em contrapartida, o medo tenha desaparecido[128], pois, o mesmo, não para – em doses cada vez maiores – de «assombrar as noites e envenenar os dias» (*Zygmunt Bauman*, 2004).

Por outro lado, segundo *Ulrich Beck*, temos vindo a assistir a um processo generalizado de desligações (num primeiro momento restrito, tem-se vindo gradativamente a transformar num fenómeno de massa), balizadas por o que denomina, criticamente, de «impulso social de individualização» (nas esferas do trabalho, família, vida e auto-identidade)[129] ou «supressão das relações tradicionais vitais»[130]. Isto é, por exemplo, a entrada na esfera do trabalho, por um lado, produz processos de desligação em relação aos laços, de vizinhança, familiares[131], com uma

---

como a única resposta para os problemas, ou seja, oferecendo a «incerteza como cura para a insegurança» (*Zygmunt Bauman*, 2004).

[128] Em concreto, este nunca pode desaparecer dada a sua imbricação com a natureza do humano, o que, de modo algum significa que não possa ser minorado.

[129] De acordo com a análise desenvolvida, a individualização, não remete como alguns pretendem para «atomização, isolamento, solidão», mas, antes, para um processo mediado pela «[…] desintegração das certezas da sociedade industrial, assim como a compulsão para encontrar novas certezas para si e para os outros que não as possuem. Mas também significa novas interdependências, até mesmo globais. A individualização e a globalização são, na verdade, dois lados do mesmo processo de modernização reflexiva» (*Ulrich Beck*, 1995: 25-26). Alguns anos antes, num texto escrito em conjunto com a sua esposa *Elisabeth Beck-Gernsheim*, advoga-se ser a individualização um fenómeno sinalizador de transformações sociais complexas, ambíguas e opalescentes, visto, «por um lado, [remeter] para a liberdade e a possibilidade de tomar decisões e, por outro, para a obrigação de realizar as exigências internalizadas pelo mercado. Por um lado, [pressupõe] a auto-responsabilidade e, por outro, a dependência em relação a condições que se subtraem absolutamente à intervenção individual» (*Ulrich Beck et all*, 1990: 18); vide, igualmente, *Ulrich Beck* (1999: 14; 114-115); para a apreensão do processo de individualização, não tanto enquanto sinal da libertação dos costumes, mas, principalmente, como consequência das mutações ocorridas ao nível das técnicas de ordenamento dos espaços publico/privado, cf. *Paul Virilio* (1995).

[130] Segundo a leitura de *Paris Spink*, a individualização não remete mais para a «identificação do singular na massa, facto que decorria dos processos classificatórios da sociedade disciplinar, mas, para, a singularização por meio da destradicionalização» (2001: 1281). Como teremos oportunidade de mostrar infra, esta interpretação revela-se problemática, visto não dar conta de todo um conjunto de modalidades de governo para as quais a individualização continua a deter uma importância vital.

[131] O enunciado pode ser compreendido de modo mais adequado, com recurso à análise desenvolvida por *Zygmunt Bauman* relativamente a estas questões: «actualmente espera-se que a família, como todas as outras colectividades, opere estritamente nos limites estabelecidos pelo mercado e siga interna e externamente as regras de racionalidade do mercado. Face a essa expectativa, o conceito de família torna-se bastante contraditório. Afinal, o acto mais notório e, em certo sentido, mais "fundamental" do mercado é, como coloca Stuart Hall, que "ele dissolve os laços de sociabilidade e reciprocidade, minando de modo muito profundo a própria natureza da obrigação social". Mas a produção, manutenção e conservação dos laços de sociabilidade e reciprocidade, alimentando o próprio impulso de obrigação social, é a seiva vital da família; é essa actividade que faz nascer a família e a mantém viva» (1999: 37-38); sobre as contradições entre o mercado de trabalho vide, também, *Ulrich Beck et all* (1990). *Anthony Giddens*, por sua vez, vai mais longe na sua crítica, mostrando como o discurso neoliberal inverte esta interconexão. Colocando a responsabilidade do declínio, desintegração da família do lado do Estado-Providência, esse discurso manifesta contradições significativas no respeitante a essa mesma esfera, visto advogar em simultâneo a desregulamentação dos mercados e dos

cultura e paisagens regionais; por outro, essas desligações ou, segundo a acepção de *Robert Castel* (2000), «desestabilização das sociabilidades» ocorrem em paralelo com um conjunto de fenómenos actualmente em curso nesse mesmo mercado, designadamente desemprego maciço, desqualificações profissionais e salariais, flexibilização do mercado[132], o não acesso a estruturas de informação e comunicação (ao nível das esferas do trabalho e privada), entre outros (*Scott Lash*, 1995).

Enquanto anteriormente a entrada nesta esfera significava para o assalariado o assegurar da sua protecção contra a incerteza, na actualidade, pelo contrário, a aquisição de um emprego, somente permite a afirmação de que não possuímos a certeza se o conseguiremos manter durante muito tempo. A única certeza de que dispomos é a de que, muito provavelmente, iremos mudar de emprego ao longo da nossa vida, a certeza de que não faremos carreira num mesmo lugar. Destarte, constata-se que, na actualidade «o sentido do futuro inverteu-se. O futuro já não é percebido como o tempo da "carreira", do avanço profissional, mas como o do aleatório. Tudo parece incerto a todo o momento» (*Pierre Rosanvallon et all*, 1996: 15). Restando acrescentar que a incerteza mediadora desta esfera, não obstante ser uma característica da mesma desde longa data, é hoje de um tipo radicalmente distinto da do passado, porquanto, desbaratada a «mentalidade de longo prazo» que anteriormente mediava esta esfera, na actualidade «os desastres mais terríveis acontecem aleatoriamente, escolhendo as suas vítimas com a lógica mais bizarra ou sem qualquer lógica, distribuindo os seus golpes caprichosamente, de tal forma que não há como prever quem será condenado e quem será salvo» (*Zygmunt Bauman*, 2000: 70). Em face do referido, pensamos, poder-se falar numa deslocação do medo

---

valores tradicionais da família: «as mudanças estruturais que afectam a família e outras áreas da vida social fora da esfera do trabalho remunerado são incentivadas pelas próprias influências que a nova direita, na sua vertente neoliberal, promove. Se se quiser defender o individualismo e a iniciativa individual na esfera económica, não faz sentido não os tornar extensivos também a outros domínios, incluindo o da família. Existe uma contradição insanável no cerne do pensamento liberal. Por um lado, ao incentivar o livre jogo das forças de mercado, a filosofia política neoliberal desencadeia influências destradicionalizantes de vastas repercussões; por outro lado, os próprios símbolos tradicionais que essas influências ajudam a dissolver são considerados essenciais para a solidariedade social» (*Anthony Giddens*, 1995-a: 31, 34).

[132] Os produtos da mesma estão à vista, podendo ser explanados por intermédio do discurso metafórico de *Zygmunt Bauman*: «hoje o capital viaja leve – apenas com a bagagem de mão, que inclui nada mais do que pasta, telemóvel e computador portátil. Pode saltar em qualquer ponto do caminho, e não precisa demorar-se em nenhum lugar além do tempo que durar sua satisfação. O trabalho, porém, permanece tão imobilizado quanto no passado – mas o lugar em que ele imaginava estar fixado de uma vez por todas perdeu sua solidez de outrora; buscando rochas, as âncoras encontram areias movediças» (2000: 70, 173; 1998); para uma análise das interconexões existentes entre velocidade e capacidade económica, cf. *Paul Virilio* (2001: 26-27).

(e de uma intensificação do sofrimento associado ao mesmo) no âmbito da esfera do trabalho, porque se anteriormente o medo poderia ser conectado com o facto de os indivíduos poderem ser atingidos pelos riscos inerentes à própria actividade, este, não obstante não ter desaparecido, perdeu preponderância em relação aos medos associados com as possibilidades cada vez maiores de se ver excluído dessa mesma esfera.

O processo de individualização pode, então, ser apreendido como «um *processo de socialização* historicamente contraditório» (*Ulrich Beck*, 1986: 98), ambivalente, onde o anteriormente vivenciado colectivamente como destino de classe, tende cada vez mais a ser trasladado para a responsabilização individual, a ser redefinido como um assunto privado[133]. Não mais, portanto, um empreendimento colectivo, mas, antes, individual, não mais, essencialmente, ligações transmitidas, herdadas, mas, preferencialmente, negociadas. A «*freisetzung*»/«libertação» compulsiva face à tradição e a seguranças várias significa, então, que «as oportunidades, ameaças, ambivalências da biografia, que anteriormente era possível superar em um grupo familiar, na comunidade da aldeia ou se recorrendo a uma classe ou grupo social, devem ser cada vez mais percebidas, interpretadas e resolvidas pelos próprios indivíduos» (*Ulrich Beck*, 1995: 18; 1999: 118; *Anthony Giddens*, 1995-a; *Pierre Rosanvallon et all*, 1996; *Zygmunt Bauman*, 2000, 2004)[134]. Esta situação transmuta-se no entanto, em demasiadas ocasiões, em algo difícil de concretizar (*Scott Lash*, 1995)[135], pois, como bem sinalizam alguns discursos, não nos podemos

[133] No fundo, «os caminhos da vida e das pessoas tornam-se independentes face às condições e aos laços de onde procedem ou que contraem, e adquirem face a eles uma realidade própria que os torna visíveis como um *destino pessoal*» (*Ulrich Beck*, 1986: 104-5; *Ulrich Beck et all*, 1990).

[134] *Zygmunt Bauman* resume bem esta questão ao apreender a individualização como o processo que «consiste em transformar a "identidade" humana de um "dado" em uma "tarefa" e encarregar os actores da responsabilidade de realizar essa tarefa e das *consequências* (assim como dos *efeitos colaterais*) de sua realização» (2000: 40, sublinhado nosso).

[135] Para este autor, a «*freisetzung*» de modo algum permite uma interpretação linear e/ou pacífica, pois não só a reflexividade não se encontra presente de igual modo na sociedade, como também nem todos beneficiam dela de igual forma, porquanto, «[...] ao longo dos já mencionados "vencedores da reflexividade", [há] batalhões inteiros de "perdedores da reflexividade"». Logo, em sua opinião, o que sustenta a reflexividade não são as estruturas sociais, mas sim uma rede global e local de «estruturas de informação e comunicação», i.e., «na modernidade reflexiva, as oportunidades de vida – o resultado de quais devem ser os vencedores da reflexividade e quais os perdedores da reflexividade – dependem [não essencialmente do] acesso, [...] ao capital produtivo ou às estruturas da produção, mas, em vez disso, do acesso e do lugar nas novas estruturas de informação e comunicação» (*Scott Lash*, 1995: 145-147). Destarte, em sua acepção, o não acesso a essas estruturas em conexão com o esboroamento das estruturas sociais propugna, em última instância, não a individualização libertadora, mas a anemia, visto não se assistir à emergência – na modernidade reflexiva – de um «automonitoramento» que substitua «supervisão» heterónoma presente na modernidade simples.

esquecer (i) de que «as escolhas que são constitutivas das opções do estilo de vida[136] são muito frequentemente limitadas por factores que estão fora do alcance do indivíduo ou dos indivíduos que elas afectam» (*Anthony Giddens*, 1995-b: 95)[137] ou, ainda de modo mais radical, (ii) da inexistência de «soluções biográficas para contradições sistémicas» *Zygmunt Bauman* (2000)[138].

Em face do plasmado, poder-se-á afirmar que, no mesmo processo em que os riscos inerentes ao sistema são traslados do Estado e do mercado para os indivíduos, emergindo como problemas da esfera individual (individualização dos riscos), assiste-se a tentativas várias de «individualização das políticas de protecção» e, por conseguinte, de «individualização da desigualdade social» (*Ulrich Beck*, 1986: 108)[139]. A par de argumentação a favor do «emagrecimento» da acção estatal, defende-se a necessidade de uma transformação profunda quanto ao modo como o Estado tem vindo a relacionar-se com os indivíduos. As políticas sociais até agora apreendidas como um meio fundamental para a cobertura social dos riscos (por intermédio da responsabilização colectiva, da partilha entre os diferentes membros da sociedade), passam a ser captadas, quando muito, como instrumentos que podem fornecer aos indivíduos algumas das competências básicas necessárias à execução da tarefa pessoal de protecção ante os riscos – riscos esses, portanto, não mais apreendidos como riscos sociais.

Encontrando-se mais próxima de uma óptica de investimento e menos de protecção, esta perspectiva patenteia de um modo eloquente a ênfase cada vez maior atribuída pelo discurso neoliberal à ideia de autonomia: o «princípio básico da vida

---

[136] No momento em que padrões guia e velhas certezas se desmoronam, as questões subjacentes ao modo como devemos viver, i.e., quem devemos ser, como nos comportar, o que devemos vestir, o que comer e, entre muitas outras, quem e como devemos amar, têm de ser respondidas exigindo ao indivíduo decisões diárias e, por vezes, imediatas (*Anthony Giddens*, 1999).

[137] Devendo acrescentar-se que, no concernente a todo um conjunto de riscos tecnologicamente induzidos, os indivíduos têm de tomar decisões «[…] num contexto em que existem informações científicas e tecnológicas contraditórias e mutáveis» (*Anthony Giddens*, 1999: 39). No caso dos riscos sociais, basta referir, entre muitos outros exemplos, que «em muitas regiões do planeta há pessoas que morrem à fome sem ser por culpa própria, mas porque vivem em condições de miséria extrema. Os seus corpos emaciados testemunham a intensidade das desigualdades globais» (*Anthony Giddens*, 1995-a: 70).

[138] Daí, as muitas dúvidas do autor quanto às possibilidades reais da transmutação do status *de jure* num status *de facto*, quer dizer, um status no qual o indivíduo é capaz de controlar os recursos indispensáveis à sua genuína autodeterminação (*Zygmunt Bauman*, 2000: 50; cf. 2004: 101).

[139] Neste processo as desigualdades sociais não desapareceram, o que se constata é que as mesmas são individualizadas, passando a ser percepcionadas como «[…] disposições psíquicas: insuficiências pessoais, sentimentos de culpa, medos, conflitos e neuroses» (*Ulrich Beck*, 1986: 128). Voltaremos a este assunto.

social passa por dar a cada indivíduo e a cada grupo, a possibilidade de viver segundo os princípios e o modo de vida que desejar» (*Pierre Rosanvallon*, 1995: 67). Por outras palavras, num claro retorno aos discursos morais do passado (da moralização do risco) onde a pobreza era apreendida como a consequência prima de condutas individuais inadequadas[140], estamos a assistir, de acordo com a acepção de *Pat O'Malley*, às tentativas de consubstanciação de uma experiência mediada por um «novo ímpeto prudencial»[141], ou seja, uma experiência onde «a ênfase pela responsabilização dos riscos pessoais – doença física e mental, desemprego, pobreza na velhice, insucesso escolar, criminalidade – é deslocada para os indivíduos, famílias e/ou comunidades» (*Mitchell Dean*, 1999: 145; *Nigel Parton*, 1999: 116)[142]. Uma experiência, no fundo, mediada pela revalorização transmutada das «tecnologias do eu» foucaultianas[143]. Paradoxalmente, no preciso momento em que as dificuldades de calcular os riscos tendem a crescer, pretende-se que os indivíduos, no quadro de uma «cultura empresarial», analisem e decidam com base nos mesmos – «o cidadão prudente, diz-se, deve identificar, avaliar, monitorizar, assegurar-se[144] contra os riscos» (*Nigel Parton*, 1999: 122)[145] e, por consequência, contra os medos[146] e inseguranças associados aos mesmos.

---

[140] Sobre esta dimensão, vide as exegeses por nós desenvolvidas no capítulo V.

[141] Interessa acrescentar que este «ímpeto prudencial» difere dos apelos à responsabilidade individual característicos da sociedade de previdência da centúria de oitocentos. Em primeiro lugar, o âmbito dos domínios a serem monitorizados pelos indivíduos aumenta significativamente a sua abrangência. Em segundo lugar, o que é tomado em consideração não é tanto, como então, a perigosidade de certos comportamentos, populações, espaços, mas, essencialmente, os riscos que permeiam a experiência dos mesmos. Por fim, novos e cada vez mais importantes papéis são adstritos a uma panóplia de profissionais ao nível da gestão dos riscos (*Mitchell Dean*, 1999).

[142] Podendo ser enquadrado no âmbito do paradigma do actor racional, defende-se que só o homem prudente é que será capaz de lidar adequadamente com a incerteza mediadora da sua experiência. Para uma análise crítica da presença desta perspectiva nos discursos neoliberais, cf. *Colin Gordon* (1991), *Manuel Menezes* (2001).

[143] Esta nova realidade mediada pela «individualização do risco» tem conduzido ao aumento de «[...] situações existenciais de tendência individualizada, que obrigam as pessoas (em nome da sua própria sobrevivência) a transformarem-se a si mesmas no cerne dos seus planos de vida e do seu estilo de vida pessoais» (*Ulrich Beck*, 1986: 96; *Pierre Rosanvallon*, 1995).

[144] Resta acrescentar que este dever se transmuta em algo de problemático quando nos damos conta que somente alguns detêm capacidades não só, mas também económicas para se assegurar, para se assegurar de que os riscos não sejam distribuídos de forma equitativa por todo o corpo social.

[145] De acordo com *Niguel Parton*, este contexto conduz não só, mas também à intervenção dos trabalhadores sociais, porquanto, os mesmos «[...] estão crucialmente preocupadas em examinar e separar o prudente do imprudente, os que são capazes de se gerir a eles próprios e as situações de alto risco, e aqueles que precisam de ser geridos» (1999: 123); sobre este aspecto, vide, também, *Robert Castel* (1991); *Mitchell Dean* (1999).

[146] Convém aqui relembrar *Michel Foucault*, para quem o medo quotidiano consubstanciava a outra face da liberdade neoliberal.

Recapitulando, numa época marcada pelo retrocesso das certezas, pelo esboroamento dos corpos intermédios, os indivíduos abandonados a si mesmos – não por opção, mas por fatalidade (*Zygmunt Bauman*, 2000) –, encontram-se, então, perante um conjunto de novas situações, uma pletora de riscos contra os quais terão de lutar sós. Se anteriormente os riscos se encontravam conexos com a «vontade» da natureza ou de Deus (eram gerados externamente), na modernidade «segunda», «tardia», «reflexiva», «líquida» ou «terminal», consoante os discursos, os mesmos passam a ser interligados com «fracassos pessoais», com decisões tomadas anteriormente, constatando-se, portanto, que «na sociedade individualizada, [... no mesmo processo em que] surgem novas formas qualitativas de riscos pessoais, aparecem também novas formas de "culpabilização"» (*Ulrich Beck,* 1986: 172; 1995; *Niguel Parton*, 1999)[147] que, em última instância, acabam por exercer a sua influência negativa sobre um «bem-estar subjectivo», já por si bastante depauperado. Mais uma vez, tal como pensamos ter ficado claro no capítulo anterior, a interpretação das questões sociais como questões privadas (das contradições sociais como riscos pessoais) conduz a que a responsabilidade pelo fracasso seja invertida. Não se apercebendo (será?), de que «quanto menor é a firmeza no presente, tanto menos o "futuro" pode ser integrado no projecto» (*Zygmunt Bauman*, 2000: 158)[148], os discursos/práticas em causa transmutam o destino comum a milhões de «cidadãos»

[147] *Viviane Forrester*, numa perspectiva crítica, explicita de um modo clarividente esta situação ao nível da esfera do trabalho. Na acepção da autora, os desempregados «[…] são tratados e julgados em função dos mesmos critérios do tempo em que o emprego abundava. São portanto culpabilizados pelo facto de não o terem e enganados e adormecidos por promessas falaciosas anunciando o restabelecimento para breve dessa abundância» (1996: 12); para análise similar, cf. *Manuel Menezes* (2001: 114). No fundo, este tipo de leituras relativas ao modo como se consubstanciam as ligações/desligações entre os indivíduos e a esfera do trabalho, entre outras, mais não reflectem do que um olhar enviesado perpassado pela «*transformação das causas exteriores em culpa própria, dos problemas do sistema em fracasso pessoal*» (*Ulrich Beck*, 1986: 121-122, sublinhado no original). Apresentando uma análise mais abrangente, *Zygmunt Bauman* sinaliza este acto de culpabilização em distintas esferas da experiência: se os indivíduos «ficam doentes, supõe-se que foi porque não foram suficientemente decididos e industriosos para seguir os tratamentos [para só nomear um exemplo, a culpabilização e descriminação em crescendo dos fumadores é uma realidade facilmente constatável – MM]; se ficam desempregados, foi porque não aprenderam a passar por uma entrevista, ou porque não se esforçaram o suficiente para encontrar trabalho ou porque são, pura e simplesmente, avessos ao trabalho; se não estão seguros sobre as perspectivas de carreira e se agoniam sobre o futuro, é porque não são suficientemente bons em fazer amigos e influenciar pessoas e deixaram de aprender e dominar, como deveriam, as artes da auto-expressão e da impressão que causam» (2000: 43; cf. *Zygmunt Bauman et all*, 2001: 142-144). Ante um cenário com estas características, cabe acrescentar a análise de *Mary Douglas* segundo a qual, o risco actualmente (embora de modo distinto) desempenha o papel em tempos remotos atribuído ao pecado (*Nigel Parton*, 1996).

[148] Um dia de cada vez passa a ser, em muitas situações, o lema de vida, visto os conceitos de incerteza, raramente darem azo à emergência de projectos de futuro.

(um destino que se abate sobre as vítimas e, para o qual, a maioria não encontra qualquer justificação racional), em culpa e responsabilização individuais[149].

Em paralelo com o pólo positivo – autonomia, liberdade de escolha, maior controlo sobre a vida –, surge um pólo negativo, o «lado escuro do progresso». Duas faces portanto, visto o triunfo do individualismo transportar consigo não só um formidável potencial de progresso, mas também de sofrimento psicofísico: a independência, emancipação (celebrada nos anos 70), transmuta-se a partir de meados dos anos 90 em vulnerabilidade, incerteza (*Pierre Rosanvallon et all*, 1996: 3; 18; *Ulrich Beck et all*, 1990: 142; *Zygmunt Bauman*, 2000: 47). De um momento para o outro, de acordo com a perspectiva de *Robert Castel*, a supervalorização do indivíduo livre sai de cena para dar lugar a uma «[…] inédita fragilidade e vulnerabilidade do indivíduo despido da protecção oferecida no passado, e de maneira trivial, pela densa rede de vínculos sociais» (*apud Zygmunt Bauman*, 2004: 98). Uma emancipação bastante sofrida, portanto, pois, o não atingir os patamares de responsabilidade pré-designados, significa ser rotulado de irresponsável e, por conseguinte, culpabilizado – os mais «fracos» carregam nos ombros a culpa por o que lhes acontece[150]: «as pessoas foram libertadas das suas velhas gaiolas apenas para ser admoestadas e censuradas caso não conseguissem readaptar-se, através dos seus próprios esforços dedicados, contínuos e verdadeiramente infindáveis, nos nichos pré-fabricados da nova ordem» (*Zygmunt Bauman*, 2000: 13). Em suma, os indivíduos têm de aceitar a

[149] Relativamente a esta questão, dever-se-á acrescentar que essas estratégias se consubstanciam, em última análise, como facilitadoras, por um lado, do controlo social da acção das vítimas dos riscos, visto os julgamentos de que são alvo se repercutirem negativamente na acção dos mesmos: «são levados a considerar-se indignos dela [sociedade] e sobretudo responsáveis pela sua própria situação, que assumem como degradante (visto que degradada) e até repreensível. Acusam-se daquilo que os vitimou. Julgam-se na óptica dos que os julgam, óptica que adoptam, que os vê como culpados e que em seguida os faz interrogar-se sobre que incapacidades, que aptidões desperdiçadas, que má vontade, que erros os terão conduzido a essa situação. Espreita-os a reprovação geral, apesar do absurdo das acusações» (*Viviane Forrester*, 1996: 12-13). Por outro, devemos estar, igualmente, cientes de que «o modo como a pobreza é apreendida, como falhanço do indivíduo ou o falhanço da sociedade, influencia o grau de estigmatização dos pobres e, por consequência, levanta barreiras à interacção social» (*Serge Paugam et all*, 2002: 1).

[150] Será, igualmente, importante referir que este tipo de posicionamento não é tão raro na actualidade quanto seria de esperar, porquanto, num estudo de opinião levado recentemente a cabo pelo Eurobarómetro, quando questionados sobre o que consideravam ser as causas subjacentes às situações de pobreza e/ou de exclusão, um número significativo dos inquiridos (Portugal: 48%; Dinamarca 47%; Reino Unido: 43%; Irlanda: 41%) associou as mesmas à preguiça/falta de força de vontade dos mesmos (*Serge Paugam et all*, 2002).

responsabilidade de lidar, pessoalmente, com os riscos, não devendo, por conseguinte, esperar do Estado a protecção face aos mesmos[151].

Destarte, há que repensar as ligações existentes, dado o processo generalizado de desligações, para além do referido, propugnar a emergência de redes de ligações novas que influenciam negativamente a vida, impondo não só constrangimentos corporais, como também psíquicos. Podendo-se, portanto afirmar que a «insegurança não diz meramente respeito a um contexto ambiental, mas, também, a um estado existencial» (*Alan Scott*, 2000: 37). Neste sentido, gostaríamos seguidamente de plasmar alguns dados com o intuito de dar um pouco de visibilidade ao que pode ser denominado a *face lunar* das nossas sociedades contemporâneas. Face lunar essa que, em nosso entender, se consubstancia como razão suficiente para apreender de modo crítico os discursos e práticas que têm vindo, e continuam, a suportar a individualização, privatização dos riscos e a, consequente, responsabilização dos indivíduos.

[151] De acordo com a leitura lúcida de *Zygmunt Bauman*, «o Estado lava as mãos quanto à vulnerabilidade e à incerteza produzidas pela lógica (ou falta de lógica) do livre mercado, agora reapresentadas como um problema privado, que os indivíduos devem tratar e enfrentar por conta própria e com recursos particulares» (2004: 88).

3.1 – A Face Lunar das Sociedades Contemporâneas

Ao tomarmos em consideração alguns dos traços mediadores das sociedades europeias na actualidade, uma constatação óbvia remete, desde logo, para o facto de muitos dos nossos concidadãos se encontrarem numa situação de pobreza e/ou de exclusão social[152]. Assim sendo, com o campeamento dessas mesmas situações visa-se, essencialmente, explicitar a multidimensionalidade de causas subjacentes aos fenómenos de pobreza e/ou exclusão social. Esta explanação contribuirá, em nosso entender, para o reforçar da ideia de a tónica da análise dever ser colocada, não na dimensão individual, nas biografias pessoais, mas sim nas interconexões existentes entre as identidades pessoais, as especificidades locais e as experiências nacionais e/ou globais, pois, só deste modo, será possível percepcionar a complexidade mediadora desses mesmos fenómenos.

Embora cientes, por um lado, dos esforços (tanto ao nível teórico como na sua dimensão prática) levados a cabo nos últimos anos[153] pelos diferentes Estados-Membros, no sentido de combater as problemáticas várias que perpassam a sociedade Europeia. Por outro, estamos igualmente cônscios de que a «guerra» ainda não está ganha e dificilmente o será no horizonte mais próximo, devendo, por isso, a promoção da inclusão social continuar a ser apreendida como um desfio de primordial

[152] *Amartya Sen* (2000) enceta uma análise interessante das possíveis interconexões existentes entre os conceitos de pobreza e exclusão social. Segundo a acepção deste autor, as ideias subjacentes ao último não são radicalmente novas, ou seja, a novidade não reside no facto de falar na dimensão das relações sociais, mas, na ênfase colocada nas mesmas. É esta ênfase que permite enriquecer a análise da pobreza, porquanto, se apreendermos a mesma, de um modo mais lato, enquanto «ausência de capacidades para viver uma vida minimamente decente» (e já não somente do modo clássico, como ausência de rendimentos), constatamos que a exclusão social tanto pode emergir como uma dimensão constitutiva dessa mesma ausência, como, instrumentalmente, uma causa de falhanços de capacidades várias. Consequentemente, surgindo como complementar ao conceito de pobreza, o conceito de exclusão social é importante, na medida em que «nenhum conceito de pobreza pode ser satisfatório, se não tomar em consideração, de modo adequado, as desvantagens que emergem pelo facto de nos encontramos excluídos de oportunidades partilhadas gozadas por outros» (2000: 44). Para uma análise distinta da anterior, onde o conceito de exclusão social (apreendido de modo mais abrangente do que o de pobreza) é visto como sendo o processo que conduz da integração à desafiliação, sendo esta apreendida como forma extrema de exclusão caracterizada pela inexistência do reconhecimento de um lugar anteriormente ocupado pelo indivíduo, cf. *Robert Castel* (1995-b; 2000).

[153] Principalmente a partir do Conselho Europeu de Lisboa, ocorrido em Março de 2000, onde, visando a consolidação do modelo social europeu, viriam a ser delineadas as traves mestras do combate à pobreza e exclusão social. Com reflexos posteriores, no Conselho Europeu de Nice, ocorrido em Dezembro de 2000, onde viriam a ser adoptados objectivos comuns nesta matéria: promover a participação no emprego e o acesso de todos aos recursos, aos direitos, aos bens e aos serviços; prevenir os riscos de exclusão; actuar em favor dos mais vulneráveis; mobilizar o conjunto dos intervenientes; para uma análise detalhada dos mesmos, cf. *Conselho da União Europeia* (2000; 2001).

importância para agenda política dos diferentes países. Um sinal do referido encontra-se, por exemplo, no aprofundamento dos hiatos existentes entre os distintos cidadãos europeus, visível não só por intermédio das consideráveis disparidades de prosperidade existentes entre os países nórdicos e mediterrânicos, mas também internamente dentro de cada país. Neste último caso, partindo do pressuposto da importância do rendimento para aferir o padrão de vida, ao analisarmos a distribuição de rendimentos, facilmente se constata a existência de desigualdades significativas[154] que acabam, em última instância, por se traduzir no aumento do fosso/abismo social entre os mais ricos e os mais pobres[155]. No nosso caso concreto, em 1997, Portugal era o Estado-Membro da UE onde as desigualdades de rendimentos eram mais significativas, apresentando um ratio de 6:1, querendo isto significar que um cidadão português a «[…] viver num agregado rico, disp[unha], em média, de um rendimento seis vezes superior ao de um cidadão português […] a viver num agregado pobre» (*European Communities*, 2002: 33)[156].

---

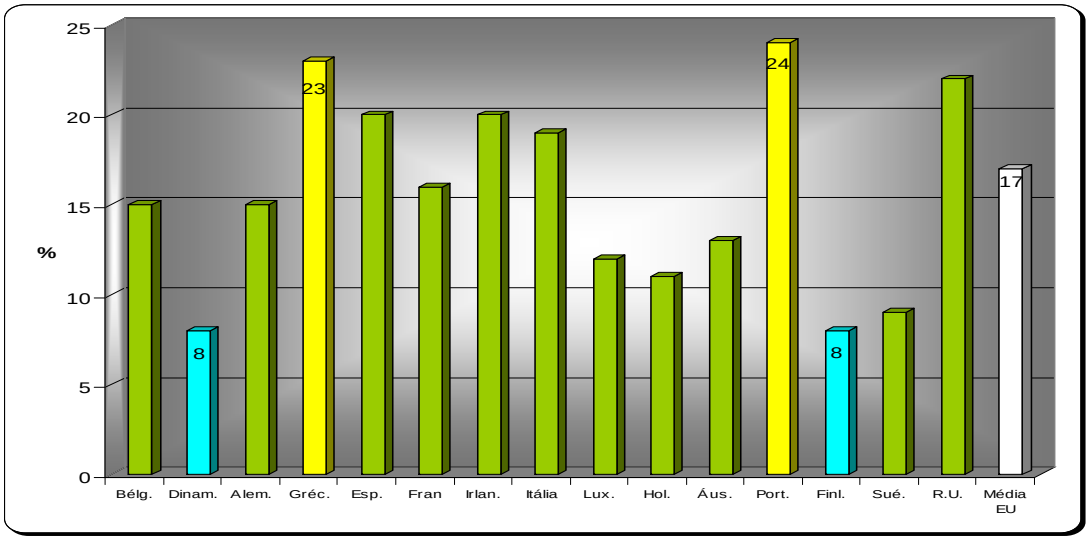
[154] Entre 1980 e 1997, segundo o relatório «*Income on the Move*», as mudanças significativas ocorridas nos Estados-Membros propugnaram um acentuar das desigualdades em muitos deles; sobre este aspecto, cf. *Comissão Europeia* (2003).

[155] O importante papel exercido, na redistribuição de rendimentos, pelas transferências da segurança social deve ser realçado, porquanto «as transferências são uma fonte importante para os rendimentos disponíveis dos europeus, em particular para aqueles com rendimentos baixos. […] Mas, as mesmas redistribuem primariamente dos jovens para os mais idosos, das pessoas que trabalham para as pessoas que não trabalham, ou dos adultos sozinhos para as famílias com filhos. A redistribuição dos ricos para os pobres é um, e muitas vezes não o mais importante, objectivo dos sistemas de transferência europeus» (*European Communities*, 2002: 132).

[156] Uma outra via que pode ser utilizada para aferir a distribuição de rendimento é o Coeficiente de Gini. O mesmo permite o estabelecimento de uma comparação entre a distribuição real do rendimento e uma distribuição ideal, ou seja, num índice de 0 a 100, um coeficiente de Gini=0% corresponderia a uma distribuição ideal onde todos os indivíduos receberiam o mesmo; por contraposição, um coeficiente de Gini=100%, significaria máxima desigualdade de distribuição, visto um indivíduo auferir a totalidade dos rendimentos disponíveis. Consequentemente, pode-se afirmar que o «coeficiente de Gini compara o bem-estar existente com o bem-estar que seria alcançado se os mesmos recursos fossem equitativamente distribuídos. Logo, pode ser apreendido como a percentagem de rendimentos que não contribuem para o bem-estar» (*European Communities*, 2002: 36). Tomando em consideração os dados disponibilizados pelo European Community Household Panel (ECHP), constata-se que esta medida vem reforçar o enunciado supra quanto à desigualdade na distribuição dos rendimentos no nosso país, visto, em 1997, Portugal ser o Estado-Membro da EU com uma concentração de rendimentos mais elevada (Gini=38%) por contraposição, por exemplo, à Dinamarca onde o mesmo se situava nos 21% (*European Communities*, 2002). No espaço de dois anos, a situação viria a melhorar um pouco, visto, não obstante continuar a ser o Estado-Membro com o índice mais elevado, o mesmo ter baixado para 36% (*Ian Dennis et all*, 2003).

Se ao referido associarmos o risco de pobreza[157] constata-se, de acordo com os dados fornecidos pelo Painel Europeu dos Agregados Familiares (ECHP)[158], que em finais da década de 90 mais de 60 milhões de cidadãos comunitários (cerca de 17%), auferiam rendimentos inferiores ao considerado como limiar de pobreza dos respectivos países[159]. A análise do gráfico n.º 1, tomando em consideração os diferentes Estados-membros da União Europeia, evidencia, uma vez mais, o hiato existente entre os países nórdicos e os mediterrânicos.

Gráfico n.º 1 – *Cidadãos Comunitários em Risco de e/ou em Situação de Pobreza* (1997)



Fonte: Eurostat, ECHP (Construído a partir de *European Communities*, 2002).

[157] Segundo recomendação do Eurostat, o limiar de pobreza deve-se situar em 60% da mediana do rendimento igualizado (por adulto equivalente) nacional anual líquido, considerando-se, por isso, que se encontram em situação de risco relativo de pobreza os indivíduos que sobrevivem com um rendimento inferior ao estipulado. Em Portugal, no ano de 1997, esse limiar equivalia – para um adulto só – a um rendimento líquido de 3.800 expresso em PPC (Paridade do Poder de Compra) o que equivalia a 2870€. Este valor representava 56,5% do limiar médio europeu, que se situava nos 6.900, ou 34,2% do limiar de pobreza mais elevado dos Estados-Membros que, no Luxemburgo, se situava nos 11.400 (*European Communities*, 2002: 38, 40; *Conselho da União Europeia*, 2001).

[158] O ECHP é um inquérito anual que o Eurostat tem vindo a aplicar desde 1994 nos diferentes Estados-Membros da UE. Dever-se-á assinalar que os resultados obtidos são perpassados por algumas lacunas que influenciam o perfil da pobreza, na medida em que inquérito ao tomar somente em consideração os indivíduos a viverem em agregados, acaba por excluir os residentes em instituições colectivas e os sem-abrigo, ou seja, no caso dos últimos, os mais desprotegidos e excluídos; sobre estes aspectos vide *European Communities* (2002).

[159] Os valores apresentados têm em linha de conta as transferências da segurança social (excluindo as pensões), pois, embora se assista a dissimilitudes quanto aos efeitos propugnados nos distintos Estados-Membros (sendo pouco significativos no nosso país), sem as mesmas, esses mesmos valores seriam significativamente superiores. Devendo, por conseguinte, asseverar-se a importância das transferências tanto ao nível da redução do número de pessoas em situação de risco de pobreza (em mais de metade), como ao nível da redução da intensidade do risco de pobreza (em metade). Sobre estes aspectos, cf. *European Communities* (2002), *Comissão Europeia* (2003), *Eurostat* (2003); *Ian Dennis et all* (2003); *Evelyne Huber et all* (2006).

Com excepção do Reino Unido, a problemática da pobreza/exclusão social é, mais preocupante nestes últimos do que nos primeiros[160], designadamente na Grécia e em Portugal, onde a taxa de pobreza, em 1997, era de 23% e 24% respectivamente[161], por oposição à Dinamarca e à Finlândia onde a mesma não ultrapassava os 8%. Convém, igualmente, assinalar que, de acordo com dados disponíveis para 1996 (*Lene Mejer et all*, 2000), dos 61,1 milhões de pobres sinalizados na UE, 42% (25 milhões)[162] eram considerados pobres persistentes[163] ou de longa duração.

Antes de mais, convém salientar alguns cuidados a ter presentes aquando da análise da dimensão do risco. O modo como este é apreendido revela-se de extrema importância, porque, tendo subjacente o dinamismo que o perpassa, devemos estar cientes das diferenças existentes entre as situações: (i) de pobreza temporárias ou persistentes; (ii) daqueles indivíduos cujos rendimentos se encontram próximos do limiar de pobreza, das de muitos outros que se encontram totalmente marginalizados/excluídos. Isto é, o estar em risco ao ser apreendido de modo difuso (enquanto grau) abrange grupos e experiências significativamente heterogéneas. Conseguintemente, uma via através da qual é possível apreender a multidimensionalidade desta problemática, é a análise do «perfil social do risco» de cair numa situação de pobreza e/ou exclusão, visto a mesma, indo além da dimensão económica, permitir a apreensão do modo como esse mesmo risco afecta distintamente diferentes grupos de indivíduos[164]. O referido é confirmado ao

[160] Não será de descurar a correlação existente entre a despesa pública em protecção social e o risco de pobreza/exclusão social, ou seja, os países nórdicos com níveis de despesa per capita mais elevados apresentam riscos de pobreza/exclusão social significativamente inferiores aos dos países do Sul da Europa, onde as despesas com a protecção social são inferiores (*Conselho da União Europeia*, 2001).

[161] Se a aproximação ao fenómeno for feita pela via da pobreza subjectiva os resultados são significativamente distintos. Quando questionadas sobre se o rendimento líquido auferido seria inferior ao julgado como absolutamente necessário para um nível de vida adequado, na maioria dos países da UE, o número de pessoas que se consideravam pobres era muito superior ao obtido por intermédio do risco de pobreza mensurado objectivamente. Segundo o estudo realizado pelo Eurobarómetro em 2001, no nosso país a proporção dos inquiridos que respondeu afirmativamente ascendia aos 66% (*Serge Paugam et all*, 2002; *Comissão Europeia*, 2003).

[162] Nesse mesmo ano, o número de pobres persistentes ascendia, em Portugal, a 1,2 milhões (*Lene Mejer et all*, 2000). De acordo com *Serge Paugam et all* (2002) existem diferenças significativas, quanto à persistência da pobreza, entre os países nórdicos e os mediterrânicos, caracterizando-se os primeiros por um tipo de «pobreza episódica» que ronda os 2/3 anos, por contraposição, aos segundos onde prevalece um tipo de «pobreza estrutural» que persiste ao longo de 14/15 anos.

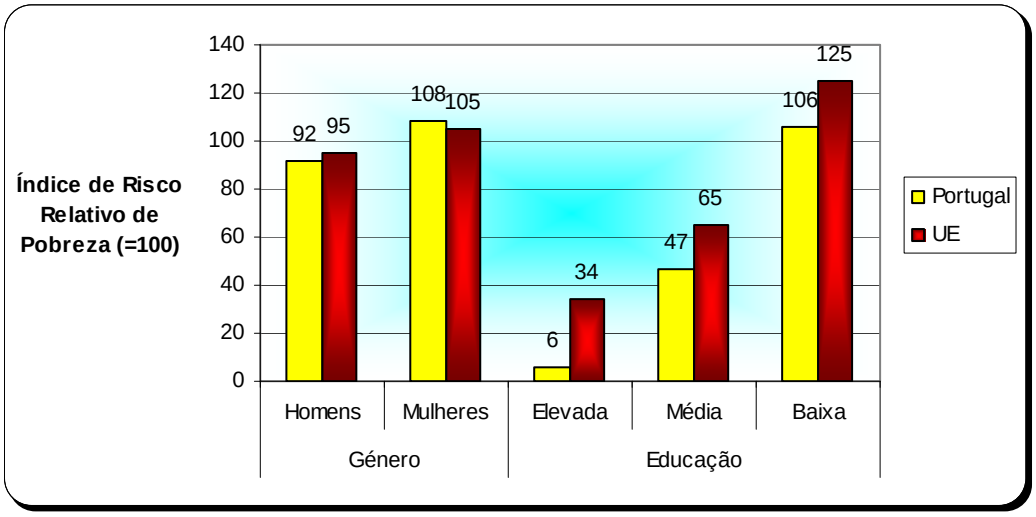
[163] De acordo com o convencionado pelo Eurostat, considera-se uma situação de pobreza persistente quando um indivíduo ou agregado se encontra nessa situação três ou mais anos. Portugal, em 1999, possuía a taxa de pobreza persistente mais elevada da UE, nomeadamente 14% (*Ian Dennis et all*, 2003: 3).

[164] Este é um meio por intermédio do qual se busca comparar os riscos de pobreza relativos aos diferentes grupos. Para isso constrói-se, então, um «[…] índice de risco relativo de pobreza que permite

tomarmos em consideração, por exemplo, entre outras, as dimensões de género, educação, idade e do emprego.

Assim sendo, em 1997[165], no concernente ao género, como se pode constatar por intermédio da leitura do gráfico n.º 2, tal como na maioria dos países da UE (com excepção da Suécia, onde a situação se invertia), também em Portugal o índice de risco das mulheres era, por um lado, superior ao dos homens e, por outro, superior ao índice médio da UE. Devendo-se, igualmente, assinalar que o hiato que separa estes dois índices tende a aumentar tanto quando em presença de famílias monoparentais femininas[166], quanto com o avançar da idade, tornando-se, assim, o risco ainda mais manifesto para as idosas do sexo feminino.

Gráfico n.º 2 – *Risco de Pobreza Segundo o Género e o Nível de Educação* (1997)



Fonte: Eurostat, ECHP (Construído a partir de *European Communities*, 2002).

relacionar a proporção de pessoas que, num grupo particular, se encontra em risco, com o risco nacional fixado em 100. Quando o índice de risco de pobreza relativo de um grupo particular é superior a 100, isso indicia que o risco de se tornar pobre nesse grupo específico, é maior do que a média» (*European Communities*, 2002: 47).

[165] Os dados seguidamente apresentados, são fornecidos pelo Painel Europeu dos Agregados Domésticos (*European Communities*, 2002).

[166] O que, de per si, significa por inerência um aumento da probabilidade do risco das crianças ínsitas nesses mesmos agregados. Deve-se, igualmente, acrescentar que a situação deste tipo de famílias tende a agravar-se ainda mais ante modelos de Estado cuja cobertura dos riscos não é muito significativa. Fazendo uma análise comparativa entre Estados-Providência liberais e sociais democratas, constata-se que, nos primeiros, as mães sós com filhos a cargos têm maiores probabilidades de não só trabalharem com retribuições mais reduzidas, mas também ainda de terem de pagar pela guarda dos seus filhos, o que, em última análise, as coloca (e aos seus filhos) numa situação maior risco de exclusão (*Evelyn Huber et all*, 2006).

Relativamente ao primeiro grupo, convém relembrar que as mesmas sinalizam a dimensão negativa do que *Ulrich Beck* e *Anthony Giddens* denominam de processo de individualização ou direccionado para um ordenamento pós-tradicional respectivamente. Visando dar conta desta situação, o sociólogo inglês, refere que «alguns dos grupos actuais mais pobres […] manifestam-se vivamente contra os problemas de destradicionalização. É assim que um grande número de mulheres põe fim ao casamento e reformula a vida em conjugação com esta afirmação de autonomia. Muitas passaram, no entanto, a fazer parte dos "novos pobres", especialmente se forem o único chefe de família» (*Anthony Giddens*, 1995-a: 78).

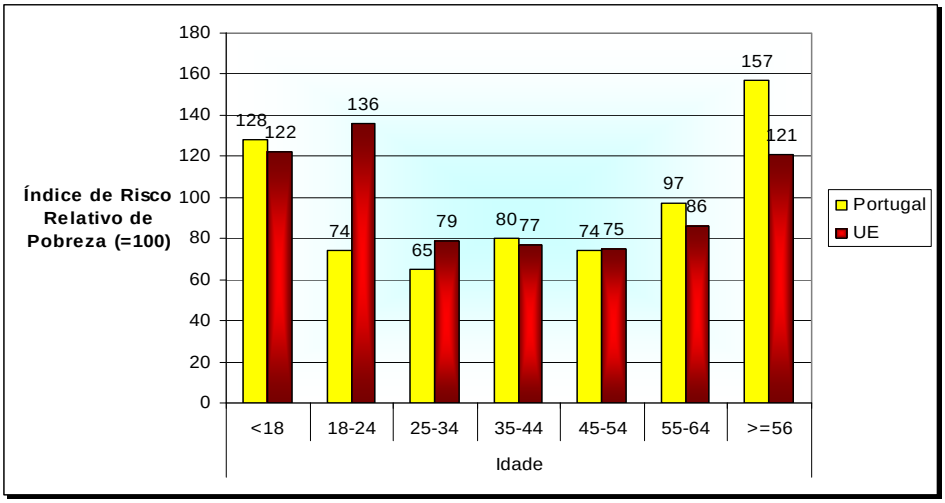
Tendo presente que o «risco de não conseguir um emprego é hoje muito maior para aqueles que não estudaram do que para os com maiores qualificações» (*Ulrich Beck*, 1986: 41), ao analisarmos a esfera da educação, constata-se que Portugal é um dos Estados-Membros da UE com menor índice de risco, tanto nos indivíduos com elevada educação (possui o menor índice de risco), como nos sujeitos detentores de baixa escolarização onde ocupa a segunda posição (somente a Suécia detém um índice inferior: 105). Isto, no entanto, não invalida que seja, o nosso país, o detentor das piores performances educativas do conjunto dos Estados-Membros da UE, podendo-se, a título exemplificativo, referir que 81,4% dos portugueses detinham, em 2002, uma escolarização inferior ao nível 3 do ISCED[167]: Upper Secondary Education[168] (*European Communities*, 2003: 68); situação essa, que não evidencia tendências para melhorar significativamente se tomarmos em consideração a taxa de abandono escolar precoce que, nesse mesmo ano, se situava nos 45,5%, i.e., mais do dobro da taxa média da UE (18,8%) (*Commission of the European Communities*, 2004: 33). Paralelamente, se considerarmos a info-exclusão/e-exclusão, pensamos não andar muito distantes da realidade ao afirmarmos que, na actual sociedade de redes, uma parte significativa dos portugueses se encontra desligado dados os parcos conhecimentos/competências ao nível das novas tecnologias de informação e comunicação (TIC)[169].

[167] International Standard Classification of Education.
[168] Este nível assemelha-se ao nosso Ensino Secundário.
[169] De acordo com os relatores do «Relatório Conjunto sobre a Inclusão», «o desafio que se coloca aos Estados-Membros reside em definir políticas coerentes e proactivas com vista a assegurar que as TIC não criem um novo grupo social isolado e com um défice de competências, pelo que terão de investir no sentido de garantir a todos igualdade de acesso, formação e participação» (2001: 19).

Assim sendo, independentemente dos baixos índices de risco apresentados por Portugal nesta esfera, convém assinalar a existência de diferenças muito significativas, consoante se é detentor de baixa ou elevada escolarização, porquanto, o risco de pobreza é inversamente proporcional ao nível da educação alcançada. Podendo-se por conseguinte, afirmar que, enquanto a prevalência da primeira vulnerabiliza os indivíduos, uma maior representatividade da segunda, ao facilitar o acesso a empregos mais qualificados e, em consequência, a rendimentos mais elevados, emerge como um possível condicionador da pobreza. No caso concreto do nosso país essa diferença situa-se em 100 pontos percentuais o que, em parte, pode ser justificado com base nas diferenças de rendimentos auferidos, visto que, no nosso país os indivíduos com estudos superiores «[…] auferem um rendimento médio superior a duas vezes e meia o rendimento médio nacional» (*European Communities*, 2002: 44).

Por sua vez, o gráfico n.º 3, explicita o modo como risco se distribui segundo a idade. A leitura do mesmo permite asseverar a presença de uma menor incidência do risco na população activa, por contraposição aos jovens e aos mais idosos onde o

Gráfico n.º 3 – *Risco de Pobreza Segundo a Idade* (1997)



Fonte: Eurostat, ECHP (Construído a partir de *European Communities*, 2002).

mesmo é mais elevado. Consequentemente, em 1997, na UE «[…] as crianças, os jovens e as pessoas em idade de reforma [um grupo tradicional de risco], possuíam um risco de pobreza, aproximadamente, 25% mais elevado do que a média, enquanto para a população em idade activa esse mesmo risco se situava entre 75% e os 86% da média nacional» (*European Communities*, 2002: 48). No caso português, os dados

recolhidos evidenciam um posicionamento semelhante ao dos restantes Estados-Membros, devendo-se, também aqui, salientar o elevado índice de risco detido pelos idosos (um dos maiores da EU)[170] o que pode ser justificado não só, mas também pelos baixos valores das pensões.

Não descurando, como já referimos, as profundas alterações estruturais que têm vindo a ocorrer no mercado de trabalho, em consequência de processos de desenvolvimento económico e globalização intensos, mutações essas que, entre outras, têm passado pela flexibilização laboral, facilmente se percebe a propensão para o aumento do risco, especialmente entre a população activa, mas, também, entre os jovens, porquanto, «quanto mais se "desregulam" e "flexibilizam" as relações laborais, tanto mais rapidamente a sociedade do trabalho se transmuta numa sociedade de risco» (*Ulrich Beck*, 1999: 18)[171] ou, de acordo com a acepção de *Paul Virilio*, «[…] quanto mais a velocidade dos intercâmbios aumenta mais o desemprego aumenta, se torna maciço» (1995: 42). Deste modo, quanto à esfera do emprego, tendo presente a preponderância em crescendo do conceito de «empregabilidade»[172], comparativamente ao de «emprego», enquanto critério de inserção, segundo os autores do relatório, a exclusão da mesma é considerada como sendo um dos principais impulsionadores do risco de pobreza[173] – «a transição da situação de emprego para a de desemprego aumenta, em quase 3,3 vezes, o risco de se tornar pobre e diminui as possibilidades de sair dessa situação em mais de 40%» (*European Communities*, 2002: 13)[174]. Por outras palavras, o risco aumenta grandemente[175] face

[170] Segundo *Lene Mejer et all* (2000), em 1996, para um índice médio do país de 100, o índice de risco de pobreza dos indivíduos com 65 ou mais anos situava-se em 211.

[171] Restando acrescentar que o aumento da exclusão da esfera do trabalho acaba por complexificar significativamente a capacidade de cobertura de outros riscos por parte do Estado, porquanto, «o desempregos não é um risco como outro qualquer (como o acidente de trabalho, a doença ou a velhice sem dinheiro). Caso se generalize, acabará com as possibilidades de financiamento dos outros riscos e, portanto, também com a possibilidade de se "cobrir" a si mesmo. O caso do desemprego revela o calcanhar de Aquiles do Estado social dos anos de crescimento» (*Robert Castel*, 1995: 511).

[172] O conceito pode, sinopticamente, ser apreendido como a capacidade de adequação dos indivíduos ao novo mercado de trabalho, remetendo, por conseguinte, para as questões da educação e formação ao longo da vida.

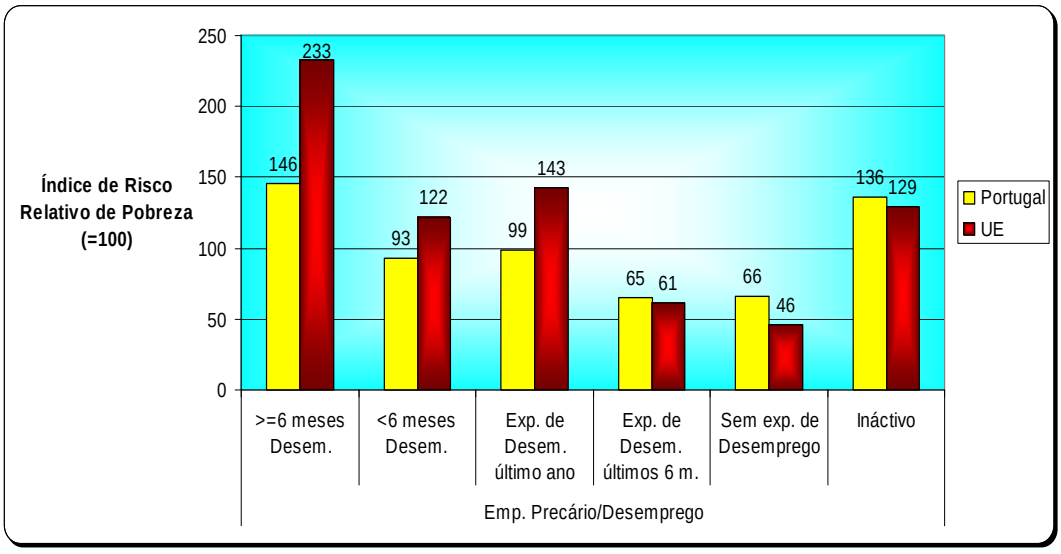
[173] Explicitando, o «grau de interconexão com o mercado de trabalho é a fonte potencial, mais crucial e mais evidente, de desvantagem económica e de pobreza. Quando nenhum membro do agregado, em idade activa, é economicamente activo, o risco de pobreza é particularmente elevado» (*European Communities*, 2002: 50; cf. *Eurostat*, 2003). Para uma análise de outros efeitos, que vão além da perca de rendimentos, associados ao desemprego, cf. *Amartya Sen* (2000: 19-22); *Robert Castel* (2000).

[174] Sobre as influências negativas exercidas pelo desemprego sobre a pobreza persistente, cf. *Lene Mejer et all* (2000).

a uma situação de desemprego ou quando a pessoa vivenciou recentemente essa situação, não sendo, igualmente, de descurar que, por norma, são as mulheres aquelas mais afectadas por estas situações[176].

Destarte, partindo da análise do gráfico n.º 4, uma primeira conclusão a retirar é a de que risco, dos indivíduos que nunca se encontraram numa situação de desemprego (nos últimos 5 anos), é muito menor do que o daqueles que já vivenciaram essa situação. Paralelamente pode-se, igualmente, observar a existência de uma correlação positiva entre a duração do desemprego e o risco de pobreza, quer dizer, quanto mais longo é o desemprego maior é o risco que o indivíduo corre de se vir a tornar pobre e/ou de persistir nessa situação[177]. Podendo esta situação, em parte,

Gráfico n.º 4 – *Influências da Esfera do Emprego Sobre o Risco de Pobreza* (1997)



Fonte: Eurostat, ECHP (Construído a partir de *European Communities*, 2002).

encontrar justificação no facto de «as pessoas que se encontram sem trabalho durante um período prolongado tenderem a perder competências e a auto-estima necessárias para recuperar uma posição no mercado de trabalho, a menos que, em tempo útil,

---

[175] Não só ao nível da dimensão financeira, mas também em dimensões não monetárias, visto que, a exclusão desta esfera implicar necessariamente uma diminuição significativa das possibilidades de desenvolvimento pessoal, participação e tomadas de decisão.

[176] O enunciado é explicitado de um modo clarividente pela seguinte asserção – «o potencial da participação feminina ainda se encontra inexplorado. Na UE 15,64 milhões de mulheres em idade activa, não se encontram em empregos pagos, ainda que gostassem de trabalhar, e 6,6 milhões encontram-se desempregadas» (*Commission of the European Communities*, 2004: 31).

[177] Em 2001, a duração mínima de desemprego de 2% da população activa da UE era de 24 meses (*Eurostat*, 2003).

sejam devidamente apoiadas» (*Conselho da União Europeia*, 2001: 21) ou, numa análise direccionada menos para as razões individuais e mais para os parâmetros colectivos, porque actualmente cada vez mais a esfera do trabalho aumenta o grupo dos indivíduos considerados inassimiláveis, condição essa que os transmuta em excluídos permanentes da esfera do trabalho (*Zygmunt Bauman*, 2004).

Tomando ainda em atenção a duração do desemprego, constata-se também que, tanto em situações inferiores a 6 meses como face a desemprego de longa duração[178], o índice de risco é muito inferior (principalmente na última) em Portugal do que o índice médio da UE. Esta diferença pode, em nossa acepção, ser justificada, por um lado, por intermédio de uma economia paralela a par de uma pequena agricultura de subsistência a que os indivíduos recorrem como subterfúgio para fazer face à diminuição de rendimentos[179]. Por outro lado, não será de descurar a existência do que, a escola sociológica de Coimbra, denomina de «sociedade providência». Contrariamente aos países nórdicos, a sociedade portuguesa é perpassada por significativos laços de solidariedades informais – tanto familiares como de vizinhança – que, ao se consubstanciarem como uma rede de segurança face às incertezas da esfera do emprego, acabam, em última instância, por emergir num primeiro momento como um dique face à pobreza/exclusão[180].

Ainda dentro desta esfera (emprego), pensamos ser importante acrescentar mais alguns dados com o intuito de dar conta da situação na experiência europeia actual. Deste modo, de acordo com o Projecto de Relatório Conjunto sobre o Emprego, publicado em Janeiro de 2004 (*Commission of the European Communities*, 2004), nos últimos anos tem-se vindo a assistir a um aumento da taxa de desemprego,

---

[178] Dever-se-á assinalar que, apesar de a representatividade do desemprego de longa duração no conjunto do desemprego ser, em 2002, menor no nosso país (35,5%) do que na UE (40,2%), o fenómeno não deve ser descurado não só porque o mesmo tem demonstrado tendências para aumentar, mas principalmente pelas implicações negativas que exerce sobre a pobreza/exclusão social; sobre estes aspectos, cf. *European Communities* (2003).

[179] Como exemplo, entre outros, podemos referir o caso da *Firestone*. Esta empresa detida por capitais nipónicos, deslocalizou-se em 1992 de Alcochete para Espanha, deixando no desemprego cerca de 180 trabalhadores. Neste caso concreto, *Plácido Maia et all*, evidencia a importância que, por vezes, a economia de subsistência assume na minoração do risco de pobreza/exclusão. Analisando os percursos profissionais subsequentes dos desempregados desta empresa, este autor salienta o facto de «[…] parte dos trabalhadores, nomeadamente os originários de Alcochete, detinham alguma capacidade de auto-subsistência através de pequenas explorações agrícolas, alguns inclusive com excedentes para comercialização em mercados locais» (2002: 112).

[180] Segundo a terminologia de *Robert Castel* (2000), o caso português pode ser apreendido como um exemplo típico das compensações que o eixo integração/isolamento das relações sociais pode exercer sobre o eixo integração/exclusão do mercado de trabalho, i.e., a importância assumida pelo primeiro no nosso país pode, até certo ponto, esbater os resultados negativos advindos do segundo.

passando a mesma de 7,4% em 2001 para 8,1% em 2003, não se prevendo melhorias num futuro próximo. Em 2004 havia cerca de 14 milhões de desempregados na UE. Apesar de cientes de que o aumento do desemprego decorre de uma conjuntura de retracção, o que importa assinalar são as dificuldades que, grande parte dos Estados-Membros, vão encontrar no alcance dos objectivos inerentes à estratégia decenal delineada pelo Conselho Europeu de Lisboa. Explicitando, para atingir, por exemplo, a taxa de emprego europeia, que a meta de Lisboa fixou em 70%, seria necessário criar 15 milhões de novos empregos até 2010 (UE 15) ou 22 milhões se contarmos com o alargamento.

Embora a situação portuguesa neste aspecto não possa ser considerada das piores do conjunto dos Estados-Membros, visto deter uma taxa de emprego próxima da meta fixada (68,2%), convém que façamos duas notas. Por um lado, os dados recolhidos[181] indiciam que se tem vindo a assistir a um retracção da mesma, visto, entre 2001 e 2003, a taxa de desemprego ter aumentado continuamente passando de 4,2% (4.º trimestre de 2001) para 6,3% (3.º trimestre de 2003) o que, em termos «reais», acabou por se traduzir na passagem para uma situação de desemprego para mais 115.000 portugueses[182]. Por outro lado, pensamos não ser errada a asserção de que os dados pecam por defeito, sendo a situação mais complexa do que à primeira vista possa parecer. Isto é, apesar de Portugal deter uma das mais baixas taxas de desemprego da UE, a qualidade do emprego deixa muito a desejar, dado esta esfera se caracterizar por uma elevada precariedade[183]. Um comprovativo do referido é-nos fornecido, por exemplo, pela representatividade do emprego temporário no conjunto do emprego – o nosso país detém uma das mais elevadas taxas de emprego temporário da UE, com uma representatividade que, em 2002, ascendia aos 21,8%, i.e., 815.000 indivíduos, dos quais, a maioria se encontrava nesta situação, não por opção individual, mas porque não encontrava um emprego permanente (*European Communities*, 2003: 118-119; 127).

---

[181] Cf. Estatísticas de Emprego do INE disponíveis em Fevereiro de 2004 (*INE*, 2004); *Commission of the European Communities* (2004: 66).

[182] Segundo os dados relativos a Dezembro de 2003, a taxa de desemprego portuguesa situava-se nos 6,9%. Sendo, igualmente, de assinalar que, entre Dezembro de 2002 e Dezembro de 2003, Portugal foi o Estado-Membro da UE onde se registou um agravamento mais significativo da taxa de desemprego, designadamente 2,7% (*Eurostat*, 2004).

[183] Para uma análise sinóptica dos traços inerentes à desestruturação do mercado de trabalho europeu e o, consequente, aumento de insegurança associada à esfera do trabalho, cf. *Robert Castel* (1995; 2000).

Buscando-se, então, uma síntese dos dados apresentados relativamente ao «perfil social do risco» de cair numa situação de pobreza, pode-se afirmar que as dimensões apresentadas, bem como outras que se lhe encontram associadas[184], ao se traduzirem em desvantagens económicas (visto as diferenças de rendimentos médios) propugnam o aumento do risco de os indivíduos verem os seus rendimentos caírem para um nível inferior ao estipulado como limiar de pobreza. Assim sendo, sinopticamente, pode-se asseverar que o grau de risco é maior[185] para as mulheres, crianças e jovens, bem como idosos, indivíduos com baixas habilitações literárias, famílias monoparentais (especialmente as femininas) e alargadas (assistindo-se a uma diminuição significativa do rendimento médio com o nascimento do terceiro filho)[186].

[184] Embora não possamos desenvolver, gostaríamos de assinalar que, ao nível das dimensões não-económicas da pobreza analisadas pelo ECHP, os resultados não eram muito favoráveis para o nosso país. Portugal ocupava, em 1997, a última posição dos Estados-Membros da UE, com 34% da população portuguesa sofrendo carências nestas dimensões, especialmente no respeitante à deterioração habitacional e problemas ambientais (*European Communities*, 2002).

[185] Sobre esta questão, cf. *Roque Amaro et all* (2003), onde são assinaladas, para o caso português, as categorias sociais mais vulneráveis à pobreza e exclusão social, bem com os modos de vida das mesmas.

[186] De acordo com os dados recolhidos pelo ECHP, «o risco de pobreza dos agregados monoparentais e dos agregados com muitos filhos dependentes (3 ou mais), é três vezes superior ao dos agregados constituídos por um casal (com idades inferiores a 65) sem filhos» (*European Communities*, 2002: 54).

4 – Estratégias de Governamentalidade Contemporâneas: O Risco Enquanto Tecnologia Política e Moral

«Ser feliz é deixar de ser vítima dos problemas
e tornar-se um autor da própria história»
(*Augusto Cury*).

Não obstante a importância do campeamento até agora encetado, o mesmo não é, de per si, suficiente para dar conta de todo um conjunto de racionalidades[187] que perpassam a esfera dos riscos na actualidade. Portanto, como mostrámos supra, no quadro de um modelo societal mediado por uma racionalidade política que, por um lado, tem vindo a reactivar os princípios liberais (*Colin Gordon*, 1991)[188] e, por outro, utiliza o risco como «tecnologia moral»[189], pensamos ser necessário tomar em consideração outras perspectivas que, na esteira das exegeses foucaultianas[190], colocam a ênfase nas interconexões estabelecidas entre as noções de risco e de governamentalidade[191]. Isto é, no modo como toda uma panóplia de instituições (estatais ou não) e os seus respectivos profissionais (médicos, psicólogos,

[187] A identificação de três lógicas ou racionalidades do risco, nomeadamente a dos seguros, epidemiológica (essencialmente quantitativas) e gestão de casos (mais qualitativa), serve de justificação a *Mitchell Dean* para o advogar da insuficiência da analítica desenvolvida por *Ulrich Beck*, porquanto, em sua opinião, as características mediadoras das mesmas tornam claro que a «genealogia do risco é muito mais complexa do que a teoria da sociedade do risco parece admitir. O risco e as suas técnicas são plurais e heterogéneas, verificando-se, portanto, a impossibilidade de as mesmas serem correctamente captadas somente por via de uma narrativa sustentada na mutação do risco calculado quantitativamente para a globalização de riscos incalculáveis» (1999: 145).

[188] Relembrando mais uma vez, podemos destacar de entre os mesmos, (i) a valorização do mercado enquanto regulador da esfera económica, (ii) críticas à intervenção estatal geradora de uma cultura de dependência em relação ao Estado-Providência, (iii) valorização da acção individual na definição de um projecto de vida e, por consequência, responsabilização do indivíduo enquanto actor principal de um processo perpassado por práticas individuais de análise, cuidado e melhoria da situação de vida.

[189] Tecnologia moral, na medida em que o calcular do risco subentende a gestão do tempo, o disciplinar do futuro (*François Ewald*, 1991).

[190] Apesar de *Michel Foucault* não ter trabalhado de modo específico o conceito de risco (aborda esta questão de um modo muito sinóptico na lição de 25 de Janeiro do curso de 1977/1978 – «*Sécurité, Territoire, Population*»), facilmente se percebe que as questões conexas com a «gestão do risco» se incrustam no que ele denominava de governamentalidade. Para um recordar das suas exegese, em especial as questões conexas com o poder pastoral exercido «sobre os indivíduos vivos», vide a análise por nós desenvolvida no segundo capítulo.

[191] Relativamente à governamentalidade (herdeira da pastoral cristã), dever-se-á assinalar, mais uma vez, que a leitura de *Michel Foucault* em relação à mesma evidencia um decréscimo de radicalidade. Se num primeiro momento, era captada única e exclusivamente como uma estratégia de poder exercida sobre os indivíduos, posteriormente, esta visão viria a ser complementada por uma outra onde passa a ser destacada, igualmente, a acção que os indivíduos exercem sobre eles próprios e sobre os outros, acção essa que, em consequência, permite a emergência do sujeito em novos moldes.

trabalhadores sociais, psiquiatras, sociólogos…), têm vindo a socorrer-se de discursos/estratégias conexas com o risco tendo em vista a gestão, regulação dos indivíduos[192] – o «governo dos homens», de acordo com a asserção foucaultiana, ou, mais exactamente, um novo governo do *Omnes et Singulatim* fundado numa racionalidade política que, para além de promover a dissolução da segurança social, utiliza o discurso do risco enquanto estratégia fundamental para dar visibilidade às potencialidades de desvio em relação ao instituído.

A importância e a força desta perspectiva revela-se, desde logo, pelo facto de a mesma, ao apreender o risco como «componente de um conjunto de práticas, técnicas e racionalidades correlatas com o modo como governamos» os outros e/ou estes se devem governar a si próprios (*Mitchell Dean*, 1999: 132), direccionar o seu foco de análise para dimensões que, apesar de mencionadas, não foram suficientemente salientadas (na sua complexidade) pelas exegeses desenvolvidas por *Ulrich Beck* e *Anthony Giddens*. Isto é, o modo como, por um lado, as distintas modalidades de *saber*, *práticas*, *estratégias* e *técnicas*, concebidas e implementadas pelas instituições por via dos profissionais adstritos às mesmas, formam um todo complexo em torno do risco, e, por outro, em consequência disso, uma filosofia do risco cada vez mais marcante[193] se tem vindo a consubstanciar como estratégia de poder regulador, uma técnica de governo, de gestão, de moldagem do comportamento humano, «em nome de ideais éticos, fins políticos, necessidades económicas e fins sociais» (*Mitchell Dean*, 1999: 133).

Dentro desta linha discursiva destacam-se, pela importância do seu contributo, as exegeses desenvolvidas por *Robert Castel* (1991) relativamente à «gestão dos riscos». Em sua opinião, o período que transcorre entre as centúrias de oitocentos e novecentos é revelador de mutações profundas quanto aos modos de gestão das populações, mutações essas, que o autor procura descrever por intermédio de algumas

[192] Deve-se referir que, até aos anos 80, pouca atenção foi atribuída em termos teóricos ao modo como as instituições públicas conexas com a promoção do bem-estar populacional geriam o risco.

[193] *François Ewald* salienta a ênfase crescente atribuída a esta dimensão na actualidade: «a tecnologia do risco, nas suas diferentes dimensões epistemológicas, económicas, morais, jurídicas e políticas, torna-se o princípio de uma nova economia social e política. A segurança torna-se *social*, não apenas no sentido de que novas formas de risco tornam-se asseguráveis, mas, porque, as sociedades europeias passam a analisar-se a si próprias e aos seus problemas de acordo com a tecnologia de risco generalizada» (1991: 210, sublinhado no original).

pistas indiciadoras da deslocação do foco de análise/intervenção da «perigosidade» centrada no indivíduo para o «risco» conexo com a população[194].

Num primeiro momento a razão prima para a intervenção[195] interligava-se com a perigosidade adstrita a certos indivíduos ou grupos[196], perigosidade essa que, ao ser apreendida como uma qualidade (latente ou manifesta) inerente ao próprio indivíduo, deveria ser minorada por via da detecção[197], tratamento ou, em última instância, do isolamento (neutralização) de todos aqueles considerados capazes de cometer actos violentos contra si próprios ou os outros. Este modo de actuação sustentado na análise da «perigosidade potencial» do indivíduo encontrava-se, no entanto, eivado de vários problemas. Em primeiro lugar, partindo do pressuposto de que a prova do perigo só emerge após a ocorrência de uma acção ameaçadora, constata-se que a imputação de perigosidade (por exemplo, a plausibilidade de um doente mental cometer um «acto de loucura») revestia a realização de um juízo frequentemente falível, dado «[…] existir sempre um coeficiente de incerteza entre o diagnóstico de perigosidade [suspeição] e a realidade do acto» (*Robert Castel*, 1991: 283). Em segundo lugar, ao se direccionarem, fundamentalmente, para o indivíduo singular, este tipo de práticas condicionavam qualquer intento de implementação de uma política de prevenção efectiva, visto «só ser plausível prevenir o cometimento de actos violentos por parte daqueles já diagnosticados como perigosos» (*Robert Castel*,

[194] Preconizando a separação entre as noções de perigo e risco, para *Robert Castel* esta deslocação só se tornou possível a partir do momento em que o segundo se autonomizou relativamente ao primeiro. Consequentemente, segundo a interpretação casteliana, «um risco não surge a partir da presença de um perigo particular e preciso incrustado num indivíduo ou grupo concretos. Ele é o efeito de uma combinação de *factores* abstractos, que aumentam ou diminuem a probabilidade de ocorrência de comportamentos indesejados» (1991: 287, sublinhado no original).

[195] Apesar de *Robert Castel* direccionar o seu foco para a esfera da saúde mental, as suas análises ajustam-se, igualmente, a outras áreas de intervenção.

[196] Em 1840 *Antoine Frégier*, contrapondo-as às «classes laboriosas», descrevia as «classes perigosas» da seguinte forma: «as classes pobres e viciosas sempre foram e continuarão a ser o viveiro mais produtivo de todo o tipo de malfeitores: são estas que nós enquadramos, de modo particular, sob a denominação de classes perigosas» (*apud André Gueslin*, 1991 : 521). Num registo mais recente e, por isso mesmo assustador, *Zygmunt Bauman* (sustentando-se em *Robert Castel*), estabelece uma análise comparativa entre as classes perigosas do passado e o reaparecimento transmutado das mesmas na actualidade: as «originais eram constituídas pelo excedente populacional, temporariamente excluído e ainda não reintegrado, a que o progresso económico em processo de aceleração privava de uma "função útil", enquanto a progressiva pulverização das redes de vínculos os destituía de protecção. As "novas classes perigosas", por outro lado, são aquelas reconhecidas como inadequadas para a reintegração e declaradas inassimiláveis, já que não é possível conceber uma função útil que elas pudessem desempenhar após a "reabilitação". Não são apenas excessivas, mas *redundantes*. São excluídas *permanentemente* – um dos poucos casos de "permanência" que a modernidade líquida não só permite, como promove activamente» (2004: 101-102).

[197] No quadro de um julgamento qualitativo, a perigosidade poderia ser detectada por intermédio da observação de vários sintomas ou comportamentos específicos dos indivíduos.

1991: 283), prevenção essa, quando muito, levada a acabo por intermédio do enclausuramento ou da esterilização, revelando-se, por isso não só economicamente inviável, mas igualmente pouco eficaz. Portanto, a questão a ser resolvida, era a de saber como seria possível prevenir a recorrência de actos violentos sem que, para isso, fosse necessário isolar a pessoa considerada perigosa.

Este modo de governamentalidade, típico do século XIX, viria ao longo da centúria de novecentos a dar lugar a um outro, não mais centrado, essencialmente, no indivíduo concreto, mas, antes, num conjunto complexo de factores de risco. Deslocação, portanto, da gestão da vida para a gestão do risco (*Paris Spink*, 2001). Esta deslocação do foco de análise acabaria por afectar as práticas até aí desenvolvidas, constatando-se que a ênfase da intervenção, anteriormente centralizada na patologia de um indivíduo concreto, na interacção directa entre o profissional e o utente, viria a ser transferida para a determinação de «fluxos populacionais» construídos com base na análise de um conjunto de factores abstractos apreendidos como possíveis produtores de risco (*Robert Castel*, 1991: 281)[198]. Dito de outro modo, de acordo com a argumentação casteliana, com a trasladação da perigosidade para o risco e a, consequente, dissolução da noção de sujeito, assiste-se, por um lado, à consubstanciação dos próprios «factores abstractos» como objectos da intervenção prática[199] e, por outro, à concepção e implementação de novas políticas preventivas preocupadas principalmente com a «[…] correlação estatística de factores heterogéneos. Políticas que decompõem o sujeito concreto da intervenção e recompõem um conglomerado de factores susceptíveis de produzirem riscos. Políticas cujo fim primo passa, não pelo confrontar de situações concretas de perigo, mas, pelo antecipar de todas as formas possíveis de irrupção do perigo» (*Robert Castel*, 1991: 288). Dentro deste quadro argumentativo, constata-se então, que ao tomar em consideração os comportamentos, os estilos de vida arriscados, a gestão dos riscos passa, já não tanto como anteriormente pela relação face a face, mas, essencialmente, por uma estratégia de prevenção – um ethos preventivo – com o intuito de antecipar e, por essa via, minimizar a possível ocorrência futura de certos comportamentos considerados de risco.

---

[198] Como é lógico, a dimensão individual não desapareceu enquanto foco de interesse, somente perdeu a predominância anteriormente detida. Voltaremos a este assunto.

[199] O foco de análise desloca-se para o risco apreendido como perigo em potência a ser diagnosticado e gerido por peritos.

Deste modo, visando – utopicamente – o controlo do acidental[200], a identificação, gestão, administração e neutralização dos riscos sociais conduz à instituição de novos e, cada vez mais, ubíquos modos de vigilância («detecção prévia sistemática»)[201]. Esta, ao aumentar visivelmente o seu campo de abrangência, pode passar a ser exercida sobre um conjunto vastíssimo de indivíduos (grupos de risco)[202] sem a existência obrigatória de qualquer contacto directo com o sujeito e/ou sujeitos que estão a ser alvo de escrutínio (governo da conduta dos indivíduos à distância). A intervenção e o contacto só se tornam necessários nos casos em que a conjugação de distintos factores de risco (de acordo com um padrão predeterminado) produz um sinal de alerta[203]. Isto é, só após o despoletar desse sinal por via de «riscos *probabilísticos e abstractos*» e a, consequente, avaliação de uma situação como situação de risco, é que o profissional irá intervir com o intuito de confirmar ou infirmar a presença de um perigo potencial. Logo, a intervenção só será desencadeada a partir do momento em que determinados indivíduos ou grupos (após uma análise comparativa entre as características biográficas e os perfis de risco predeterminados) forem enquadrados, objectivados de um modo preciso dentro de determinadas categorias («de risco», «em risco», «risco elevado»…): «para se tornar suspeito, não é mais necessário manifestar sintomas de perigosidade ou anormalidade, é suficiente exibir qualquer uma das características que, o especialista responsável pela política de prevenção, considerou como factores de risco» (*Robert Castel*, 1991: 288)[204]. Em

[200] Esta utopia tem como resultado último, a «produção» quotidiana de novos tipos de riscos a serem tomados em consideração, ou seja, «em nome deste mito da erradicação absoluta do risco, a ideologia da prevenção constrói uma massa de novos riscos e, por consequência, novos alvos a serem trabalhados preventivamente» (*Robert Castel*, 1991: 289).

[201] Tornada possível não só, mas também por intermédio da vigilância electrónica que, de um modo cada vez mais marcante, tende a recobrir todo o espaço em substituição de observações personalizadas anteriormente predominantes. Daí alguns discursos argumentarem, por um lado, ser o risco um potente veículo para justificar a implementação de uma governamentalidade cada vez mais sofisticada em termos tecnológicos. Por outro lado, consequência do anteriormente referido, na actualidade estamos a presenciar uma diminuição significativa dos espaços onde o raio de acção de «pequenos olhos electrónicos» inexiste. Em suma, «cada vez mais a vigilância é aprendida como um meio por vida qual é possível criar saber que irá servir de suporte à gestão do risco. […] Os riscos podem ser geridos por uma panóplia de meios tecnológicos, representando cada um deles uma nova técnica de vigilância para acumular e transmitir saber relativamente ao risco» (*David Lyon*, 2003: 170).

[202] A paranóia associada ao pós 11 de Setembro, tem vindo a transmutar todo e qualquer indivíduo num potencial elemento de risco para a segurança.

[203] Como exemplo, podemos referir o modo como, a vídeo-vigilância (enquadrando uma monitorização remota), se socorre de «perfis de comportamento» previamente elaborados com o intuito de mais facilmente serem detectáveis sinais suspeitos que possam conduzir ao despoletar de uma acção preventiva.

[204] No caso das crianças, mas não só, podemos referir como exemplos de factores de risco: os maus tratos físicos, psicológicos e/ou emocionais, a negligência, o abandono, o abuso sexual, o absentismo

suma, quando, em comparação com outros, um indivíduo é considerado, por exemplo, «de risco elevado», isto significa que o mesmo a partir desse momento deverá ser alvo de uma vigilância especial, receber orientação ou auto-regular o seu comportamento. Este modelo de governação, quando transposto para o colectivo, permite que todo um conjunto de comportamentos marginais, desviantes (até aí mantidos num território inexplorado e perigoso), seja direccionado para uma zona activa e organizada no interior do mercado[205].

Como se pode deduzir do até agora exposto, em todo este processo os profissionais (os diferentes «peritos») desempenham um papel de extrema importância, sendo-lhes reconhecida e exigida competência na antecipação calculista do futuro, na percepção dos perigos a que os indivíduos com que trabalham estão sujeitos e/ou representam para outros da sua rede de sociabilidades (ou externamente a esta), perigos esses, a serem transformados pelos profissionais em distintos graus de risco (baixo, moderado, alto). Logicamente esta situação confere aos mesmos e às suas opiniões, avaliações um poder acrescido (são elas que, muitas vezes, selam o destino do indivíduo), mas, *pari passu*, quando os seus diagnósticos falham atribuísse-lhes, igualmente, uma responsabilidade nem sempre fácil de gerir[206]. Essa responsabilização é tão mais pesada quando sabemos da complexidade, ambiguidade e incerteza mediadoras das suas práticas[207], pois, o tomar de uma decisão objectiva e

---

escolar, entre outros. Dever-se-á, no entanto, salientar que a dimensão qualitativa não desaparece por completo como pretende *Robert Castel*, pois, em nossa acepção, o risco possui tanto uma dimensão quantitativa, como qualitativa. Quer dizer, apesar de o mesmo ser, essencialmente, determinado por via de uma correlação abstracta de factores, caso se deseje fazer uma avaliação correcta, nunca se poderão excluir do processo os sintomas observáveis e, por consequência, a dimensão qualitativa.

[205] De acordo com *Mitchell Dean* será por via deste processo que irão ser definidas e enquadradas as populações alvo dos serviços, i.e., «quando sob o prisma de formas específicas de saber, análise e avaliação, certos grupos são transformados em populações que manifestam um risco elevado, ou são compostas por indivíduos considerados em risco. Vítimas de crime, fumadores, crianças abusadas, homossexuais, toxicodependentes, desempregados, indígenas, entre outros, são todos isolados desta forma e, em consequência, submetidos a essas tecnologias de acção tendentes a transformar o seu status, a torná-los cidadãos capazes, enquanto indivíduos e colectivos, de gerir o seu próprio risco e de pagar os serviços necessários à satisfação das suas necessidades» (1999: 148).

[206] Para exemplos da responsabilização dos profissionais pela morte de crianças em decorrência de negligência, maus-tratos, abuso sexuais, entre outros, vide *Nigel Parton* (1996; 1999). Daí a asserção do autor segundo a qual, na esfera do risco a preocupação primeira tende a direccionar-se cada vez mais, «não para o tomar de uma decisão correcta, mas, antes, a de tomar uma decisão defensável, uma decisão que possibilite argumentar que os processos e os procedimentos foram seguidos» (1999: 124).

[207] Para dar somente um exemplo, ante uma situação de uma criança em risco, dois profissionais, no melhor dos casos, podem realizar diagnósticos que, não obstante algumas diferenças, são similares quanto às conclusões, no pior dos casos, podem divergir radicalmente quanto às estratégias a adoptar ante essa mesma situação. Por outras palavras, face a uma criança em risco, que opção tomar, proteger a criança retirando-a à família ou trabalhar a família? Quais as consequências de uma ou outra acção?

científica quanto ao grau de exposição ao perigo de modo algum se revela uma tarefa fácil. Mais ainda, será esta ambiguidade, incerteza quanto à avaliação do risco que, em nossa acepção, se encontra na base da justificação para a tomada de algumas decisões não ser responsabilidade única dos profissionais, nomeadamente quando ante a necessidade de retirar uma crianças em risco à sua família, as decisões dos trabalhadores sociais são complementadas ou, melhor, subordinam-se ao «olhar legal», às evidências forenses, em suma à autoridade dos tribunais,

Contrariamente ao defendido pela perspectiva casteliana[208], em nossa opinião a actual experiência continua, no entanto, a revelar a existência de todo um conjunto de práticas onde a relação face a face entre o profissional e o cliente/utente conserva uma importância significativa. Ao tomarmos em consideração a racionalidade do risco mediadora da gestão de casos[209], por um lado, e as tendências de individualização subjacentes às lógicas de governação neoliberais, por outro, constatamos de um modo clarividente a presença recorrente dessa interacção específica.

No primeiro caso encontramo-nos face a práticas de longa tradição (medicina, trabalho social…) onde a relação entre os profissionais e a sua população alvo continua a assentar numa vertente predominantemente qualitativa. Apesar de a objectividade, a precisão e a consistência da avaliação não serem postas de lado (visto constituírem pressupostos básicos de qualquer análise do risco), neste tipo de práticas valoriza-se mais o diagnóstico profissional sustentado num conhecimento profundo da situação-problema em análise[210], ou seja, coloca-se a ênfase na avaliação qualitativa do risco, procurando-se aferir se o(s) utente(s) se encontram numa situação «de risco» ou poderão vir a cair na mesma[211]. Com isto, não pretendemos pontuar uma ausência

---

Será que o medo de se ver envolvido na morte de uma criança não influencia negativamente a decisão do trabalhador social? Estes são dilemas que, quotidianamente perpassam a prática profissional.

[208] Uma perspectiva, pensamos, eivada de uma certa homogeneidade quanto ao modo como capta as questões conexas com o risco.

[209] Convém lembrar que, apesar de esta profissão – gestor de casos – inexistir no nosso país enquanto profissão autónoma, esta é uma das funções (conteúdo funcional) dos trabalhadores sociais na maioria dos serviços onde trabalham.

[210] Esta valorização justifica-se em grande medida porque, contrariamente à racionalidade do risco subjacente aos seguros onde o risco é apreendido em relação a um colectivo (o risco de uma população, por exemplo), o que a racionalidade mediadora da gestão de casos toma em consideração é o indivíduo, ou seja, o risco é individualizado de modo a poder ser governado – a doença médica, a desordem psicológica, o comportamento desviante, etc.

[211] Quanto às modalidades de que estes indivíduos podem vir a ser alvo, podemos referir sinopticamente: (i) terapias várias de aconselhamento, grupos de suporte ou auto-ajuda; (ii) medidas coercivas que passam pela prisão ou centros de detenção para jovens; (iii) acções para a aquisição de competências ou formação profissional; (iv) todo um conjunto de estratégias tendentes a minorar os perigos associados a comportamentos de risco, nomeadamente alcoolismo, abuso de estupefacientes,

da dimensão quantitativa, pelo contrário, nos últimos anos tem-se vindo a aprofundar a tendência dessa dimensão da prática. Mas, uma coisa é referir a valorização em crescendo dessa dimensão, outra radicalmente distinta, é advogar a sua predominância nos discursos e nas práticas por comparação com a dimensão qualitativa. Consequentemente, estamos cônscios desta propensão, facilitada em grande medida pela introdução de novos e cada vez mais sofisticados aparatos técnicos[212] que, para além de permitirem a vigilância simultânea de diferentes tipos de riscos, possibilitam (por via da informatização, computorização) não só a distribuição em rede de uma infindável massa de informação recolhida, mas também o tratamento estatístico da mesma de um modo eficaz (para os objectivos predeterminados) e célere[213]. No entanto, essa consciencialização, não é impeditiva de que continuemos a advogar a predominância (principalmente ao nível da gestão de casos, mas não só) e a indispensabilidade da dimensão qualitativa da prática, pois, só por via da mesma e da interacção face a face, é que a situação-problema poderá ser apreendida na sua real complexidade[214] e a população-alvo da intervenção poderá almejar a ser apreendida e tratada como sendo algo mais do que um número.

---

doenças venéreas, actividade criminal, desemprego de longa duração, dependência dos serviços, entre outros (*Mitchell Dean*, 1999: 143-144).

[212] O suporte das estruturas de informação e comunicação ganha cada vez mais importância na análise das actuais experiências de risco, pois, como nos dá conta *François Ewald*, «[...] as políticas do risco apelam à informatização da sociedade como uma necessidade orgânica, como condição da sua possibilidade, [i.e.,] as sociedades do risco vivem, com efeito, de informações, de todas as informações possíveis; elas são insaciáveis, alguma marca, algum signo não é para elas indiferente; a informática assegura a sua distribuição» (*François Ewald*, 1986: 383).

[213] As novas tecnologias acabam, em última análise, por induzir mutações significativas ao nível das modalidades de governo dos riscos.

[214] Não obstante concordarmos com o ponto de vista segundo o qual um *factor ou factores de risco* é algo que aumenta a probabilidade de um determinado evento vir a ocorrer, isso não significa que, pela simples razão de o factor ou factores se encontrarem presentes numa determinada família, esse evento tenha necessariamente de ocorrer. Por exemplo, crianças com os seguintes factores de risco, i.e., que: sejam problemáticas na escola primária; provenham de famílias pobres; tenham uma família extensa; um familiar com práticas criminais; possuam uma inteligência abaixo da média, entre outros; são crianças que, comparativamente a outras onde inexistem esses factores, possuem probabilidades muito mais significativas de virem a desenvolver comportamentos anti-sociais na adolescência. No entanto, os estudos demonstram que, somente 4 em cada 10 crianças com essas características se tornam anti-sociais (*Michael Little et all*, 2004). Estes autores, por sua vez, acrescentam mais alguns exemplos em reforço da importância da contextualização da situação para a realização de um bom diagnóstico, nomeadamente: (i) riscos similares podem propugnar manifestações distintas consoante o estádio do desenvolvimento das crianças e/ou os contextos onde se encontra inserida; (ii) o modo como a criança reage à separação dos pais, poderá ser influenciado pelo facto de ela já ter aprendido (ou não) a criar e a manter relações ao longo do espaço e do tempo; (iii) o testemunho da violência doméstica por parte de uma criança, produz implicações mais sérias para o bem-estar da criança se a mãe se encontra, também, deprimida e é emocionalmente distante. Mais ainda, os mesmos factores podem, em determinados contextos, aumentar significativamente as probabilidades da ocorrência do perigo, enquanto que noutros contextos distintos, podem diminuir essas mesmas probabilidades. Quer dizer, dependendo do

Não descurando a explanação já avançada no ponto anterior e ao tomarmos em consideração a tendência individualizante subjacente aos modos de governação neoliberal, verificamos que a mesma plasma, desde logo, a complexidade que perpassa as distintas lógicas que se têm vindo a socorrer do risco enquanto instrumento de governação. Podendo ser aprendida como sendo mais um passo em frente no processo de governamentalidade[215], a vertente neoliberal cerrando fileiras, não só, mas, principalmente, sobre as problemáticas do desemprego e da dependência em relação aos serviços de bem-estar, delineia todo o seu discurso e estratégias de intervenção em torno da responsabilização dos indivíduos e de uma educação para o risco. Plasmando metamorfoses várias quanto ao modo como o social era apreendido, o conceito de risco (trabalhado de acordo com as premissas deste viés) emerge, então, associado de um modo cada vez mais estrito com a noção (i) de um actor livre que, calculando os custos e benefícios de uma determinada opção, decide racionalmente, ou (ii) de um sujeito empreendedor que deve gerir toda a sua vida como se de uma empresa se tratasse (*Colin Gordon*, 1991; *Mitchell Dean*, 1999; *Nigel Parton*, 1999).

Colocando o ónus da responsabilidade relativamente à precaução ante os riscos quotidianos sobre os ombros do indivíduo, defende-se a necessidade de a acção do mesmo se pautar, não de acordo com o ethos mediador de um Estado-Providência arcaico encarado como rede de segurança[216], mas, antes, em conformidade com máximas propulsoras da autonomia, da independência em relação aos outros e ao Estado. Sustentando-se numa concepção individualizada de cidadania (individualização do social), «para o neoliberalismo o sujeito político é, não tanto um cidadão social com poderes e obrigações derivadas da pertença a um corpo colectivo, mas, principalmente, um indivíduo cuja cidadania deve ser activa» (*Nigel Parton*, 1996: 99). Dito de outro modo, opondo-se à socialização do risco, a racionalidade neoliberal intenta, por via da privatização da gestão do risco ou, se preferirmos, por

---

contexto e do mecanismo por via do qual ele opera, ser membro de uma família extensa, pode consubstanciar-se como um factor de risco (para comportamentos anti-sociais futuros) ou um factor de protecção (fornecendo um conjunto mais lato de suportes sociais para fazer face a outros riscos) (*Michel Little et all*, 2004); para críticas a uma aproximação puramente positivista ao nível da avaliação risco, cf. *Nigel Parton* (1996).

[215] Uma nova modalidade de governo é colocada em tela, não mais um governo por intermédio da sociedade, mas um governo que direcciona o seu foco para escolhas calculadas dos indivíduos (*Rose, apud Nigel Parton*, 1996). Alguns discursos advogam ser esta modalidade de governo mediada por o que denominam de «racionalidade de risco prudencial».

[216] A manter-se este modelo de Estado, o mesmo deverá, quando muito, assemelhar-se a um espectro do modelo inicialmente projectado, i.e., sob a forma de workfare.

intermédio do «governo da individualização» (*Michel Foucault*, 1982-a: 235)[217], promover novas interacções não só entre os sujeitos de *per si*, mas também destes com o Estado e o mercado, interacções essas que, num arrufo recente de *François Ewald*, devem conduzir a que cada um assuma os seus próprios riscos – como se estes fossem produzidos individual e não socialmente. Em suma, a ênfase crescente do neoliberalismo no risco plasma, em primeiro lugar, a consubstanciação de uma lógica onde as possibilidades de ocorrência de infortúnios ou percas futuras não devem ser deixadas ao destino, nem ser gerida por um Estado-Providência e, em segundo lugar, decorrendo do anteriormente referido, a necessidade de os «riscos serem identificados, avaliados, monitorizados, reduzidos ou assegurados pelo cidadão prudente, profissional eficaz ou as instituições bem organizadas» (*Nigel Parton*, 1999: 122).

No quadro desta argumentação, assiste-se, então, a um apelo recorrente à «conduta da conduta», segundo a asserção foucaultiana (*Colin Gordon*, 1991: 2)[218], a ser exercida, tanto por profissionais de vária índole (os peritos da moldagem), como pelo sujeito sobre si mesmo por via do «cuidado de si», de uma acção/vigilância contínua sob todo e qualquer aspecto da sua vida. De acordo com *Mitchell Dean* (1999), esta estratégia é suportada por distintas tecnologias de governo, designadamente as «technologies of agency» e as «technologies of performance». As primeiras, colocando a ênfase no contrato e na cidadania, buscam encorajar os indivíduos, grupos ou organizações a tornarem-se responsáveis e autónomos; podendo-se dar como exemplos deste tipo de tecnologias: (i) todo o tipo de intervenções tendentes a mudar o status dos indivíduos categorizados como indivíduos «de risco»; (ii) a dispersão da responsabilidade pelos membros da comunidade relativamente à gestão/vigilância de comportamentos de risco (violência doméstica, abusos, negligência em relação a crianças…); (iii) os cada vez mais

[217] Um dos exemplos mais claros desta modalidade de poder na actualidade é-nos fornecido pelos princípios orientadores do Rendimento Social de Inserção, a prestação pecuniária não é encarada como um direito de per si, mas essencialmente como uma concessão financeira paga ao indivíduo sob a condição de o mesmo e/ou os seus familiares respeitarem um contrato que tem subjacente um programa de inserção social.

[218] Segundo as palavras do próprio autor: «o termo "conduta", apesar da sua natureza equívoca, talvez seja um daqueles que melhor permite atingir aquilo que há de específico nas relações de poder. A "conduta" é, ao mesmo tempo, o acto de "conduzir os outros (segundo mecanismos de coerção mais ou menos estritos) e a maneira de se comportar num campo mais ou menos aberto de possibilidades. O exercício do poder consiste em "conduzir condutas" e em ordenar a probabilidade» (*Michel Foucault*, 1982-a: 243-244).

insistentes alertas quanto aos riscos de confiar nas pensões da segurança social, enquanto instrumento para garantir a segurança financeira após a reforma, devendo por isso o «*cidadão responsável*» precaver o seu futuro por intermédio do recurso a uma panóplia de seguros existentes no mercado. Este tipo de tecnologias é, por norma, complementada por tecnologias do segundo tipo, preocupadas com a definição de indicadores de performance, a identificação das melhores práticas por intermédio de testes de desempenho e análise da qualidade, de modo a que a autonomia e responsabilidade preconizadas, aproximando-se dos standards empresariais, sejam eficiente e efectivamente levadas a cabo tanto pelas instituições, como pelo cidadão ideal concebido de acordo com os padrões do neoliberalismo[219].

Ante o cenário plasmado, gostaríamos de concluir com uma análise de *Michel Foucault* que, em nossa acepção, ainda mantém a sua actualidade: «pode-se dizer que existem três tipos de lutas: contra as formas de *dominação* (étnica, social, religiosa); contra as formas de *exploração* que separam os indivíduos daquilo que eles produzem; ou contra aquilo que liga o indivíduo a si mesmo e o submete, deste modo, aos outros (lutas contra a *sujeição*, contras as formas de subjectivação e submissão). Acredito que na história podemos encontrar muitos exemplos destes três tipos de lutas sociais, isoladas umas das outras ou misturadas entre si. Porém, mesmo quando estão misturadas, uma delas, na maior parte do tempo, prevalece. […] Actualmente, a luta contra as formas de sujeição – contra a submissão da subjectividade está-se a tornar cada vez mais importante, a despeito de as lutas contra as formas de dominação e exploração não terem desaparecido. Muito pelo contrário» (1982-a: 235-236, sublinhado nosso).

[219] Como tivemos oportunidade mostrar, encontramo-nos face a uma história velha, muito velha, velha de séculos, que agora está a ser fortemente reavivada em novos moldes.

Nota Conclusiva

> «Não se pode saciar a fome negando-a, mas os perigos podem sempre ser eliminados por intermédio da interpretação»
>
> (*Ulrich Beck*, 1986).

> «Como membros da sociedade moderna somos todos responsáveis pela direcção em que nos desenvolvemos, pelas nossas metas e realizações, pelo seu elevado custo humano. A nossa sociedade jamais poderá controlar os seus vulcânicos "poderes ocultos" enquanto pretendermos que apenas os cientistas perderam o controlo»
>
> (*Marshall Berman*, 1982).

O quadro matizado ao longo do presente capítulo merece a atenção de todos nós, na medida em que, quer queiramos ou não, a indiferença não pode continuar a persistir. Assim sendo, o que gostaríamos de salientar em termos conclusivos é a necessidade urgente de repensarmos o posicionamento até agora prevalente em relação aos riscos mediadores da nossa experiência. Essa reconsideração quanto ao modo de apreender e/ou lidar com os riscos, como é lógico, não caminha no mesmo sentido da via indicada pela ideologia liberal, pelo contrário, distancia-se dela de um modo marcante. Aproximando-nos de *Zygmunt Bauman*, não advogamos somente um *status de jure*, mas também um *status de facto*, e para que este último possa tornar-se uma realidade, a liberdade louvada por esse tipo de discursos revela-se claramente insuficiente, devendo por isso em contiguidade com a mesma ser equacionada a questão da segurança. Restando acrescentar que «transpor o abismo [entre os dois status] é a tarefa da Política com P maiúsculo. Pode-se supor que o abismo em questão emergiu e cresceu precisamente por causa do esvaziamento do espaço público, e particularmente da ágora, aquele lugar intermediário, público/privado, onde a política-vida encontra a Política com P maiúsculo, onde os problemas privados são traduzidos para a linguagem das questões públicas e soluções públicas para os problemas privados são buscadas, negociadas e acordadas» (*Zygmunt Bauman*, 2000: 49).

Deste modo, não descurando, por um lado, a incerteza ou, mais adequadamente, a *Unsicherheit* ubíqua mediadora das nossas vidas e, por outro, como já referimos no primeiro capítulo, que a confusão erigida entre objectividade científica

e certeza de conhecimento é uma das lacunas que perpassa uma miríade de discursos modernos, estamos a favor da necessidade de, no que aos riscos concerne, a relação entre os peritos e os leigos ser revista, caminhando-se em direcção a uma desmonopolização do conhecimento dos peritos e, por conseguinte, para a democratização do processo decisório, significando isto que todos podemos participar na tomada de decisões a respeito dos riscos. A adopção deste posicionamento justifica-se desde logo, porque, como nos recorda *Hermínio Martins*, não obstante não ser correcto postular a superioridade da autoridade dos peritos sobre os julgamentos leigos nem a destes sobre a daqueles, ao tomarmos em consideração, as divisões existentes entre os peritos quanto a critérios meta-científicos, aos métodos adoptados e aos resultados concretos ao nível dos impactos negativos[220], por um lado, e o hiato temporal existente entre a implementação de dispositivos tecnológicos e a divulgação pública das externalidades negativas associados aos mesmos, por outro, teremos necessariamente de concluir que estas situações colocam em causa a confiança até agora depositada «[…] na capacidade tecnocientífica de detectar perigos ambientais da maior gravidade e alertar o público em boa hora» (*Hermínio Martins*, 1997: 107)[221]. Dito de outro modo, a questão complexifica-se e o conceito de perito volve-se problemático quando os saberes se tornam cada vez mais breves, hipotéticos, as verdades de hoje se transmutam no dia seguinte em não-verdades, quando, em suma, os próprios peritos não se entendem quanto a uma determinada concepção de risco[222]. Dito isto, a avaliação dos riscos, até agora uma questão eminentemente científica, deve ser repensada enquanto procedimento político a ser permanentemente negociado entre os peritos e o público «leigo».

Tendo presente que, em determinadas áreas, os riscos reais «são» menores do que os percepcionados[223] – discrepância entre o modo como os peritos e o público

---

[220] Segundo alguns discursos o dilema reside no facto de para cada opinião de um perito, haver um outro perito com uma opinião situada nas antípodas da do primeiro.

[221] Adoptando a linguagem de *Ulrich Beck*, poder-se-á afirmar que os discursos científicos devem volver-se reflexivos no sentido de efectuarem uma autocrítica não só em relação às pretensões iniciais de infalibilidade, mas também quanto aos graus de certeza advogados na actualidade.

[222] Das exegeses desenvolvidas ao longo do presente trabalho, facilmente se conclui que a ciência, apesar de ter desempenhado um importante papel na redução da incerteza, foi muito menos eficaz na gestão da mesma.

[223] Como já referimos, esta discrepância deriva em grande medida de o público valorizar mais as consequências do que as probabilidades associadas a um determinado risco. Por outras palavras, a definição de algo como ameaçador para o bem-estar, depende menos de possíveis resultados calculados antecipadamente, do que de valores ou atitudes influenciados socialmente. No caso concreto dos riscos nucleares é usual o público considerar que os mesmos são muito mais elevados do que os cálculos dos

avaliam os riscos ou, se preferirmos, entre a «racionalidade científica» e a «racionalidade social». Essa situação não pode, no entanto, servir, *a priori*, de justificação para a rejeição liminar da participação do público na avaliação dos riscos. O argumento normalmente utilizado para a recusa, partindo do pressuposto da existência de um problema de falta de informação, defende que, sendo a «avaliação do risco» um processo científico, não é possível considerar esse tipo de opiniões porque as mesmas ao se sustentarem, não em factos (de acordo com os cânones científicos), mas tão-somente em julgamentos, atitudes emocionais, intuições e crenças, i.e., ao socorrerem-se de fontes de conhecimento imprecisas, não-científicas, são irracionais e destituídas de valor[224]. Como é lógico, em princípio, encontramo-nos perante um argumento sólido, porque desde há muito a acção dos indivíduos tem vindo a sofrer um processo de desqualificação em favor do conhecimento pericial, ou seja, o domínio que nós detínhamos sobre determinadas esferas da experiência tem vindo a ser trasladado para os sistemas abstractos: «muitos aspectos da vida quotidiana são esvaziados de aptidões desenvolvidas localmente e invadidos por sistemas de conhecimento especializados» (*Anthony Giddens*, 1995-a: 81; 1990; 1991) ou, num outro discurso, o «mundo da vida encontra-se saturado de especialização – estruturado, formulado, monitorado e reproduzido. É então a técnica produzida e controlada por especialistas que constitui o verdadeiro ambiente da vida individual» (*Zygmunt Bauman*, 1991: 225).

No entanto, a força desse argumento esbate-se grandemente, em primeiro lugar, quando nos deparamos com acidentes catastróficos que demonstram de um modo clarividente a falibilidade das análises dos peritos. Em segundo lugar, a partir do momento em que sabemos que as análises científicas não são neutrais, não se encontrando portanto isentas de pressupostos, valores e julgamentos que influenciam o modo como risco é avaliado, quer dizer, também as análises científicas contêm

---

peritos indiciam. Em suma, os indivíduos tendem a preocupar-se mais com os riscos quando consideram a ameaça potencialmente elevada, o risco é pouco conhecido, não se encontra sob a alçada do seu controlo e se encontram expostos ao mesmo de modo involuntário. Como refere *Ulrich Beck*, tendo presente a diferença abissal existente entre segurança e segurança provável, «uma probabilidade por mínima que seja, é sempre demasiado elevada nas situações onde *um* acidente significa o extermínio» (1986: 36, sublinhado no original; 1988: 219; 1999: 94).

[224] Este debate tem sido uma constante em Portugal nos últimos anos com a questão da co-incineração. Por um lado, alguns cientistas e os políticos argumentam que os riscos são mínimos para as pessoas. Por outro lado, outros estudos científicos contradizem os primeiros e outros políticos e os residentes das zonas habitacionais onde se pretende instalar a mesma, continuam *teimosamente* a rejeitar correr esses riscos, por «mínimos»que sejam.

elementos subjectivos ou, se preferirmos, são influenciadas por um determinado *modo de ver*. Em terceiro lugar, quando nos encontramos face a contextos de incerteza (aquelas situações onde os «riscos objectivos» são desconhecidos e/ou incompreensíveis), o argumento sai igualmente enfraquecido, pois, por um lado, «em questão de perigos ninguém é um perito… e sobretudos não o são os peritos» (*Ulrich Beck*, 1999: 91). Por outro, saber que comportamento adoptar ou que decisão tomar neste tipo de contextos, não é um assunto científico mas político (*Shrader-Frechette*, 1995), sendo por isso admissível e/ou mesmo desejável que a participação no processo decisório inclua outros actores para além dos cientistas. Por outras palavras, os contextos de incerteza exigem a consubstanciação de uma «conjuntura muito mais dialogante entre os peritos e os leigos» (*Hermínio Martins,* 1998), prescrevem não uma hierarquização, mas um confronto dialógico dos saberes.

Portanto, o ponto de vista usual segundo o qual o cálculo do risco é um processo meramente científico deve ser colocado em causa, podendo-se apresentar a favor deste argumento várias ordens de razão, nomeadamente: (i) éticas, porque os resultados dos cálculos não influenciam somente o conhecimento, mas também o bem-estar das pessoas; (ii) ontológicas, visto os riscos não dizerem somente respeito aos estados de saúde e segurança presentes, mas igualmente à qualidade de vida das gerações futuras; (iii) derivando das anteriores, pelo facto de as consequências não serem meramente técnicas, não devem ser restritas à participação dos cientistas e/ou técnicos (*Shrader-Frechette,* 1995). Em suma, pensamos ser correcta a asserção de que o que a muitos ou mesmo a todos pode afectar, não pode ficar sob a alçada das decisões (ir)racionais de uns poucos, visto não ser uma matéria que diga unicamente respeito aos peritos. Sendo por isso a participação dos indivíduos não só necessária, mas também útil[225] e, em consequência, uma aproximação entre as racionalidades científica e social desejável, pois umas sem a outra são de pouca valia – «sem racionalidade social, a racionalidade científica fica *vazia*; sem racionalidade científica, a racionalidade social fica *cega*» (*Ulrich Beck,* 1986: 36, sublinhado no original).

No mesmo sentido caminha o discurso de *Ulrich Beck*, porquanto, embora cônscio de que as situações de risco estreitam a dependência em relação aos especialistas, isso não constitui um impedimento à constatação de que, desde há

[225] Esta utilidade é, desde logo, visível quando verificamos, por exemplo, que os indivíduos nas avaliações que fazem se socorrem de aspectos qualitativos, descurados pelas análises científicas centradas principalmente em dimensões quantitativas

alguns anos a esta parte, se tem vindo a verificar uma autonomia crescente em relação aos sistemas periciais. Essa autonomização, derivando em grande medida das contradições mediadoras desses sistemas[226], tem vindo a resultar num aumento da desconfiança[227] em relação aos mesmos, que ocorre, *pari passu*, com uma diminuição do sentimento de segurança, o que, em última instância, exige que caminhemos no sentido de uma progressiva «desmonopolização da especialização» (*Ulrich Beck*, 1986; 1995). Com o rompimento do monopólio da racionalidade das ciências, damo-nos conta que o tempo em que os especialistas sabiam sempre de um modo exacto o que era bom para todos, é um tempo que não volta mais. Dito de outro modo, «o evidenciar da incerteza científica, pressupõe a libertação da política, do direito e da esfera pública da tutela dos peritos tecnocratas. Deste modo, o reconhecimento público da incerteza abre espaço à democratização» (*Ulrich Beck*, 1999: 96). Quanto a *Anthony Giddens*, o seu posicionamento é peculiar, defensor desde o início dos sistemas periciais enquanto promotores da confiança[228], só posteriormente é que se aproxima um pouco desta perspectiva, por intermédio da introdução do conceito de «confiança activa»; passando, então, a aceitar o facto de os sistemas de periciais se encontrarem abertos à crítica e/ou contestação por parte dos sujeitos e, em consequência, a defender que a reflexividade institucional permite a modificação dos «mecanismos de verdade». Assim sendo, para este autor, apesar de a confiança nos sistemas periciais se manter, já não nos encontramos face a um posicionamento passivo, como anteriormente, mas, em vista de uma observação crítica.

Sintetizando o posicionamento apresentado, podemos concluir que a nossa experiência não tem necessariamente de ser despolitizada e, no que aos «riscos» concerne, ela deve ser cada vez mais politizada, porquanto «sempre que a relevância do discurso entra em jogo, a questão torna-se política por definição, pois é o discurso

---

[226] A análise crítica dos sistemas aumenta à medida que os indivíduos tomam consciência não só de que a sua experiência é perpassada por muitos riscos induzidos pela tecnociência, mas também de que a mesma se revela incapaz de resolver os problemas por ela originados.

[227] Deve-se notar que a confiança desempenha um importante papel no modo como os indivíduos percepcionam os riscos, principalmente aqueles sobre os quais os indivíduos não detêm o controlo, quer dizer, a confiança substitui a certeza, o conhecimento: «a competência especializada promete aos indivíduos os meios e técnicas para escapar da incerteza e ambivalência e assim controlar suas próprias vidas. Ela apresenta a dependência face aos especialistas como uma libertação do indivíduo, a heteronomia como autonomia» (*Zygmunt Bauman*, 1991: 234). Logo, a quebra de confiança ou, o que alguns autores denominam, a «crise de confiança» nas instituições que gerem os riscos, pode conduzir à estigmatização, rejeição de um risco anteriormente aceite sem que as características inerentes ao próprio risco tenham mudado.

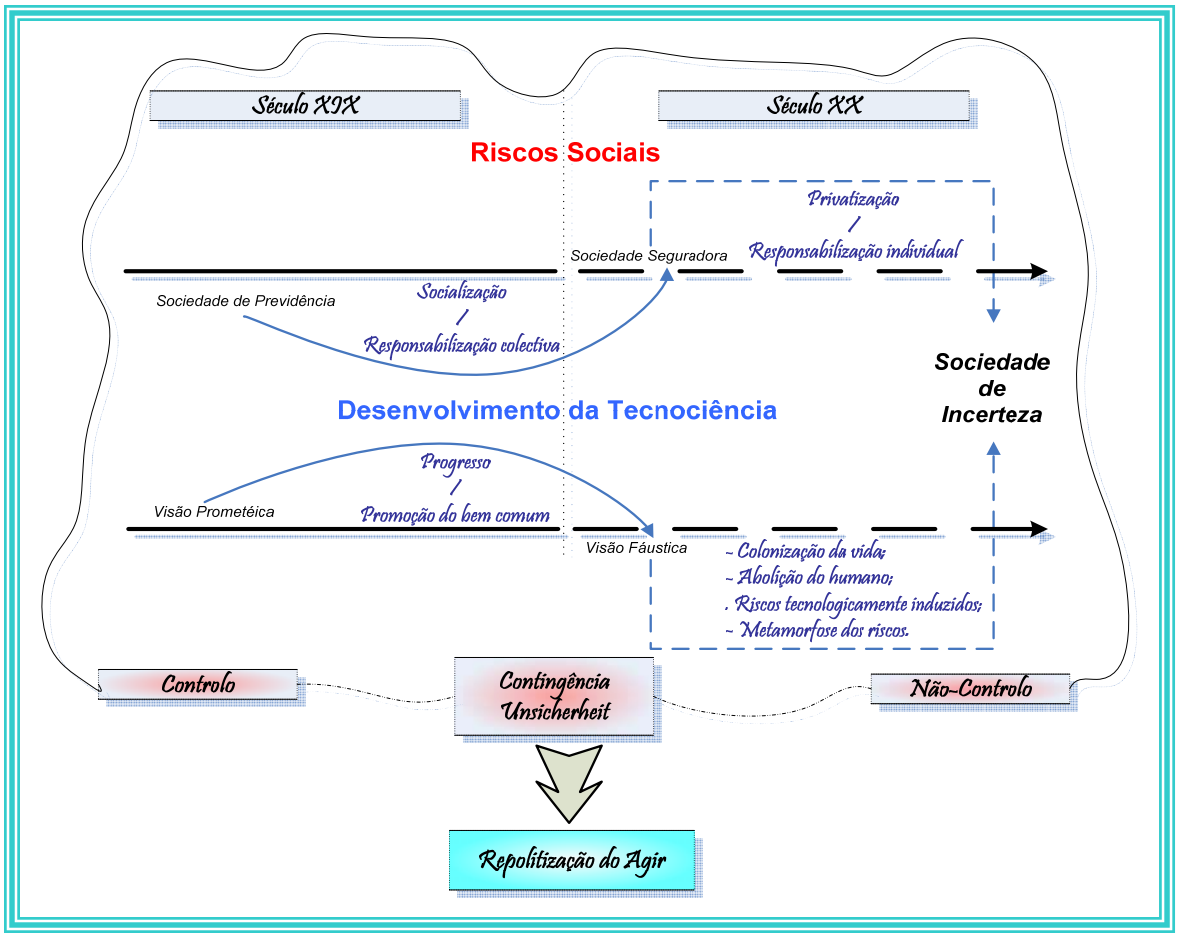
[228] Vide nota introdutória deste capítulo.

que faz do homem um ser político» (*Hannah Arendt*, 1958: 14). E será enquanto ser político que o homem terá possibilidades de construir no presente um amanhã melhor.

Conclusão

Conclusão

Figura n.º 8 – *A «Domesticação» dos Riscos e/ou Incertezas Modernas*



O diagrama supra plasma em nosso entender, sinopticamente, alguns dos pontos essenciais do percurso percorrido ao longo da presente dissertação. No transcurso da mesma foi nossa preocupação prima analisar como as problemáticas da contingência e dos riscos, com especial ênfase para os riscos sociais foram sendo capturadas e, em consequência, trabalhadas, por uma miríade não só de discursos, mas também de práticas paulatinamente implementadas no decorrer da condição moderna que é a nossa. Pensamos ter ficado claro, qual o nosso posicionamento face às questões trabalhadas, um posicionamento que mau grado poder, a espaços, parecer radical, mas que o comprometimento para com o humano estruturador do mesmo, assim o exige.

Deste modo, as exegeses desenvolvidas relativamente à contingência, permitiram perceber como a mesma desde sempre se encontrou (e encontra) estritamente associada às preocupações, inquietações, ansiedades e medos que a insegurança tem vindo a colocar ao humano ao longo dos tempos. Mais precisamente, defendemos que as questões levantadas pela problemática da contingência, só poderão ser adequadamente compreendidas se o eixo estruturador da análise tiver como suporte o binómio *Contingência* / *Segurança*. Pois, só dessa forma é que aquele que observa com um olhar crítico, terá maiores possibilidades de desvelar o mediato, a complexidade não visível na aparência, ou seja, as mediações subterrâneas que lhe são próprias e obrigam a uma determinada acção, qualquer que seja.

Seguindo este argumento é, então, possível, afirmar que a antemodernidade plasmava uma insegurança perene dada a contingência radical característica da mesma, porquanto, não obstante os intentos levados a cabo pelo discurso cristão no sentido de a negar enquanto realidade concreta, constatamos que a experiência se volvia radicalmente contingente pelo facto de, ao se encontrar estritamente condicionada pelo *Quia Voluit*, se transmutar em algo que o humano não tinha qualquer possibilidade de controlar. Com a instituição da condição moderna, o quadro é «substituído» e novas imagens passam a ocupar o lugar anteriormente preenchido por uma que sobredeterminava todas as outras.

O novo quadro passou a exigir outra atitude do humano, um posicionamento activo permeado por uma responsabilização em relação ao seu próprio destino tendo em vista a sua auto-afirmação (*Hans Blumenberg*, 1976), quer dizer, pela primeira vez o homem passou a ser responsabilizado pela constituição do mundo e não somente pela gestão do mesmo (*Bragança de Miranda*, 1997; *Hannah Arendt*, 1958; *Hans Blumenberg*, 1976; *Ulrich Beck et all*, 1990; *Alain Touraine*, 1992; *Peter Wagner*, 1995; *Josetxo Beriain*, 2003). No fundo, ante o desvanecimento dos fundamentos e a dissolução da confiança no mundo daí decorrente, novas respostas tiveram de ser encontradas para responder às questões deixadas em suspenso pelo desvanecimento da estrutura anteriormente montada.

Se à partida se poderia pensar (e foi esse o pensamento predominante) que, com este novo enquadramento, a problemática da contingência teria possibilidades de ser imanentemente resolvida, vir-se-ia ulteriormente a constatar que de facto assim não seria.

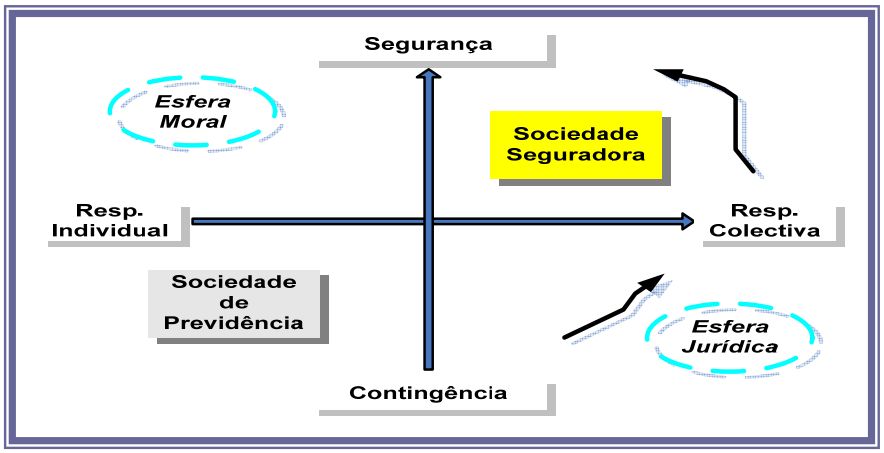
Como procuramos mostrar, a nova situação contingencial (decorrente de o homem «se encontrar sozinho no mundo») foi, dada a confiabilidade no agir, por um lado, e o desejo de minorar a insegurança a ela associada, por outro, encarada como um problema passageiro a ser solucionado programaticamente num espaço temporal relativamente curto. Seria aí que iria residir o erro crasso, pois, como referimos, ao não se darem conta que a incerteza e o indeterminado se encontram inextrincavelmente associados ao agir humano (*Hannah Arendt*, 1958; 1968), não puderam capturar a contingência como condição moderna permanente e inabalável.

Regressando novamente ao diagrama apresentado, nele é possível vislumbrar as duas tendências maiores caracteristicamente modernas por nós campeadas na presente dissertação. No concernente à problemática dos riscos, a despeito de a análise ter abrangido um balizamento temporal muito mais lato, abarcando (i) tanto a perscrutação dos instrumentos utilizados pelos indivíduos tendo em vista a partilha dos riscos, (ii) quanto as estratégias adoptadas pelos poderes públicos com o intuito de resolver os problemas de segurança engendrados por situações de vulnerabilidade a que os indivíduos se encontravam votados. Interessa-nos agora sinalizar principalmente alguns dos traços mediadores dessa problemática num período mais recente.

Neste sentido, tomando em atenção as cogitações conexas com os riscos sociais, a principal conclusão a retirar é a de o período em análise (da centúria de oitocentos à actualidade) revelar a existência de dois movimentos de sentido contrário que, *per si*, matizam não só distintos posicionamentos quanto ao modo como os indivíduos devem enfrentar os riscos sociais a que se encontram quotidianamente sujeitos, mas também, consequência do primeiro, influenciam o modo como o binómio contingência/segurança é trabalhado. Assim sendo, constata-se que, o período decorrente entre, sensivelmente, os meados da centúria de oitocentos e os finais dos anos 70 do século XX, é perpassado por um movimento onde a promoção da segurança dos indivíduos passa pela responsabilização colectiva ante os riscos – socialização dos riscos. Este processo – moroso – exigiu a desconstrução de um quadro que, no âmbito de um registo por nós denominado de «sociedade de previdência», associava de um modo visceral a realização do risco e as consequências conexas com essa mesma realização à acção dos indivíduos. Dito de outro modo, neste registo as situações de pobreza/exclusão, sendo despojadas das

mediações económico-políticas, eram interpretadas em termos morais passando a ser capturadas como o resultado justo das atitudes comportamentais inadequadas dos

Figura n.º 9 – *Da Sociedade de Previdência à Sociedade Seguradora*



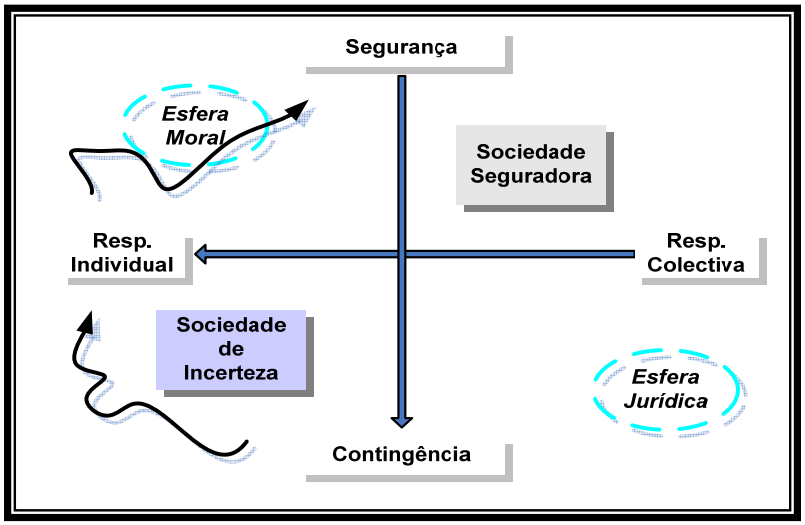
indivíduos. Deste modo, a passagem do registo da «sociedade de previdência» para o da «sociedade seguradora», exigiu uma inversão radical do posicionamento face às incertezas quotidianas dos indivíduos. Se o primeiro, assentava na previdência a par com responsabilização jurídica, onde a obrigatoriedade do seguro emergia como um meio para a desresponsabilização/desmoralização do indivíduo, o segundo, assinalando a valorização da *prevenção*, passou a sustentar toda a sua lógica num «contrato social de solidariedade» onde o assegurar-se – enquanto estratégia de promoção da segurança – passou a ser apreendido como uma responsabilidade, um dever social ao qual todos os indivíduos se encontravam sujeitos.

Portanto, pensamos ter ficado claro que, só a partir do momento em que os seguros se universalizaram (por obrigação legal) é que os mesmos se socializaram, quer dizer, só a partir daí é que «passaram a desempenhar o papel de *transformador moral e social*. O seguro social funciona como uma mão invisível que produz segurança e solidariedade independentemente da intervenção da boa vontade dos homens» (*Pierre Rosanvallon*, 1995: 26). Tendo presente o referido, pode-se, então, concluir que neste movimento a tensão característica da problemática dos riscos sociais, i.e., *a tensão entre a responsabilidade individual e colectiva*, ao pender para a última, acabou por produzir uma «socialização da responsabilidade» por via da esfera jurídica, socialização essa, que

visando libertar o indivíduo da insegurança e medo associados à esfera económica, «[…] talvez tenha sido o empreendimento mais corajoso que a humanidade já levou a cabo, juntamente com a força de vontade que reuniu para levar o mesmo plano até às últimas consequências» (*Zygmunt Bauman*, 2004: 83).

A partir dos finais dos anos 70 da centúria de novecentos, este movimento começou, no entanto, a ser colocado em causa por um outro de sentido inverso. O mesmo, visando encetar a deslocação da gestão dos riscos sociais do Estado para a esfera privada, no mesmo processo em que (i) desenvolve uma crítica da intervenção estatal que até aí vinha sendo desenvolvida tendo em vista, por via de regulações várias, a compensação das disfuncionalidades decorrentes do funcionamento da esfera económica e, por consequência, a manutenção de um nível mínimo de bem-estar socialmente aceitável, passa também (ii) a estruturar todo o seu discurso em torno da importância da acção individual. No quadro de um registo liberal, este movimento acaba, então, por promover uma dupla individualização produtora de «insegurança social», na medida em que a mesma ocorre não só ao nível dos riscos sociais – por via da ênfase colocada na responsabilização individual, mas também, em consequência disso, em relação à protecção face a esses riscos. A «socialização da responsabilidade» característica da sociedade seguradora, ou seja, o «[…] pressuposto de que a segurança de cada cidadão em relação aos golpes de seu destino individual é uma tarefa e responsabilidade de toda a comunidade de cidadãos» (*Zygmunt Bauman*, 2004: 88), ao ser colocada em causa acaba, em última análise por contribuir para a emergência de uma «sociedade de incerteza».

Figura n.º 10 – *Da Sociedade Seguradora à Sociedade de Incerteza*



Sintetizando o referido, poderemos então concluir que este segundo movimento, plasmando a individualização do risco ou, mais adequadamente, do enfrentamento dos mesmos[1] e, por consequência, da emergência da «gestão do risco como técnica do eu prudente» (*Niguel Parton*, 1999), acaba por consubstanciar um sinal clarividente «da retracção das técnicas sociais de gestão dos riscos associadas ao Estado-Providência e a emergência de novas formas de governação características dos Estados liberais-democráticos contemporâneos» (*Mitchell Dean*, 1999: 133, 145) – quando não extintas/privatizadas, as políticas sociais públicas transmutam a sua lógica, passando a advogar-se menos a universalidade de acesso e mais um tratamento e/ou acompanhamento personalizado dos indivíduos – «governo da individualização» (*Michel Foucault*, 1982-a). É neste aspecto que reside o paradoxo fundamental que acaba, em última análise, por colocar em causa da legitimidade da ideologia neoliberal, visto a mesma produzir os riscos mediadores da experiência sem que, em contrapartida, forneça os meios adequados para gestão dos mesmos. Com tudo o que foi enunciado, facilmente se constata que o resultado final deste percurso, só poderá passar por um desvanecimento da confiança em si, nos outros e, como é lógico, nas instituições, visto o processo em curso implicar a perca de «boa parte da segurança fornecida pela civilização moderna e mais ainda da segurança que prometia; pior, praticamente paramos de dar ouvidos a promessas de que a segurança voltará a ser garantida» (*Zygmunt Bauman*, 1999: 24).

Tomando agora em consideração a segunda tendência plasmada no diagrama, poderemos concluir que a mesma sinaliza, no fundo, um dos traços marcantes da modernidade, traço esse, indiciador do modo como a própria contingência foi sendo trabalhada nesse transcurso temporal. Como já referimos, tal como a confiabilidade no agir humano condicionou a correcta percepção da contingência, do carácter fugidio da experiência, também a confiança absoluta na ciência e na técnica contribuíram para a não percepção imediata do negativo que, subterraneamente, foi acompanhando os intentos modernos de ordenação, controlo e tecnicização da experiência tendo em vista o

[1] Independentemente de toda uma panóplia de discursos, uma leitura correcta da experiência só pode conduzir à conclusão de que os «riscos e as contradições continuam a ser socialmente produzidos; são apenas o dever e a necessidade de enfrentá-los que estão a ser individualizados» (*Zygmunt Bauman*, 2000: 43).

progresso, negativo esse, desde logo, presente pelo facto de o projecto orientador dos intentos pressupor desde o inicio a eliminação de toda a alteridade e, com isso, o extermínio de toda a ambivalência mediadora da experiência segundo o discurso baumaniano. Mais ainda, essa confiança impediu, de modo mais problemático, a consciencialização de que o aumento de conhecimento, em vez de diminuir a ignorância, expande o campo da mesma. Constatando-se, então, que na decorrência desse processo, o homem acabou por se transmutar no produtor primo dos perigos que visava eliminar, pois, como já foi referido, as soluções pretéritas acabarem por se transmutar em problemas – «os problemas são criados pela resolução de problemas, novas áreas de caos são geradas pela actividade ordenadora. O progresso consiste antes e sobretudo na obsolescência das soluções de ontem» (*Zygmunt Bauman*, 1991: 22, 227; 2001: 111; *Barry Smart*, 1993; *Ulrich Beck*, 1986; *Hermínio Martins*, 1997; *Bragança de Miranda*, 1998).

Será no âmbito deste quadro que vamos encontrar, por um lado, as visões prometéica e fáustica da técnica sinalizadas no diagrama: a primeira, manifestando confiança na instrumentalidade da técnica, plasma em última instância a concepção moderna da ciência e da técnica enunciada supra; a segunda, por sua vez, sinaliza a negatividade que desde sempre acompanhou o processo e que no decurso da centúria de novecentos viria a ser potencializada por via da colonização em crescendo da vida pelo tecnológico, visível não só, mas também por intermédio do processo em curso em direcção ao pós-humano. Deste modo, chegados ao momento onde a «tirania das possibilidades tecnológicas» é revelada, em que, segundo a expressão de *Paul Virilio* (1993), se tenta «simular a organização do que vive sobre as máquinas inteligentes», a situação complica-se dramaticamente, pois, como nos recorda *Bragança de Miranda*, com os progressos associados à «inteligência maquinal», a «fronteira entre o *bios* e a *techné* está posta em causa, com o que se chega a uma situação limite. A palavra que caracterizava o humano enquanto animal racional (Aristóteles) não pode deixar de sair lesada desta fusão do biológico e do tecnológico» (*Bragança de Miranda*, 2002-b: 42-43).

Por outro lado, o diagrama remete igualmente para uma outra dimensão da tendência por nós trabalhada. Uma dimensão que dá conta de um paradoxo que perpassa

o nosso quotidiano, conexo com o facto de, a despeito das promessas modernas de modernização e progresso tendo em vista a promoção da segurança do humano, a nossa experiência actual plasmar uma «segurança teimosamente fugidia» (*Zygmunt Bauman*, 2000), incertezas significativas, decorrentes em grande medida da perca do controlo sobre os efeitos das tecnologias e, por conseguinte, da incontrolabilidade das consequências perversas da modernidade (*Josetxo Beriain*, 1996: 13). Assim sendo, procurámos mostrar como as promessas modernas de segurança são colocadas em causa de um modo cada vez mais premente na modernidade tardia pelas metamorfoses sofridas pelos riscos induzidos pela tecnociência. Esses novos «perfis de risco», para além de colocarem em causa a própria noção de risco, acabam, em última análise, por produzir uma perigosidade qualitativamente distinta da até agora experienciada, uma perigosidade que, pelas características que lhe são inerentes, ameaça em permanência a vida: (i) invisibilidade/imperceptibilidade por via dos sentidos; (ii) impacto multi-geracional; (iii) incapacidade dos mecanismos seguradores existentes ao nível da compensação das vítimas. Face ao exposto, o que interessa ser realçado em termos conclusivos, é que na actualidade estamos, em suma, devido à ligação estrita entre tecnociência e risco ou, mais precisamente, incerteza, a confrontar-nos com as consequências da nossa acção; querendo com isto significar que nos encontramos perante uma questão política à qual teremos de responder, porquanto, o que transmuta os actuais perigos mediadores da experiência numa questão política, não é o número de mortos ou feridos que, potencialmente, a realização dos mesmos pode produzir, mas, sim, o facto de serem autogerados socialmente (*Ulrich Beck*, 1999).

Os distintos quadros que têm vindo a ser traçados devem ser olhados como se de um modesto contributo se tratasse para a matização da tela maior da condição moderna que é a nossa, uma condição que, mau grado a contingência que a permeia de um modo permanente e inabalável, não implica necessariamente a renúncia e o desespero. Assim sendo, as cogitações desenvolvidas ao longo da presente dissertação devem ser capturadas mormente no sentido de um «hiperactivismo pessimista» foucaultiano. Um hiperactivismo que, tentando ultrapassar o sentimento de impotência que tantas vezes nos assola, mantenha a crença na nobreza e na possibilidade do político enquanto possível via a ser trilhada na resposta aos problemas que as condições concretas da experiência

recorrentemente nos vão colocando. Pois, como já referimos num outro lugar, «temos que ter sempre em atenção as "condições de possibilidade anunciadas na própria ideia de política" [… porquanto] a decisão sobre o que fazer (os problemas só podem ser resolvidos praticamente, no concreto) é uma questão extremamente grave, mas é uma questão política, porque, se não soubermos responder politicamente, corremos o risco de que a violência campeie. Explicitando, temos de definir em cada momento, o que é mais urgente politicamente e responder politicamente ou deixar que alguém responda por nós, i.e., em todo o *estado de acção* a urgência prevalece sobre a *definição*» (*Manuel Menezes*, 2001: 112-113)[2].

Daí a importância de que se revestem algumas das propostas de distintos autores por nós trabalhadas, visto as mesmas poderem constituir-se como linhas guia de um agir que se quer político. No âmbito deste raciocínio enquadram-se, por exemplo, (i) as *possibilidades de resistência* aventadas (ainda que tardiamente) por *Michel Foucault*, possibilidades essas que, reflectindo uma atitude crítica, na sua forma mínima podem traduzir a capacidade de «dizer não», visando dar resposta à questão, mais complexa, de saber *como não ser governado*? Ou, mais rigorosamente, na «arte de não ser governado de um certo modo». Mas também, (ii) o reequacionar da categoria de biopolítica, por *António Negri* e *Michael Hardt*, enquanto poder da vida (biopotência), um poder contido nos corpos e nas mentes e ser trabalhado como possível propulsor para a emancipação e libertação face ao poder sobre a vida (biopoder) característico da experiência actual. Bem como, (iii) as análises encetadas por *Zygmunt Bauman*, onde, a despeito do diagnóstico pessimista, emergem novas possibilidades para a acção humana, visto a situação actual não se constituir como impeditiva[3] de que experiências alternativas sejam pensadas e construídas com o fito de defender a dignidade humana. Ou ainda, (iv) o desmascarar da negatividade mediadora da tecnociência moderna por *Paul Virilio*, como via possível para a emergência de um posicionamento crítico que, tendo sempre presente os possíveis reveses associados a cada opção tecnológica que se tome, se consubstancie como facilitador da transfiguração dessa mesma negatividade. Por último, mas não menos importante, as referências de *Ulrich Beck* à «subpolítica», apreendida como política

[2] Relativamente a estas questões, cf. *Bragança de Miranda* (1994-a).

[3] Como nos recorda *Hannah Arendt*: «o facto de podermos mudar as circunstâncias nas quais vivemos deve-se ao facto de sermos relativamente livres em relação a elas» (1968: 260).

directa a partir de baixo, uma acção política que plasma as possibilidades que se abrem à participação de «[…] novos actores transnacionais que agem à margem do sistema político desafiando as organizações políticas e os grupos de interesse estabelecidos» (1999: 58-59).

Gostaríamos de terminar com uma asserção de *Hannah Arendt* que, em nosso entender, plasma mediatamente o espírito que orientou a redacção desta dissertação: o conteúdo real da vida política encontra-se «[n]a alegria e [n]a satisfação que nascem do facto de estarmos em companhia dos nossos semelhantes, de agir em conjunto e de aparecermos em público, de nos inserirmos no mundo pela palavra e pela acção, e assim adquirirmos e sustentarmos a nossa identidade pessoal e começarmos qualquer coisa inteiramente nova» (1968: 273).

Bibliografia

Bibliografia

AAVV (1859). *Dictionnaire Universel Théorique et Pratique du Commerce et de la Navigation*, Vol I. Paris, Guillaumin.

ABOUT, Edmond (1865). *L'Assurance*. Paris, L. Hachette, 158 pp.

ADORNO, Theodor Wiesengrund; HORKHEIMER, Max (1947). *Dialéctica do Esclarecimento. Fragmentos Filosóficos* (or. *Dialektik der Aufklärung Philosophische Fragmente*). Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor (1985), 254 pp.

ADORNO, Theodor W. (1991). Culture Industry Reconsidered. In *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture*. Londres, Routledge, pág. 85-92.

AMARO, Rogério Roque et all (2003). *A Luta Contra a Pobreza e a Exclusão Social em Portugal. Experiências do Programa Nacional de Luta Contra a Pobreza*. Genebra, *Bureau* Internacional do Trabalho, Programa Estratégias e Técnicas contra a Exclusão Social e a Pobreza, 227 pp.

ARBUTHNOT, John (1710). An Argument for Divine Providence, Taken From The Constant Regularity Observed in the Births of Both Sexes. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*, 27, pág. 186-190.
In URL: http://www.taieb.net/fiches/arbuthnot.htm.

ARENAL, Concépcion (1897-a). *El Pauperismo*. Vol. I. Vigo, Ir Indo (2002), 323 pp.

ARENAL, Concépcion (1897-b). *El Pauperismo*. Vol. II. Vigo, Ir Indo (2002), 311 pp.

ARENDT, Hannah (1950). A Religião e os Intelectuais. In Hannah Arendt (2001). *Compreensão e Política e Outros Ensaios – 1930-1954*. Lisboa, Relógio D` Água, pág. 141-45.

ARENDT, Hannah (1953). Religião e Política. In Hannah Arendt (2001). *Compreensão e Política e Outros Ensaios – 1930-1954*. Lisboa, Relógio D` Água, pág. 258-287.

ARENDT, Hannah (1958). *A Condição Humana* (or. *The Human Condition*). Lisboa, Relógio D`Água (2001), 407 pp.

ARENDT, Hannah (1959). A Humanidade em Tempos Sombrios: Pensamentos Sobre Lessing. In *Homens em Tempos Sombrios* (or. *Men in Dark Times*). Lisboa, Relógio D'Água (1991), pág. 7-43.

ARENDT, Hannah (1963). A Questão Social. In *Sobre a Revolução* (or. *On Revolution*). Lisboa, Relógio D'Água (2001), pág. 71-139.

ARENDT, Hannah (1968). *Entre o Passado e o Futuro* (or. *Between Past and Future*). Lisboa, Relógio D'Água (2006), 307 pp.

ARENDT, Hannah (1978). *A Vida do Espírito: Querer* (or. *The Life of the Mind*), Vol. II. Lisboa, Instituto Piaget (2000), 274 pp.

ARISAWA, Hiromi (1957). La Loi des Grands Nombres et le Calcul des Probabilités dans la Première Édition de L'Ordre Divin. In SÜSSMILCH, Johann Peter (1979). *L'ordre Divin aux Origines de la Démographie, Vol. I. Etudes Critiques, Biographie, Correspondance, Bibliographie*. Trad. originale avec des études et commentaires rassemblés par Jacqueline Hecht. Paris, Institut National d'Etudes Démographiques, pág. 23-31.

ARMITAGE, John (2001). Introduction. In ARMITAGE, John (ed.) (2001). *Virilio Live: Selected Interviews*. London, Sage Publications, pág. 1-11.

ARNAULD, Antoine; NICOLE, Pierre (1662). *La Logique ou l`art de Penser*. Paris, Éditions Gallimard (1992), 404 pp.

ARRIGHI, Giovanni (2003). Lineages of Empire. In BALAKRISHNAN, Gopal (ed) (2003). *Debating Empire*. London, Verso, pág. 29-42.

AUCOC, Léon (1886). *Des Limites de L'intervention de l'Etat dans la Question Ouvrière*. Paris, Alphonse Picard, 16 pp.

AZUNI, Domenico Alberte (1805). *Droit Maritime de L'Europe*. Vol I. Paris, Ant. Aug. Renouard, 510 pp.

AZUNI, Domenico Alberte (1810). *Origine et Progrès du Droit et de la Législation Maritime, Avec des Observations sur le Consulat de la Mer*. Paris, Fantin, 289 pp.

BACON, Francis (1620). *Novum Organum ou Verdadeiras Indicações Acerca da Interpretação da Natureza*.
In URL: http://www.uol.com.br/cultvox/livros_gratis/novum_organum.pdf

BAMBERGER, Ludwig (1900). Socialisme D'État. In Léon Say (dir.) (1900). *Nouveau Dictionnaire d'Économie Politique*. Vol. II. Paris : Guillaumin, pág. 867-882.

BARKER, Frank; EVANS, Robin (2001). *The probability of Mr Bayes: A constructive re-evaluation of Mr Bayes' essay and of the opinions concerning it expressed by various authorities.* Melbourne, University of Melbourne, 256 pp.
In URL: http://www.ee.mu.oz.au/research/reports/Bayes/

BAUDIN, Pierre Charles Louis (1803). *Opinion de P. C. L. Baudin (des Ardennes) sur le Projet de Rétablissement de la Loterie*. Paris, Petit, an XI, 18 pp.

BAUMAN, Zygmunt (1991). *Modernidade e Ambivalência* (or. *Modernity and Ambivalence*). Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor (1999), 334 pp.

BAUMAN, Zygmunt (1997). *O Mal-Estar da Pós-Modernidade* (or. *Postmodernity and its Discontents*). Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor (1998), 272 pp.

BAUMAN, Zygmunt (1998). *Globalização: As Consequências Humanas* (or. *Globalization: The Human Consequences*). Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor (1999), 141 pp.

BAUMAN, Zygmunt (1999). *Em Busca da Política* (or. *In Search of Politics*). Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor (2000), 213 pp.

BAUMAN, Zygmunt (2000). *Modernidade Líquida* (or. *Liquid Modernity*). Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor (2001), 258 pp.

BAUMAN, Zygmunt; TESTER, Keith (2001). *La Ambivalência de la Modernidad y Otras Conversaciones* (or. *Conversations with Zygmunt Bauman*). Barcelona, Ediciones Paidós (2002), 219 pp.

BAUMAN, Zygmunt (2004). *Europa. Uma Aventura Inacabada* (or. *Europe. An Unfinished Adventure*). Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor (2006), 150 pp.

BEAUREPAIRE, Charles de Robillard de (1888). *Note sur le* "*Guidon des Marchands qui Mettent à la Mer*". Rouen, Espérance Cagniard, 14 pp.

BECK, Ulrich (1986). *La Sociedad del Riesgo: Hacia una Nueva Modernidad*, (or. *Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne*), Barcelona, Ediciones Paidós (1998), 304 pp.

BECK, Ulrich (1988). *Políticas Ecológicas en la Edad del Riesgo. Antídotos. La Irresponsabilidad Organizada* (or. *Gegengifte. Die Organisierte Unverantwortlichkeit*). Barcelona, El Roure (1998), 365 pp.

BECK, Ulrich; BECK-GERNSHEIM, Elisabeth (1990). *El Normal Caos del Amor* (or. *Das Ganz Normale Chaos der Liebe*). Barcelona, El Roure (1998), 376 pp.

BECK, Ulrich (1994). *Teoría de la Sociedad del Riesgo*. In GIDDENS, Anthony; BAUMAN, Zygmunt; BECK, Ulrich (1996). *Las Consecuencias Perversas de la Modernidad*. Barcelona, Anthropos, pág. 201-222.

BECK, Ulrich (1995). A Reinvenção da Política: Rumo a Uma Teoria da Modernização Reflexiva. In BECK, Ulrich et all (1995). *Modernização Reflexiva. Política, Tradição e Estética na Ordem Social Moderna* (or. *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*). São Paulo, Editora UNESP (1997), pág. 11-71.

BECK, Ulrich (1997). Le Concept de Societe du Risque. In *Risques*, n.º 32. Paris, SCEPRA, pág. 81-94.

BECK, Ulrich (1999). *La Sociedad del Riesgo Global* (or. *World Risk Society*). Madrid, Siglo XXI (2002), 290 pp.

BELLOM, Maurice (1901). Accidents du Travail. In Yves Guyot (dir.) (1901). *Dictionnaire du Commerce de L'Industrie et de la Banque*, Vol. I. Paris, Guillaumin, pág. 22-29.

BERIAIN, Josetxo (1996). El Doble Sentido de las Consecuencias Perversas de la Modernidad. In GIDDENS, Anthony; BAUMAN, Zygmunt; BECK, Ulrich (1996). *Las Consecuencias Perversas de la Modernidad*. Barcelona, Anthropos, pág. 7-29.

BERIAIN, Josetxo (2003). La Construcción Social de la Dis-continuidad Histórica. In *Lecciones Magistrales*, Universidad Pública de Navarra, 24 pp. In URL: http://www.unavarra.es/puresoc/es/c_lecciones.htm

BERMAN, Marshall (1982). *Tudo o que é Sólido se Dissolve no Ar* (or. *All that is Solid Melts into Air*). Lisboa, Edições 70 (1989), 378 pp.

BERNARDI, Bernardo (1974). Introdução aos Estudos Etno-Antropológicos. (or. *Uomo Cultura Società – Introduzione agli studi etno-antropologici*). Lisboa, Edições 70 (1978), 450 pp.

BERNOULLI, James (1713). *Ars Conjectandi*. Translation by Bing Sung, Dept. of Statistics, Harvard University.
In URL: http://cerebro.xu.edu/math/Sources/JakobBernoulli/ars_sung/

BERNSTEIN, Peter L. (1996). *Desafio aos Deuses. A Fascinante História do Risco* (or. *Against the Gods*. *The Remarkable Story of Risk*). Rio de Janeiro, Editora Campus (1997), 389 pp.

BIBLIA SAGRADA (1978). 8.ª Edição, Lisboa, Difusora Bíblica/Missionários Capuchinhos, 1692 pp.

BLANC, Elie (1897). *Études Sociales*. Lyon, Emmanuel Vitte, 475 pp.

BLUMENBERG, Hans (1976). *The Legitimacy of the Modern Age* (or. *Die Legitimität der Neuzeit*). Baskerville, MIT Press (1999), 677 pp.

BLUMENBERG, Hans (1981). *La Legibilidad del Mundo* (or. *Die Lesbarkeit der Welt*). Barcelona, Paidós (2000), 413 pp.

BÖHM-BAWERK, Eugen von (1884). *Capital and Interest: A Critical History of Economical Theory*. London, Macmillan & Co. (1890).

BONAPARTE, Louis-Napoléon (1848). *Extinction du Paupérisme, ou Projet D'Organisation Agricole pour L'Amélioration du Sort des Travailleurs*. Paris, Bonaventure et Ducessois, 28 pp.

BONAR, James (1931). Süssmilch, Derham et Malthus. In SÜSSMILCH, Johann Peter (1979). *L'ordre Divin aux Origines de la Démographie, Vol. I. Etudes Critiques, Biographie, Correspondance, Bibliographie*. Trad. originale avec des études et commentaires rassemblés par Jacqueline Hecht. Paris, Institut National d'Etudes Démographiques, pág. 3-12.

BOOTH, Charles (1889). *Labour and Life of the People*. Vol. I. London, Williams and Norgate, 598 pp.

BORGES, José Ferreira (1833). *Diccionario Jurídico-Commercial*. Porto, Typographia de Sebastião José Pereira (1856), 423 pp.

BORGETTO, Michel; LAFORE, Robert (2001). L'État-providence, le Droit Social et la Responsabilité. In *Lien Social et Politiques-RIAC*, n.º 46, Montréal, DSP/Université de Montréal, pág. 31-42.

BOUCHER, Pierre B. (1803). *Institution au Droit Maritime: Ouvrage Complet sur la Législation Maritime*. Paris, Levrault Schoell, 809 pp.

BOUCHER, Pierre B. (1808). *Consulat de la Mer ou Pandectes du Droit Commercial et Maritime*, 2 Vol. Paris, Arthus-Bertrand.

BOUTROUX, Émile (1874). *De la Contingence des Lois de la Nature*. Paris, Presses Universitaires de France (1905), 170 pp.

BOUTROUX, Émile (1895). De L'idée de Loi Naturelle dans la Science et la Philosophie Contemporaines. Paris, Lecène, 143 pp.

BOWMAN, Curtis (1996). Odysseus and the Siren Call of Reason: The Frankfurt School Critique of Enlightenment. In *Theorizing in Particular: Approaches to Cultural Interpretation*. *Other Voices*, Vol. 1, n.º 1 (1997), University of Pennsylvania.

BRICMONT, Jean (1995). Science of Chaos or Chaos of Science? In *Physicalia Magazine*, Vol. 17, n-º 3-4. Gent, Belgian Physical Society, pág. 159-208.

BRICMONT, Jean (2001). Science et Religion: L'irréductible Antagonisme. In DUBESSY, Jean; LECOINTRE, Guillaume (coor.) (2001). *Intrusions Spiritualistes et Impostures Intellectuelles en Sciences*. Paris, Éditions Syllepse, pág. 121-138.

BRISELAINNE, Henri Ameline de la (1866). *Des Institutions Ouvrières au Dix-neuvième Siècle*. Paris, Victor Goupy, 295 pp.

BRODMAN, James William (1998). *Charity and Welfare: Hospitals and the Poor in Medieval Catalonia*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 229 pp.

BRONNER, Stephen Eric (1994). *Da Teoria Crítica e Seus Teóricos* (or. *Of Critical Theory and this Theorists*). São Paulo, Papirus Editora (1997), 432 pp.

BURROUGHS, William S. (1975). Los Límites del Control. In John Calder (ed.) (1985). *The Adding Machine: Selected Essays*.
In URL: http://www.sindominio.net/laboratorio/documentos/fulkro/burrough.htm

CANSINO, Cesar (2001). Sistemas y Complejidad. Pensar con y Contra Luhmann. In *Metapolítica*, Vol. 5, n.º 20. México, CEPC, pág. 146-151.

ČAPEK, Milič (2003). Time. In *The Dictionary of the History of Ideas*, Vol. 4. Charlottesville, Electronic Text Center, University of Virginia Library, pág. 389-398.

CASTELLS, Manuel (2000). Materials for an Exploratory Theory of the Network Society. In *British Journal of Sociology*, Vol. 51, n.º 1. London, Routledge, pág. 5-24.

CASTEL, Robert (1978). *A Ordem Psiquiátrica: A Idade de Ouro do Alienismo* (or. *L'ordre Phychiatrique: L'âge d'or d'alienisme*). Rio de Janeiro, Edições Graal (1991), 329 pp.

CASTEL, Robert (1991). From Drangerousness to Risk. In BURCHELL, Graham; GORDON, Colin et all (ed.) (1991). *The Foucault Effect, Studies in Governmentality*. Chicago, University of Chicago Press, pág. 281-298.

CASTEL, Robert (1995). *As Metamorfoses da Questão Social: uma Crónica do Salário* (or. *Les Métamorphoses de la Question Sóciale*). Petrópolis, Editora Vozes (1998), 611pp.

CASTEL, Robert (1995-b). Les Pièges de L'Exclusion. In *Lien Social et Politiques-RIAC*, n.º 35, Montréal, DSP/Université de Montréal, pág. 13-21.

CASTEL, Robert (2000). The Roads to Disaffiliation: Insecure Work and Vulnerable Relationships. In *International Journal of Urban and Regional Research*. Vol. 24, n.º 3. Oxford, Blackwell Publishing, pág. 519-535.

CASTRO, Josefina Granja (2001). El Pensar Sitémico. Lógicas de Razonamiento y Horizonte de Inteligibilidad en Niklas Luhmann. In *Metapolítica*, Vol. 5, n.º 20. México, CEPC, pág. 90-115.

CECCARELLI, Giovanni (2001). Risk Business: Theological and Canonical Thought on Insurance from the Thirteenth to the Seventeenth Century. In *Journal of Medieval and Early Modern Studies, Vol. 31, n.º 3*. Durham, Duke University Press, pág. 607-658.

CÈRE, Paul (1872). *Les Populations Dangereuses et les Misères Sociales*. Paris, E. Dentu, 378 pp.

CHAMBOM, Adrienne S.; IRVING, Allan; EPSTEIN, Laura (1999). *Reading Foucault For Social Work*. New York, Columbia University Press, 292 pp.

CHAMBORANT, C. G. de (1842). *Du Paupérisme. Ce qu'il Était dans l'Antiquité, ce qu'il Est de Nos Jours*. Paris, Guillaumin, 496 pp.

CHERBULIEZ, Antoine-Élysée (1852). Paupérisme. In Charles Coquelin; Gilbert-Urbain Guillaumin (dir.) (1852). *Dictionnaire de L'Économie Politique*, Vol. 2. Paris, Guillaumin, pág. 333-339.

CHEVALLIER, Émile (1889). *De L'assistance dans les Campagnes: Indigence, Prévoyance, Assistance.* Paris, Arthur Rousseau, 436 pp.

CHEVALLIER, Émile (1895). *La Loi des Pauvres et la Société Anglaise: Organisation de L'assistance Publique en Angleterre*. Paris, Arthur Rousseau, 412 pp.

CHEVALLIER, Émile (1900). Paupérisme. In Léon Say (dir.) (1900). *Nouveau Dictionnaire d'Économie Politique*. Vol. II. Paris : Guillaumin, pág. 449-455.

CHEVALLIER, Émile (1900-b). Assistance. In Léon Say (dir.) (1900). *Nouveau Dictionnaire d'Économie Politique*. Vol. I. Paris : Guillaumin, pág. 69-83.

CHEYSSON, Émile; BRELAY, Ernest (1888). L'Assurance des Ouvriers Contre les Accidents. In *Bulletin de la Société D'Économie Politique*. Paris, Guillaumin, pág. 35-54.

CHEYSSON, Émile (1895). Le Congrès International de Accidents a Milan et la Garantie Obligatoire da L'Indemnité. In *Revue Politique et Parlementaire*. Questions Politiques, Sociales et Législatives, Vol. 3, n.º 7. Paris, Armand Colin, pág. 248-264.

CIOFFARI, Vincenzo (2003). Fortune, Fate, and Chance. In *The Dictionary of the History of Ideas*, Vol. 2. Charlottesville, Electronic Text Center, University of Virginia Library, pág. 226-236.

CLEIRAC, Estienne (1647). *Us et Coutumes de la Mer: Divisées en Trois Parties*. Bourdeaux, G. Millanges, 680 pp.

CLEIRAC, Estienne (1671). *Les Us et Coutumes de la Mer*, Vol II. Rouen, E. Viret, pág. 179-314.

CODE DE L'HÔPITAL-GÉNÉRAL DE PARIS (1786). *Recueil des Principaux Édits, Arrêts, Déclarations & Règlements qui le Concernent*. Paris, Imprimerie de la Veuve Thiboust, 642 pp.

COLFAVRU, Jean-Claude (1863). *Le Droit Commercial Comparé de la France et de l'Angleterre Suivant l'ordre du Code de Commerce Français*. Paris, Cosse, Marchal, 637 pp.

COMISSÃO EUROPEIA (2003). *A Situação Social na União Europeia 2003 – Síntese*. Luxemburgo, Serviço das Publicações das Comunidades Europeias, 40 pp.

COMMISSION of the EUROPEAN COMMUNITIES (2004). *Communication from the Commission to the Council. Draft Joint Employment Report 2003/2004*. Bruxelas, 115 pp.

CONSELHO DA UNIÃO EUROPEIA (2000). *Luta Contra a Pobreza e Exclusão Social*.
In URL: http://europa.eu.int/comm/employment_social/soc-prot/soc-incl/approb_pt.pdf

CONSELHO DA UNIÃO EUROPEIA (2001). *Relatório Conjunto Sobre a Inclusão Social. Parte I – A União Europeia*. Bruxelas, 90 pp.

CONSTITUTION DE LA RÉPUBLIQUE FRANÇAISE (1848). Paris, Glemarec.

COROMINAS, Joan (1980). *Breve Diccionario de la Lengua Castellana*. Madrid, Gredos (3.ª Ed.).

CORREDOIRA, Martín López (2001). Determinismo en la Física Clásica: Laplace vs. Popper o Prigogine. In *El Basilisco*, n.º 29. Oviedo, Fundacion Gustavo Bueno, pág. 29-42.

COSTE, Adolphe (1882). *Hygiène Sociale Contre le Paupérisme: le Paupérisme, L'épargne, L'association, le Crédit, L'organisation du Travail, L'impôt, L'enseignement*. Paris, Germer Baillière, 532 pp.

COSTE, Adolphe (1892). *Alcoolisme ou Épargne. Le Dilemme Social*. Paris, Félix Alcan, 192 pp.

COULTER, Gary (1999). *The Church and Usury: Error, Change or Development?* In URL: http://www.geocities.com/frcoulter/usury/

COURCY, Alfred Potier de (1888). Les Accidents du Travail. In COURCY, Alfred Potier de (1888). *Questions de Droit Maritime*, Vol. IV. Paris, L. Warnier, pág. 89-182.

CRUZ, Maria Teresa (1988). Arte, Mito e Modernidade. Sobre a Metaforologia de Hans Blumenberg. In. *Moderno e Pós-Moderno – Revista de Comunicação e Linguagens*, nº 6/7. Lisboa, UNL/FCSH, CECL, pág. 173-190.

DASTON, Lorraine (1988). *Classical Probability in the Enlightenment*. New Jersey, Princeton University Press (1995), 423 pp.

DAVID, Florence Nightingale (1962). *Games, Gods and Gambling. A History of Probability and Statistical Ideas*. New York, Dover Publications (1998), 275 pp.

DEAN, Mitchell (1999). Risk, Calculable and Incalculable. In LUPTON, Deborah (ed.) (1999). *Risk and Sociocultural Theory: New Directions and Perspectives*. Cambridge, Cambridge University Press, pág. 131-159.

DEFERT, Daniel (1991). 'Popular Life' and Insurance Technology. In Graham Burchell, Colin Gordon & Peter Miller (ed.) (1991). *The Foucault Effect, Studies in Governmentality*. Chicago: University of Chicago Press, pág. 211-233.

DELEUZE, Gilles (1987). Qu'est-ce qu'un Acte de Création?
In URL: http://multitudes.samizdat.net/article.php3?id_article=1559

DELEUZE, Gilles (1990). *Conversações* (or. *Pourparlers*). Lisboa, Fim de Século (2003), 246 pp.

DELEUZE, Gilles (1998). *Foucault*. Lisboa, Edições Vega, 179 pp.

DENNIS Ian; GUIO, Anne-Catherine (2003). Poverty and Social Exclusion in EU After Laeken – part 1. In *Statistics in Focus*, Theme 3 – 8/2003. Luxemburgo, Office for the Official Publications of the European Communities, 8 pp.

DENZINGER, Enrique (1963). *El Magisterio de la Iglesia. Manual de Los Símbolos, Definiciones y Declaraciones de la Iglesia en Materia de Fe y Costumbres*. Barcelona, Editorial Herder.

DIDEROT, Denis (1751). Arithmétique Politique. In Diderot, Denis; Alembert, D'. (Ed.) (1751). *Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, Vol. I. Paris, Briasson, David l'aîné , Le Breton, Durand, pág. 678-680.

DONZELOT, Jacques (1977). *A Polícia das Famílias* (or. *La Police des Familles*). Rio de Janeiro, Graal (1986), 209 pp.

DORATO, Mauro (2002). Determinism, Chance and Freedom. In BISHOP, Robert et all (ed.) (2002). *Between Chance and Choice*. *Interdisciplinary Perspectives on Determinism*. Thorverton, Imprint Academic, pág. 339-370.

DREXLER, K. Eric (1986). Engines of Destruction. In DREXLER, K. Eric (1986). *Engines of Creation: The Coming Era of Nanotechnology*. New York, Anchor Books (1987), pág 171-190.

DUBY, Georges (1995). *Ano 1000 Ano 2000. No Rasto dos Nossos Medos*. Lisboa, Ed. Teorema (1997), 143 pp.

DUCPETIAUX, Édouard (1843). *De la Condition Physique et Morale des Jeunes Ouvriers et des Moyens de L'améliorer*, Vol. I. Bruxelles, Méline et Cans, 444 pp.

DUFOURMANTELLE, Maurice (1922). La Législation Sociale en France. Les Idées de son Évolution Durant les 50 Derniers Années. In *Les Transformations du Droit dans les Principaux Pays Depuis Cinquante Ans*, 1869-1919 (1922). Paris, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, pág. 13-29.

DUPIN, Charles (1837). *La Caisse D'épargne et les Ouvriers: Leçon Donnée au Conservatoire Royal des Arts et Manufactures, le 22 mars 1837*. Paris, Firmin Didot Frères, 40 pp.

DUPIN, Charles (1842). *Progrès Moraux de la Population Parisienne Depuis L'établissement de sa Caisse D'épargne*. Paris, Firmin Didot Frères, 80 pp.

ERICSON, Richard V.; HAGGERTY, Kevin D. (2000). The Surveillant Assemblage. In *British Journal of Sociology*, Vol. 51, n.º 4. London, Routledge, pág. 605-622.

ESHLEMAN, Andrew (2002). Moral Responsibility. In ZALTA, Edward N. (ed.) (2002). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
In URL: http://plato.stanford.edu/archives/sum2002/entries/moral-responsibility/

ESTEVES, João Pissarra (1993). Poder e Subjectividade. In *Michel Foucault – Uma Analítica da Experiência*. *Revista de Comunicação e Linguagens*, n.º 19. Lisboa, UNL – CECL, pág. 151-169.

ESTEVES, João Pissarra (1995). Questões Políticas Acerca da Teoria Crítica – A Industria da Cultura. In *Textos de Cultura e Comunicação*, n.º 33, São Salvador-Bahia, UFBa/FC.

ESTEVES, João Pissarra (1998). Cultura e Industrialização. Racionalidade e Instrumentalismo. In Antelo, Raul et all (org.), *Declínio da Arte, Ascensão da Cultura*. Florianópolis, Letras Contemporânea.

ESTEVES, João Pissarra (1998-b). *A Ética da Comunicação e os Média Modernos. Legitimidade e Poder nas Sociedades complexas*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 497 pp.

ESTEVES, João Pissarra (1999). Apresentação. In LUHMANN, Niklas (1999). *A Improbabilidade da Comunicação*. Lisboa, Vega 2.ª ed., pág. 5-36.

EUROPEAN COMMUNITIES (2002). *European Social Statistics. Income, Poverty and Social Exclusion: 2nd Report*. Luxemburgo, Office for the Official Publications of the European Communities, 171 pp.

EUROPEAN COMMUNITIES (2003). *European Social Statistics. Labour Force Survey: Results 2002*. Luxemburgo, Office for the Official Publications of the European Communities, 227 pp.

EUROSTAT (2003). Poverty and Social Exclusion. In *Eurostat News Release*, 43/2003 – 7 de Abril. In URL: http://europa.eu.int/comm/eurostat.

EUROSTAT (2004). Euro-zone Unemployment. In *Eurostat News Release*, 15/2004 – 3 de Fevereiro. In URL: http://europa.eu.int/comm/eurostat.

EWALD, François (1986). *L'Etat Providence*. Paris, Bernard Grasset, 608 pp.

EWALD, François (1991). Insurance and Risk. In Graham Burchell, Colin Gordon & Peter Miller (ed.) (1991). *The Foucault Effect, Studies in Governmentality*. Chicago, University of Chicago Press, pág. 197-210.

EWALD, Francois (1993). *Foucault. A Norma e o Direito* (or. *Foucault La Norme et le Droit*). Lisboa, Vega, 227 pp.

FAURE, Félix (1882). Proposition de Loi Tendant à Établir et à Régulariser la Responsabilité en Matière D'Accidents de Fabrique ou de Toute Exploitation Industrielle Agricole ou Commerciale. In GAMBETTA, Léon (1884). *Discours et Plaidoyers Politiques de M. Gambetta*, Vol. 11. Paris, Georges Chamerat, pág. 450-472.

FERNANDES, Evaristo (1985). Ideologia. In *Enciclopédia Verbo da Sociedade e do Estado*, Vol. 3. Lisboa, Editorial Verbo, pág. 364-69.

FERREIRA, Maria João; TAVARE, Isabel; TURKMAN, Maria Antónia (2002). *Notas Sobre a História da Estatística. Dossiers Didácticos VI*. In URL: http://alea-estp.ine.pt/html/statofic/html/dossier/html/dossier.html

FERRERES, José María Rubio (1998). Resurgimiento religioso *versus* secularización? In *Gazeta de Antropología*, n.º 14.Granada, Universidad de Granada.

FEYDEAU, Ernest (1871). *Le Rétablissement des Jeux Publics en France*. Paris, Noblet, 109 pp.

FONTANA, Alessandro; BERTANI, Mauro (1999). Situação do Curso. In *Michel Foucault*, (1976-b). *Em Defesa da Sociedade*. *Curso no Collège de France (1975-1976)*, (or. *Il Faut Défendre La Société*), São Paulo, Martins Fontes (1999), pág. 329-351.

FORRESTER, Viviane (1996). *O Horror Económico* (or. *L´Horreur Économique*). Lisboa, Terramar, 179 pp.

FOUCAULT, Michel (1967). De Outros Espaços. In *Diacritics*, n.º 16 (1986), pág. 22-27. In URL: http://www.virose.pt/vector/periferia/foucault_pt2.html

FOUCAULT, Michel (1971). *A Ordem do Discurso*. Aula Inaugural no Collège de France, Pronunciada em 2 de Dezembro de 1970. Lisboa, Relógio D` Água (1997), 58 pp.

FOUCAULT, Michel (1972-a). Social Work, Social Control, and Normalization: Roundtable with Michel Foucault. In *Adrienne S. Chambon et all* (1999). *Reading Foucault For Social Work*. New York, Columbia University Press, pág. 83-97.

FOUCAULT, Michel (1972-b). *História da Loucura* (or. *Histoire de la Folie à L'Âge Classique*). São Paulo, Editora Perspectiva (2002), 551 pp.

FOUCAULT, Michel (1973-a). Sobre o Internamento Penitenciário. In OLIVEIRA, Manuel Barros de (org.) (2003). *Estratégia, Poder-Saber, Ditos e Escritos*, Vol. IV. São Paulo, Forense Universitária, pág. 69-80.

FOUCAULT, Michel (1973-b). Truth and Juridical Forms. In RABINOW, Paul (Ed.) (2000). *Power. Essential Works of Foucault 1954-1984*. Vol. III. New York, New Press, pág. 1-89.

FOUCAULT, Michel (1975-a). *Vigiar e Punir*. *Nascimento da Prisão*, (or. *Surveiller et Punir, Naissance de la Prison*), Rio de Janeiro, Editora Vozes (1993), 277 pp.

FOUCAULT, Michel (1975-b). Entrevista sobre a Prisão: o Livro e o seu Método. In OLIVEIRA, Manuel Barros de (org.) (2003). *Estratégia, Poder-Saber, Ditos e Escritos*, Vol. IV. São Paulo, Forense Universitária, pág. 159-174.

FOUCAULT, Michel (1975-c). *Os Anormais*. *Curso no Collège de France (1974-1975)*, (or. *Les Anormaux*), São Paulo, Martins Fontes (2001), 479 pp.

FOUCAULT, Michel (1976-a). *História da Sexualidade I. A Vontade de Saber* (or. *Histoire de la Sexualité 1. La Volonté de Savoir*). Lisboa, Relógio D'Água (1994), 161 pp.

FOUCAULT, Michel (1976-b). *Em Defesa da Sociedade*. *Curso no Collège de France (1975-1976)*, (or. *Il Faut Défendre La Société*), São Paulo, Martins Fontes (1999), 382 pp.

FOUCAULT, Michel (1976-c). Truth and Power. In RABINOW, Paul (Ed.) (2000). *Power. Essential Works of Foucault 1954-1984*. Vol. III. New York, New Press, pág. 111-133.

FOUCAULT, Michel (1977). Poder e Saber. In OLIVEIRA, Manuel Barros de (org.) (2003). *Estratégia, Poder-Saber, Ditos e Escritos*, Vol. IV. São Paulo, Forense Universitária, pág. 223-240.

FOUCAULT, Michel (1978-a). Qu'est-ce que la Critique? In *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 84ème année, nº 2 (1990), pág.35-63.

FOUCAULT, Michel (1978-b). Segurança, Território e População (1977-1978). In *Michel Foucault – Resumo dos Cursos do Collège de France (1970-1982)*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor (1997), pág. 79-86.

FOUCAULT, Michel (1978-c). A Governamentalidade. In OLIVEIRA, Manuel Barros de (org.) (2003). *Estratégia, Poder-Saber, Ditos e Escritos*, Vol. IV. São Paulo, Forense Universitária, pág. 281-305.

FOUCAULT, Michel (1978-d). Precisões sobre o Poder. Respostas a Certas Críticas. In OLIVEIRA, Manuel Barros de (org.) (2003). *Estratégia, Poder-Saber, Ditos e Escritos*, Vol. IV. São Paulo, Forense Universitária, pág. 270-280.

FOUCAULT, Michel (1978-e). A Sociedade Disciplinar em Crise. In OLIVEIRA, Manuel Barros de (org.) (2003). *Estratégia, Poder-Saber, Ditos e Escritos*, Vol. IV. São Paulo, Forense Universitária, pág. 267-269.

FOUCAULT, Michel (1979-a). *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro, Edições Graal (1990), 295 pp.

FOUCAULT, Michel (1979-b). Foucault Estuda a Razão de Estado. In OLIVEIRA, Manuel Barros de (org.) (2003). *Estratégia, Poder-Saber, Ditos e Escritos*, Vol. IV. São Paulo, Forense Universitária, pág. 317-322.

FOUCAULT, Michel (1980-a). Mesa-redonda em 20 de Maio de 1978. In OLIVEIRA, Manuel Barros de (org.) (2003). *Estratégia, Poder-Saber, Ditos e Escritos*, Vol. IV. São Paulo, Forense Universitária, pág. 335-351.

FOUCAULT, Michel (1980-b). A Poeira e a Nuvem. In OLIVEIRA, Manuel Barros de (org.) (2003). *Estratégia, Poder-Saber, Ditos e Escritos*, Vol. IV. São Paulo, Forense Universitária, pág. 321-334.

FOUCAULT, Michel (1980-c). Verdade e Subjectividade (Howison Lectures). In *Michel Foucault. Uma Analítica da Experiência*. *Revista de Comunicação e Linguagens,* n.º 19 (1993). Lisboa, UNL – CECL, pág. 203-223.

FOUCAULT, Michel (1980-d). Do Governo dos Vivos (1979-1980). In *Michel Foucault – Resumo dos Cursos do Collège de France (1970-1982)*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, pág. 101-106.

FOUCAULT, Michel (1981-a). Omnes et Singulatim: Uma Crítica da Razão Política. In OLIVEIRA, Manuel Barros de (org.) (2003). *Estratégia, Poder-Saber, Ditos e Escritos*, Vol. IV. São Paulo, Forense Universitária, pág. 355-385.

FOUCAULT, Michel (1981-b). Subjectividade e Verdade (1980-1981). In *Michel Foucault – Resumo dos Cursos do Collège de France (1970-1982)*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, pág. 107-115.

FOUCAULT, Michel (1982-a). O Sujeito e o Poder. In RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert L. (1982). *Michel Foucault. Uma Trajectória Filosófica, Para Além do Estruturalismo e da Hermenêutica* (or. *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*). São Paulo, Forense Universitária (1995), 231-249.

FOUCAULT, Michel (1982-b). Technologies of the Self. In RABINOW, Paul (Ed.) (1997). *Ethics - Subjectivity and Truth: Essential Works of Foucault 1954-1984*. Vol. I. New York, New Press, pág. 223-251.

FOUCAULT, Michel (1982-c). The Political Technology of Individuals. In RABINOW, Paul (Ed.) (2000). *Power. Essential Works of Foucault 1954-1984*. Vol. III. New York, New Press, pág. 401-417.

FOUCAULT, Michel (1982-d). A Hermenêutica do Sujeito (1981-1982). In *Michel Foucault – Resumo dos Cursos do Collège de France (1970-1982)*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, pág. 117-134.

FOUCAULT, Michel (1983-a). What is Called "Punishing"?. In RABINOW, Paul (Ed.) (2000). *Power. Essential Works of Foucault 1954-1984*. Vol. III. New York, New Press, pág. 382-393.

FOUCAULT, Michel (1983-b). Sobre a Genealogia da Ética: Uma Revisão do Trabalho. Michel Foucault Entrevistado por Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow. In RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert L. (1982). *Michel Foucault. Uma Trajectória Filosófica, Para Além do Estruturalismo e da Hermenêutica* (or. *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*). São Paulo, Forense Universitária (1995), pág. 253-278.

FOUCAULT, Michel (1984-a). *História da Sexualidade III. O Cuidado de Si* (or. *Histoire de la Sexualité 3. Le Souci de Soi*). Lisboa, Relógio D'Água (1994), 281 pp.

FOUCAULT, Michel (1984-b). *The Ethics of the Concern for Self as a Practice of Freedom*. In RABINOW, Paul (Ed.) (1997). *Ethics - Subjectivity and Truth: Essential Works of Foucault 1954-1984*. Vol. I., New York, New Press, pág. 281-301.

FOUCAULT, Michel (1984-c). *História da Sexualidade II. O Uso dos Prazeres*. (or. *Histoire de la Sexualité 2. L'usage des Plaisirs*). Lisboa, Relógio D'Água (1994), 293 pp.

FOUCAULT, Michel (1984-d). O que São as Luzes? In OLIVEIRA, Manuel Barros de (org.) (2000). *Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento, Ditos e Escritos*, Vol. II. São Paulo, Forense Universitária, pág. 335-351.

FOUCAULT, Michel (1984-e). Entrevista com Michel Foucault. In OLIVEIRA, Manuel Barros de (org.) (1999). *Problematização do Sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise*. *Ditos e Escritos*, Vol. I. São Paulo, Forense Universitária, pág. 300-312.

FOUILLÉE, Alfred (1884). Règles et Limites de L'Assistance Sociale. L'Assurance Obligatoire. In *La Propriété Sociale et la Démocratie*. Paris, Hachette, pág. 129-153.

FRAIJÓ, Manuel (2000). Religión Sin Dios en Suelo Monoteísta? In. *Pensar la Religión*, *Cadernos 6*. Madrid, Fundación Juan March, pág. 72-90.

GARRIGUET, Louis (1907). *Prêt, Intérêt et Usure*. Paris, Bloud, 80 pp.

GARRIGUET, Louis (1909). *Question Sociale et Écoles Sociales. Introduction à L'étude de la Sociologie.* Paris, Bloud, 126 pp.

GASPARIN, Adrien Étienne Pierre (1837). *Rapport au Roi sur les Hôpitaux, les Hospices et les Services de Bienfaisance*. Paris, Imprimerie Royale, 160 pp.

GÉRANDO, Joseph-Marie de (1839-a). *De la Bienfaisance Publique*. Vol. I. Paris, Jules Renouard, 519 pp.

GÉRANDO, Joseph-Marie de (1839-b). *De la Bienfaisance Publique*. Vol. IV. Paris, Jules Renouard, 620 pp.

GERARDIN, Émile de (1850). *L'Abolition de la Misère par L'Élévation des Salaires: Lettres à M. Thiers, Rapporteur de la Commission de L'Assistance et de la Prévoyance Publique*. Paris, Librairie Nouvelle, 160 pp.

GEREMEK, Bronislaw (1986). *A Piedade e a Forca. História da Miséria e da Caridade na Europa*. Lisboa, Terramar (1995), 303 pp.

GEREMEK, Bronislaw (1999). Pobreza. In *Sociedade e Civilização*. *Enciclopédia Einaudi*, Vol. 38. Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, pág. 213- 244.

GIDDENS, Anthony (1990). *As Consequências da Modernidade* (or. *The Consequences of the Modernity*). Lisboa, Celta Editora (1992), 145 pp.

GIDDENS, Anthony (1991). *Modernidade e Identidade Pessoal* (or. *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*). Lisboa, Celta Editora (1994), 209 pp.

GIDDENS, Anthony (1995). *Política, Sociologia e Teoria Social. Confrontos com o Pensamento Social Clássico e Contemporâneo* (or. *Politics, Sociology and Social Theory: Encounters with Classical and Cotemporary Social Thought*), Lisboa, Celta Editora (1998), 239 pp.

GIDDENS, Anthony (1995-a). *Para Além da Esquerda e da Direita: O Futuro da Política Radical* (or. *Beyond Left and Right: The Future of Radical Politics*). Lisboa, Celta Editora (1997), 232 pp.

GIDDENS, Anthony (1995-b). A Vida em uma Sociedade Pós-Tradicional. In BECK, Ulrich et all (1995). *Modernização Reflexiva. Política, Tradição e Estética na Ordem Social Moderna* (or. *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*). São Paulo, Editora UNESP (1997), pág. 73-133.

GIDDENS, Anthony (1997). La Société du Risque: Le Contexte Politique Britannique. In *Risques*, n.º 32. Paris, SCEPRA, pág. 39-48.

GIDDENS, Anthony (1999). *O Mundo na Era da Globalização* (or. *Runaway World*). Lisboa, Editorial Presença (2000), 91 pp.

GIGERENZER, Gerd; Zeno Swijtink; Theodore Porter; Lorraine Daston; John Beatty; Lorenz Krüger (1989). *The Empire of Chance: How Probability Changed Science and Everyday Life*. Cambridge, Cambridge University Press (1997), 340 pp.

GIRARDIN, Émile de (1850). *L'Abolition de la Misère par L'Élévation des Salaires*. Paris, Librairie Nouvelle, 160 pp.

GOFF, Jacques le (1986). *La Bolsa y la Vida: Economía y Religión en la Edad Media* (or. *La Bourse et la Vie*). Barcelona, Editorial Gedisa (1996), 152 pp.

GORDON, Colin (1991). Governmental Rationality: An Introduction. In Graham Burchell, Colin Gordon & Peter Miller (ed.) (1991). *The Foucault Effect, Studies in Governmentality*. Chicago: University of Chicago Press, pág. 1-51.

GORDON, Colin (2000). Introduction. RABINOW, Paul (Ed.) (2000). *Power. Essential Works of Foucault 1954-1984*. Vol. III. New York, New Press, pág. xi-xli.

GRANVEAU, Antoine (1867). *La Prostitution dans Paris*. Paris, L'auteur, 159 pp.

GRAUNT, John (1662). *Natural and Political Observations Mentioned in a Following Index, and Made Upon the Bills of Mortality*. London, John Martin, James Allestry, 74 pp. In URL: http://www.ac.wwu.edu/~stephan/Graunt/bills.html

GRIFFITHS, Gordon; GOW, Andrew (1994). Pope Eugenius IV and Jewish Money-lending in Florence: the Case of Salomone di Bonaventura during the Chancellorship of Leonardo Bruni. In *Renaissance Quarterly*, n.º 47. New York, pág. 282-329.

GRŰN, Alphonse (1851). *De la Moralisation des Classes Laborieuses*. Paris, Guillaumin, 93 pp.

GUERREAU, Alain (1997). L'Europe Médiévale: Une Civilisation sans la Notion de Risque. In *Risques*, n.º 31. Paris, SCEPRA, pág. 11-18.

GUESLIN, André (1991). Les Élites Françaises Face à la Pauvreté aux XIX Siècle. In *Dèmocratie et Pauvreté. Du Quatrième Ordre au Quart Mond*. Paris, Albin Michel, pág. 516-534.

GUTIÉRREZ, J. Barrio (1974). Riesgo. In *Gran Enciclopédia Rialp*. Vol. XX. Madrid, Ed. RIALP SA, pág. 296-298.

HABERMAS, Jürgen (1985). *O Discurso Filosófico da Modernidade* (or. *Der Philosophische Diskurs der Moderne*). São Paulo, Martins Fontes (2000), 540 pp.

HACKING, Ian (1975). *El Surgimento de la Probabilidad* (or. *The Emergence of Probability*). Barcelona, Editorial Gedisa (1995), 258 pp.

HACKING, Ian (1980). How Should we do the History of Statistics? In Graham Burchell, Colin Gordon & Peter Miller (ed.) (1991). *The Foucault Effect, Studies in Governmentality*. Chicago: University of Chicago Press, pág. 181-195.

HACKING, Ian (1990). *La Domesticación del Azar. La Erosión del Determinismo y el Nacimiento de las Ciencias del Caos* (or. *The Taming of Chance*). Barcelona, Gedisa (1991), 363 pp.

HACKING, Ian (2002). Entrevista con Ian Hacking. In *Caderno de Materiales – Filosofia y Ciencias Humanas*, n.º 17. Madrid, Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid.

HARDT, Michael (1998). The Withering of Civil Society. In KAUFMAN, Eleanor; HELLER, Kevin John (ed.) (1998). *Deleuze and Guattari: New Mappings in Politics, Philosophy, and Culture*. Minneapolis, University of Minesota Press, pág. 23-39.

HARDT, Michael (2000). A Sociedade Mundial de Controle. In Éric Alliez (org.) (2000). *Gilles Deleuze: Uma Vida Filosófica*. São Paulo, Ed. 34, pág. 357-372.

HARE, John (1999). The Omnipotent Warranty: England v. The World. In *International Marine Insurance Conference*. Antwerp, University of Antwerp.

HARVEY, David (1989). A Transformação Politico-Económica do Capitalismo no Final do Século XX. In *Condição Pós Moderna. Uma Pesquisa Sobre as Origens da Mudança Cultural*. São Paulo, Edições Loyola, 6ª ed. (1996), pág. 115-162.

HAUSSONVILLE, Gabriel-Paul-Othenin d' (1883). *La Vie et les Salaires à Paris*. Paris, A. Quantin, 56 pp.

HAUSSONVILLE, Gabriel-Paul-Othenin d' (1895). *Études Sociales: Socialisme et Charité*. Paris, Calmann Levy, 500 pp.

HAWKING, Stephen William (1988). *A Brief History of Time*. In URL: http://www.churchofsatan.org/pdf/stephen_hawking_a_brief_history_of_time.pdf

HAWKING, Stephen William (s/d). *Does God Play Dice?* Public Lectures. In URL: http://www.hawking.org.uk/lectures/dice.html

HECHT, Jacqueline (1979). La Vie et L'œuvre de Johann Peter Süssmilch. In SÜSSMILCH, Johann Peter (1979). *L'ordre Divin aux Origines de la Démographie, Vol. I. Etudes Critiques, Biographie, Correspondance, Bibliographie*. Trad. originale avec des études et commentaires rassemblés par Jacqueline Hecht. Paris, Institut National d'Etudes Démographiques, pág. 65-161.

HERCULANO, Alexandre (1844). Da Instituição das Caixas Económicas. In Opúsculos, Vol. I (1873). Lisboa, Viúva Bertrand, pág. 155-192.

HINDLE, Steve (2004). Dependency, Shame and Belonging: Badging the Deserving Poor, *c*.1550–1750. In *Cultural and Social History*, Vol. 1, n.º 1. London, Hodder Arnold, pág. 6-35.

HOUSSAYE, Arsène (1872). *La Question des Jeux. Opinions des Moralistes, des Journaux et des Hommes Politiques.* Paris, E. Dentu, 208 pp.

HOWIE, David (2002). *Interpreting Probability. Controversies and Developments in the Early Twenty Century*. Cambridge, Cambridge University Press, 262 pp.

HUBER, Evelyne; Stephens, John D. (2006). Combatting Old and New Social Risks. In ARMINGEON, Klaus; BONOLI, Giuliano (eds.) (2006). *The Politics of Postindustrial Welfare States.* London: Routledge (no prelo).

HUME, David (1739). *A Treatise of Human Nature. Book 1: Of the Understanding*. In URL:http://www.nalanda.nitc.ac.in/resources/english/etext-project/philosophy/DavidHume/Hume1.pdf

HUME, David (1748). *An Enquiring Concerning Human Understanding*. In URL: http://www.pinkmonkey.com/dl/library1/enqui.pdf

INE (2004). *Estatísticas do Emprego*. In URL: http://www.ine.pt

ISAMBERT, François-André et all (ed.) (1828). *Recueil Général des Anciennes Lois Françaises Depuis l'an 420 Jusqu'à la Révolution de 1789*. Vol. XIII. Paris, Belin-Leprieur; Verdière, 546 pp.

JAMMER, Max (2003). Entropy. In *The Dictionary of the History of Ideas*, Vol. 2. Charlottesville, Electronic Text Center, University of Virginia Library, pág. 112-120.

JAPPE, Anselm (1995). Sic Transit Gloria Artis. O "Fim da Arte" Segundo Theodor W. Adorno e Guy Debord. In *Krisis,* nº 15.

JAY, Raoul (1895). L'Assurance Ouvrière et la Caísse Nationale des Retraites pour la Vieillesse. In *Revue Politique et Parlementaire. Questions Politiques, Sociales et Législatives*, Vol. 4, n.º 10. Paris, Armand Colin, pág. 84-107.

JAYNES, Edwin Thompson (1988). Clearing Up Mysteries: The Original Goal. In *Maximum Entropy and Bayesian Methods* (1989). Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, pág. 1-27.

JAYNES, Edwin Thompson (1989). Probability Theory as Logic. In *Maximum Entropy and Bayesian Methods* (1990). Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, pág. 1-16.

JONES, Richard (2000). Digital Rule: Punishment, Control and Technology. In *Punishment and Society*, Vol. 2, n.º 1. London, Sage, pág. 5-22.

JOY, Bill (2000). Why the Future Doesn't Need Us. In *Wired Magazine*, 8, n.º 4. In URL: http://www.wired.com/wired/archive/8.04/joy.html

JUANA, Rodrigo Muñoz de (2001). Scholastic Morality and the Birth of Economics: The Thought of Martín de Azpilcueta. In *Journal of Markets & Morality* 4, n.º 1. Otawa, Acton Institute/Center for Economic Personalism, pág. 14-42.

KANT, Immanuel (1784). Resposta à Pergunta: Que é o Iluminismo? In *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. Lisboa, Edições 70 (1990), pág. 11-19.

KELNNER, Douglas (1995). Theory Wars and Cultural Studies. In *Cultural Studies, Identity and Politics Between the Modern and the Postmodern*. Londres, Routledge, pág. 15-54.

KELLNER, Douglas (2000). Virilio, War and Technology. In ARMITAGE, John (ed.) (2000). *Paul Virilio: From Modernism to Hypermodernism and Beyond*. London, Sage Publications, pág. 103-125.

KILLICK-MORAN, C. P. (1998). On The Critical Employment of Modern Art and The Culture Industry as Ordinance: A Consideration of Emancipation and Control in the Aesthetic Theory of Theodor Adorno.
In URL: http://www.popcultures.com/theorists/adorno.html

KOHN, Meir Gregory (1999-a). *Risk Instruments in the Medieval and Early Modern Economy*. In URL: http://www.dartmouth.edu/~mkohn/

KOHN, Meir Gregory (1999-b). *Bills of Exchange and the Money Market to 1600*. In URL: http://www.dartmouth.edu/~mkohn/99-04.pdf

KURZ, Robert (1997). Até à Última Gota. Como o Esclarecimento Tornou-se Mito e a Promessa de Liberdade Converteu-se em "Total Empulhação das Massas". In *Folha de São Paulo* (24 de Agosto).

KURZWEIL, Ray (2001). The Law of Accelerating Returns. In THEUSCHER, Cristof (ed.) (2004). *Alan Turing: Life and Legacy of a Great Thinker*. Berlin, Springler-Verlag, pág. 381-416.

KURZWEIL, Ray (2005). The Singularity is Near. In KURZWEIL, Ray (2005). *The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology*. New York, Penguin, pág. 21-33.

LABLÉE, Jacques (1816). *Considérations sur le Jeu, les Joueurs, la Théorie des Jeux de Hasard, les Calculs de Probabilités, la Conduite à Tenir au Jeu, L'administration des Jeux*. Paris, chez les libraires, 212 pp.

LACOMBE, Michel; le Roy, P. A. (1900). État (Intervention de l') en Matière d'Assurances. In Léon Say (dir.) (1900). *Nouveau Dictionnaire d'Économie Politique*. Vol. I. Paris : Guillaumin, pág. 953-973.

LACOMBE, Michel (1900-a). Épargne. In Léon Say (dir.) (1900). *Nouveau Dictionnaire d'Économie Politique*. Vol. I. Paris : Guillaumin, pág. 904-930.

LACOMBE, Michel (1900-b). Prévoyance. In Léon Say (dir.) (1900). *Nouveau Dictionnaire d'Économie Politique*. Vol. II. Paris : Guillaumin, pág. 572-574.

LACOMBE, Michel (1900-c). Assurance. In Léon Say (dir.) (1900). *Nouveau Dictionnaire d'Économie Politique*. Vol. I. Paris : Guillaumin, pág. 90-108.

LAGO, Alessandro dal (1993). Uma Lei Individual: Ética e Subjectividade em Foucault. In *Michel Foucault – Uma Analítica da Experiência*. Revista de Comunicação e Linguagens, n.º 19. Lisboa, UNL – CECL, pág. 119-29.

LALLEMAND, Léon (1906). *Histoire de la Charité. Le Moyen-âge: du X^e^ au XVI^e^ Siècle*. Vol. III. Paris, Alphonse Picard et fils, 375 pp.

LALLEMAND, Léon (1910). *Histoire de la Charité. Les Temps Modernes: du XVI^e^ Siècle au XIX^e^ Siècle.* Vol. IV-1. Paris, Alphonse Picard et fils, 624 pp.

LALLEMAND, Léon (1912). *Histoire de la Charité. Les Temps Modernes: du XVI^e^ Siècle au XIX^e^ Siècle.* Vol. IV-2. Paris, Alphonse Picard et fils, 527 pp.

LAPLACE, Pierre-Simon de (1820). Théorie Analytique des Probabilités. In *Oeuvres Complètes de Laplace*, Vol. 7 (1886). Paris, Gouthier-Villars, 645 pp.

LARA, Yadira González de (2001). *Institutions for Contract Enforcement and Risk-sharing: From Debt to Equity in Late Medieval Venice*. In URL: http://www.eco.unibs.it/~segdse/paperseminari/th_paper.pdf

LASH, Scott (1995). A Reflexividade e seus Duplos: Estrutura, Estética, Comunidade. In BECK, Ulrich et all (1995). *Modernização Reflexiva. Política, Tradição e Estética na Ordem Social Moderna* (or. *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*). São Paulo, Editora UNESP (1997), pág. 135-206.

LAZZARATO, Maurizio (1996). Immaterial Labour. In VIRNO, Paul; HARDT, Michael (ed.) (1996). *Radical Thought in Italy*: *A Potential Politics*. Minneapolis, University of Minnesota Press, pág. 133-147.

LAZZARATO, Maurizio (2004). From Capital-Labour to Capital-Life. In *Ephemera*, Vol. 4, n.º 3, pág. 187-208. In URL: http://www.ephemeraweb.org/journal/4-3/4-3lazzarato.pdf

LEBOWITZ, Joel L. (1999). Statistical Mechanics: A Selective Review of Two Central Issues. In *Reviews of Modern Physics*, vol. 71, n.º 2. Washington, American Physical Society, pág. 346-357.

LEBOWITZ, Joel L. (2000). *Microscopic Origins of Irreversible Macroscopic Behavior: An Overview*. In URL: http://www.math.rutgers.edu/~lebowitz/

LECHTE, John (1994). *Fifty Key Contemporary Thinkers: From Structuralism to Postmodernity*. Londres, Routledge, 251 pp.

LEFORT, Joseph (1875). *Intempérance et Misère: Études sur la Moralisation et le Bien-être des Classes Ouvrières*. Paris, Guillaumin, 353 pp.

LEMKE, Thomas (2000). *Foucault*, *Governmentality and Critique*. Paper presented at the *Rethinking Marxism Conference*. Massachusetts, University of Amherst, 17 pp.

LEROY-BEAULIEU, Paul (1889). *L'État Moderne et ses Fonctions*. Paris, Guillaumin (1900), 487 pp.

LEVASSEUR, Émile (1892). *La Population Française. Histoire de la Population Avant 1789 et Démographie de la France Comparée à Celle des Autres Nations au XIX Siècle*. Vol. III. Paris, Arthur Rousseau, 569 pp.

LEVI, Leone (1863). *International Commercial Law*. Vol. II. London, V. & R. Stevens, pág. 507-1154.

LITTLE, Michael; AXFORD, Nick; MORPETH, Louise (2004). Risk and Proteccion in the Context of Services for Children in Need. In *Child & Family Social Work*, vol. 9, n.º 1. Oxford, Blackwell Publishing, pág. 105-117.

LÖWITH, Karl (1949). *O Sentido da História* (or. *Meaning in History*). Lisboa, Edições 70 (1991), 231 pp.

LUKÁCS, Georg (1923). Reification and the Consciousness of the Proletariat. In *History & Class Consciousness*. Merlin Press (1967).

LUHMANN, Niklas (1981). *Teoría Política en el Estado de Bienestar* (or. *Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat*). Madrid, Alianza Universidad (1997), 170 pp.

LUHMANN, Niklas (1986). The Autopoiesis of Social Systems. In GEYER, Felix; ZOUWEN, Johannes van der (eds.) (1986). *Sociocybernetic Paradoxes: Observation, Control and Evolution of Self-Steering Systems*. London, Sage, pág. 172-192.

LUHMANN, Niklas (1988) Familiarity, Confidence, Trust: Problems and Alternatives. In Gambetta, Diego (ed.) (2000). *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations*. Oxford, Basil Blackwell, pág. 94-107.

LUHMANN, Niklas (1991). *Sistemas Sociales. Lineamentos para una Teoría General*. México, Alianza Editorial/Universidad Iberoamericana.

LUHMANN, Niklas (1991-a). *Risk: A Sociological Theory* (or. Soziologie des Risikos). Berlin, Walter de Gruyter (1993), 236 pp.

LUHMANN, Niklas (1992). *Observaciones de la Modernidad. Racionalidad y Contingencia en la Sociedad Moderna* (or. *Beobachtung der Moderne*). Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica (1997), 203 pp.

LUHMANN, Niklas (1995). Qué es Comunicación? In *Talon de Aquiles*, n.º 1. Chile, UNIACC.

LUHMANN, Niklas (1999). *A Improbabilidade da Comunicação*. Lisboa, Vega 2.ª ed., 154 pp.

LUHMANN, Niklas (2000) Familiarity, Confidence, Trust: Problems and Alternatives. In Gambetta, Diego (ed.) *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations*. Electronic edition, Department of Sociology, University of Oxford, chapter 6, pp. 94-107, http://www.sociology.ox.ac.uk/papers/luhmann94-107.doc.

LYON, David (1994). From Big Brother to Electronic Panopticon. In *The Electronic Eye: The Rise of Surveillance Society*. Minneapolis, University of Minnesota Press, pág. 57-80. In URL: http://home.fnal.gov/~annis/digirati/otherVoices/Lyon.html

LYON, David (2002). Everyday Surveillance: Personal Data and Social Classifications. In *Information, Communication & Society*, Vol. 5, n.º 2. London, Routledge, pág. 242-257.

LYON, David (2003). Surveillance Technology and Surveillance Society. In MISA, Tom; BREY, Philip; FEENBERG, Andrew (eds.) (2003). *Modernity and Technology*. Cambridge, MIT Press, pág. 161-183.

MACHADO, José Pedro (1990). *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*. Vol. 5, Lisboa, Livros Horizonte (6ª Ed.).

MACLEAN, Davie (1998). *The Influence of Hegel on Western Marxism*. In URL: http://home.mira.net/~andy/seminars/western.htm

MAIA, Plácido (2002). Deslocalização de Empresas e Desemprego. Lisboa, Observatório do Emprego e Formação Profissional, 190 pp.

MANSILLA, Darío Rodríguez (1996). Nota a la Versión en Español. In LUHMANN, Niklas (1996). *Confianza*. Barcelona, Anthropos, pág. vii-xxvii.

MANSILLA, Darío Rodríguez (2001). La Teoría de la Sociedad. Invitación a la Sociología de Niklas Luhmann. In *Metapolítica*, Vol. 5, n.º 20. México, CEPC, pág. 42-51.

MARBEAU, Jean-Baptiste-Firmin (1847). *Du Paupérisme en France et des Moyens d'y Remédier ou Principes D'économie Charitable*. Paris, Comptoir des Imprimeurs Unis, 195 pp.

MARIOTTI, Humberto (1999). *Autopoiese, Cultura e Sociedade*. In URL: http://www.geocities.com/complexidade/leitura.html

MARQUISET, Alfred (1917). *Jeux et Joueurs D'autrefois (1789-1837)*. Paris, Émile-Paul, 228 pp.

MARTINS, Hermínio (1996). *Hegel, Texas e Outros Ensaios de Teoria Social*. Lisboa, Século XXI, 251 pp.

MARTINS, Hermínio (1996-b). Technology, the Risk Society and Post-History. In *ISCSP – 90 Anos: 1906-1996*. Lisboa, ISCSP, pág. 221-240.

MARTINS, Hermínio (1997). Risco Incerteza e Escatologia – Reflexões Sobre o *Experimentum Mundi* Tecnológico em Curso (I). In *Episteme*, Ano 1, n.º 1. Lisboa, UTL/CENTEP, pág. 99-121.

MARTINS, Hermínio (1998). Risco Incerteza e Escatologia – Reflexões Sobre o *Experimentum Mundi* Tecnológico em Curso (II). In *Episteme*, Ano 1, n.º 2. Lisboa, UTL/CENTEP, pág. 41-75.

MARTINS, Hermínio (2003). Aceleração, Progresso e Experimentum Humanum. In GARCIA, José Luís; MARTINS, Hermínio (cord.) (2003). *Dilemas da Civilização Tecnológica*. Lisboa, ICS/UL, pág. 19-77.

MATHIS, Armin (s/d). *O Conceito de Sociedade na Teoria dos Sistemas de Niklas Luhmann*. In URL: http://www.infoamerica.org/documentos_pdf/luhmann_05.pdf

MATURANA, Humberto e Fransisco Varela (1995). *De Máquinas y Seres Vivos*. *Autopoiesis: La Organización de lo Vivo*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria.

MEJER, Lene; LINDEN, Ger (2000). Persistent Income Poverty and Social Exclusion in the European Union. In *Statistics in Focus*, Theme 3 – 13/2000. Luxemburgo, Office for the Official Publications of the European Communities, 8 pp.

MELUN, Armand de (1849). *De L'intervention de la Société pour Prévenir et Soulager la Misère*. Paris, Plon Frères, 68 pp.

MENEZES, Manuel (2001). *Práticas de Cidadania num Poder Local Comprometido com a Comunidade*. Coimbra, Editora Quarteto, 128 pp.

MIRANDA, José A. Bragança de (1994). *Analítica da Actualidade*. Lisboa, Veja, 356 pp.

MIRANDA, José A. Bragança (1994-a). *A Ideia de Política*. Lisboa, Culturgest. Policopiado, 11 pp.

MIRANDA, José A. Bragança de (1997). *Política e Modernidade*. *Linguagem e Violência na Cultura Contemporânea*. Lisboa, Edições Colibri, 186 pp.

MIRANDA, José A. Bragança de (1998). *Traços. Ensaios de Crítica da Cultura*. Lisboa, Veja, 263 pp.

MIRANDA, José A. Bragança de (2000). *Das Ligações na Era do Virtual*. Conferência Realizada na FCSH-UNL (27 de Abril), policopiado.

MIRANDA, José A. Bragança de (2000-a). A Cultura como Problema. In. *Tendências da Cultura Contemporânea – Revista de Comunicação e Linguagens*, n.º 28. Lisboa, UNL – CECL, pág. 13-42.

MIRANDA, José A. Bragança de (2002-a). As Imagens no Início. In *Cenas da Vida Moderna e Mundialização da Cultura*. Revista Semear, n.º 6. In URL: http://www.letras.puc-rio.br/catedra/revista/semiar_6.html

MIRANDA, José A. Bragança de (2002-b). *Teoria da Cultura*. Lisboa, Edições Século XXI, 230 pp.

MIRANDA, José A. Bragança de (2003). Crítica de uma Certa Ficcionalização do Controlo. In. *Ficções – Revista de Comunicação e Linguagens*, n.º 32. Lisboa, Relógio D'Água, pág. 79-90.

MODESTE, Victor (1858). *Du Paupérisme en France: État Actuel, Causes, Remèdes Possibles.* Paris, Guillaumin, 584 pp.

MOLLOY, Charles (1769). *De Jure Maritimo et Navali or a Treatise of Affaire Maritime and of Comerse*. Vol. II. Londres, T. Waller, 344 pp.

MONNIER, Alexandre (1856). *Histoire de L'assistance dans les Temps Anciens et Modernes*. Paris, Guillaumin, 568 pp.

MORÃO, José Augusto (1993). Verdade e Veridicção na História da Subjectividade. In *Michel Foucault – Uma Analítica da Experiência*. *Revista de Comunicação e Linguagens*, n.º 19. Lisboa, UNL – CECL, pág. 35-45.

MOROGUES, Pierre Marie Sébastien Bigot de (1834). *Du Paupérisme, de la Mendicité et des Moyens d'en Prévenir les Funestes Effets.* Paris, Prosper Dondey-Dupré, 675 pp.

MOSER, Thomas (1997). *The Old Testament Anti-Usury Laws Reconsidered: The Myth of Tribal Brotherhood*.
In URL: http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=41844

MOXLEY, Roy A. (1999). The Two Skinners, Modern and Postmodern. In *Behavior and Philosophy*, Vol. 27, n.º 2. Cambridge, Cambridge Center for Behavioral Studies, pág. 97-125.

MUNRO, John (2003). The Late-Medieval Origins of the Modern Financial Revolution: Overcoming Impediments from Church and State. University of Toronto, Department of Economics and institute for Policy Analysis.
In URL: http://www.chass.utoronto.ca/ecipa/archive/UT-ECIPA-MUNRO-01-02.pdf

NEGRI, Antonio; HARDT, Michael (2000). *Império* (or. *Empire*). Lisboa, Editora Livros do Brasil (2004), 510 pp.

NEGRI, Antonio; HARDT, Michael (2004). *Multidão. Guerra e Democracia na Era do Império* (or. *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*). Lisboa, Campo das Letras (2005), 351 pp.

NEGRI, Antonio (2002). *Del Retorno. Abecedario Biopolitico* (or. *Du Retour*). Barcelona, Editorial Debate (2003), 178 pp.

NEGRI, Antonio (2003-a). *Europa y el Império: Reflexiones Sobre un Proceso Constituyente* (or. *L'Europe e L'Impero: Riflessioni su un Proceso Constituente*). Madrid, Ediciones Akal (2005), 121 pp.

NEGRI, Antonio (2003-b). *Guias. Cinco Lecciones en Torno a Imperio* (or. *Guide. Cinque Lezioni su Impero e Ditorni*). Barcelona, Paidós (2004), 221 pp.

NEGRI, Antonio (2004). A Obra de Foucault. In *Conceito: Revista de Filosofia e Ciências do Homem*, n.º 1. Lisboa, Eterno Retorno (2005), pág. 225-237.

NEVES, José Pinheiro (2005). *A Individuação Técnica na Actualidade*. Tese de Doutoramento. Universidade do Minho, ICS, 376 pp.

NISBET, Robert (1980). Conservantismo. In *História da Análise Sociológica*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, pág. 118-165.

NOONAN, John T. (1995). Positive Law in Natural Law. In MACLEAN, George F. et all (1995). *Normative Ethics and Objective Reason: Ethics at the Crossroads*. Vol. 1. Washington, Council for Research in Values & Philosophy. In URL: http://www.crvp.org/book/Series01/I-11/contents.htm

OBERSCHALL, Anthony (1987). The Two Empirical Roots of Social Theory and the Probability Revolution. In KRUGER, Lorenz; GIGERENZER, Gerd; MORGAN, Mary S. (ed.) (1987). *The Probabilistic Revolution*. Vol. 2. Baskerville, Mit Press (1990), pág. 103-131.

OLIVEIRA, Luiz Alberto (1995). *A Natureza Inacabada: Caos, Acaso, Tempo*. In URL: http://www.eco.ufrj.br/ciberidea/artigos/tempo/pdf/cat.pdf

ORDONNANCE DE LA MARINE (1681). Paris, Charles Osmont (1714), 550 pp.

PANNENBERG, Wolfhart (1996). How to Think About Secularism. In. *First Things*, n.º 64. New York, The Institute on Religion and Public Life, pág. 27-32.

PARTON, Nigel (1996). Social Work, Risk and the Blaming System. In PARTON, Nigel (ed.) (1996). *Social Theory, Social Change and Social Work*. London, Routledge (2000), pág. 98-114.

PARTON, Niguel (1999). Reconfiguring Child Welfare Practices: Risk, Advanced Liberalism, and the Government of Freedom. In CHAMBON, Adrienne S. et all (1999). *Reading Foucault For Social Work*. New York, Columbia University Press, pág. 101-130.

PASCAL, Blaise (1670). *Pensées de M. Pascal sur la Religion et sur Quelques Autres Sujets, qui ont Esté Trouvées Après sa Mort Parmy ses Papiers*. Paris, Chez Guillaume Desprez, [40]-334 pp.

PASQUINO, Pasquale (1991). Theatrum Politicum: The Genealogy of Capital – Police and the State of Prosperity. In Graham Burchell, Colin Gordon & Peter Miller (ed.) (1991). *The Foucault Effect, Studies in Governmentality*. Chicago: University of Chicago Press, pág. 105-118.

PAUGAM, Serge; GALLIE, Duncan (2002). *Social Precarity and Social Exclusion*. In URL: http://europa.eu.int/comm/employment_social/publications/2003/ke5103471_en.pdf

PEIRCE, Charles Sanders (1884). *Designio y Azar*. In URL: http://www.unav.es/gep/DesignAndChance.html.

PEIRCE, Charles Sanders (1887). Una Conjetura Para el Acertijo. In VEVIA, Fernando C. (1997). *Charles S. Peirce. Escritos filosóficos*. México, El Colegio de Michoacán, pág. 201-243.

PEIRCE, Charles Sanders (1892-a). La Doctrina de La Necessidad Examinada. In *Diálogos*, n.º 9 (1973), pág. 151-166.

PEIRCE, Charles Sanders (1892-b). La Ley de la Mente. In VERICAT, José (1988). *S. Peirce. El hombre, un signo. El pragmatismo de Peirce*. Barcelona, Crítica, pág. 251-278.

PELBART, Peter Pál (2003). *Vida Activa: Ensaios de Biopolítica*. São Paulo, Iluminuras, 252 pp.

PEREIRA, Miguel Baptista (1990). *Modernidade e Tempo: Para uma Leitura do Discurso Moderno*. Coimbra, Livraria Minerva, 239 pp.

PEREIRA, Miguel Baptista (1990-a). *Modernidade e Secularização*. Coimbra, Livraria Almedina, 397 pp.

PERNOT, Jean Marie; TUCHSZIRER, Carole (1999). Républicains, Socialistes et Syndicalistes Face à la Solidarité (1890-1910): L'Introuvable Consensus. In *Revue de L'IRES*, n.º 30, pág. 33-67.

PIC, Paul (1895). La Question des Accidents du Travail Devant le Parlement Français. In *Revue Politique et Parlementaire. Questions Politiques, Sociales et Législatives*, Vol. 4, n.º 12. Paris, Armand Colin, pág. 502-517.

PIC, Paul (1898). *Estudio Crítico de la Ley de Accidentes de Trabajo Francesa de 9 de Abril de 1898*. Madrid, Centro de Estudios Ramón Areces (2002), 126 pp.

POTHIER, Robert Joseph (1821). *Traités des Contrats de Dépôt, de Mandat, de Nantissement, d'Assurance, de Prêt et du Jeu*. *Oeuvres de Pothier*. Vol. 6. Paris, Chanson, 467 pp.

PRIGOGINE, Ilya; STENGERS, Isabelle (1979). *A Nova Aliança* (or. *La Nouvelle Alliance*). Lisboa, Editora Gradiva (1986), 445 pp.

PROCACCI, Giovanna (1993). *Gouverner la Misère. La Question Sociale en France (1789-1848)*. Paris, Éditions du Seuil, 358 pp.

QUETELET, Adolphe (1835). *Sur L'homme et le Développement de ses Facultés ou Essai de Physique Sociale*. Vol. 1. Paris, Bachelier, 327 pp.

QUETELET, Adolphe (1848). *Du Système Social et des Lois qui le Régissent*. Paris, Guillaumin, 360 pp.

QUIGLEY, William P. (1996). Five Hundred Years of English Poor Laws, 1349-1834: Regulating the Working and Nonworking Poor. In *Akron Law Review*, Vol. 30, n.º 1, pág. 73-128. In URL: http://www.uakron.edu/law/lawreview/f96v30n1.php

QUINTANILHA, Miguel Angel (1998). Ciencia Moderna y Postmoderna. Comentario a las Tesis. In *Ciencia Moderna y Postmoderna*, *Cadernos 2*. Madrid, Fundación Juan March, pág. 80-88.

RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert L. (1982). *Michel Foucault. Uma Trajectória Filosófica, Para Além do Estruturalismo e da Hermenêutica* (or. *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*). São Paulo, Forense Universitária (1995), 299 pp.

RABINOW, Paul (1984). Introduction. In RABINOW, Paul (Ed.) (1984). *The Foucault Reader*. New York, pág. 3-29.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (1992). *Diccionario de la Lengua Española*. Madrid, RAE (21.ª Ed.).

RÉMUSAT, Charles de (1840). *Du Paupérisme et de la Charité Légale*. Paris, Jules Renouard, 107 pp.

RISTELHUBER, Paul (ed.) (1862). *Liber Vagatorum. Le Livre des Gueux*. Strasbourg, Berger-Levrault, 67 pp.

RIVIÈRE, Louis (1902). *Mendiants et Vagabonds*. Paris, Victor Lecoffre, 239 pp.

ROBINS, Kevin; WEBSTER, Frank (1999). The Cybernetic Imagination of Capitalism. In *Times of the Tecchnoculture*. London, Routledge, pág. 111-130.

RON, José Manuel Sánchez (1998). El Final del Paradigma Moderno. In *Ciencia Moderna y Postmoderna*, *Cadernos 2*. Madrid, Fundación Juan March, pág. 19-43.

RORTY, Richard (1989). *Contingência, Ironia e Solidariedade* (or. *Contingency, Irony and Solidarity*). Lisboa, Editorial Presença (1992), 253 pp.

ROSANVALLON, Pierre (1981). *A Crise do Estado Providência*. Lisboa, Editorial Inquérito (1984), 144 pp.

ROSANVALLON, Pierre (1995). *La Nueva Cuestión Social. Repensar el Estado Providencia* (or. *La Nouvelle Question Sociale. Repenser L'État-providence*). Buenos Aires, Ediciones Manantial (1995), 215 pp.

ROSANVALLON, Pierre; FITOUSSI, Jean-Paul (1996). *A Nova Era das Desigualdades* (or. *Le Nouvel Âge des Inégalités*). Lisboa, Celta Editora (1999), 154 pp.

RUELLE, David (1991). *O Acaso e o Caos* (or. *Hasard et Chaos*). Lisboa, Relógio D'Água (1994), 233 pp.

RUSTIN, Michael (2002). Empire: A Postmodern Theory of Revolution. In *New Political Economy*, Vol. 7, n.º 3. London, Routledge, pág. 451-462.

SAINT-VINCENT Philippe de (1847). *Recherches Sur le Paupérisme et Sur les Moyens d'y Remédier*. Metz, S. Lamort, 61 pp.

SANTOS, Laymert Garcia dos (2003). Tecnologia e Selecção: Variações sobre o Futuro do Humano. In GARCIA, José Luís; MARTINS, Hermínio (coord.) (2003). *Dilemas da Civilização Tecnológica*. Lisboa, ICS/UL, pág. 149-168.

SANTOS, Maria de Lourdes Lima dos (1988). Questionamento à Volta de três Noções (a Grande Cultura, a Cultura Popular, a Cultura de Massas). In *Análise Social* n.º 101/102, Vol. XXIV. Lisboa, ICS – Universidade de Lisboa, pág. 689-702.

SCHMIDT, James (1998). Language, Mythology, and Enlightenment: Historical Notes on Horkheimer and Adorno's Dialectic of Enlightenment. In *Social Research*, Vol. 65, n.º 4. New York, New School University, pág. 807-838.

SCHMIDT, James (2003). *Mephistopheles in Hollywood: Adorno, Mann and Schoenberg*. In URL: http://people.bu.edu/jschmidt/Adorno.pdf.

SCOTT, Alan (2000). Risk Society or Angst Society. In ADAM, Barbara; BECK, Ulrich; LOON, Joost Van (ed.) (2000). *The Risk Society and Beyond: Critical Issues for Social Theory*. London, Sage Publications, pág. 33-46.

SEN, Amartya (2000). *Social Exclusion: Concept, Application and Scrutiny*. Manila, Asian Development Bank, Office of Environment and Social Development, 54 pp.

SENIOR, Nassau William et all (1834). *Poor Law Commissioners' Report of 1834*. London, H.M. Stationery Office (1905).
In URL: http://www.econlib.org/library/YPDBooks/Reports/rptPLC0.html#bottom

SHAFER, Glenn (1990). The Unity and Diversity of Probability. In *Statistical Science*, Vol. 5, n.º 4. Institute of Mathematical Statistics, pág. 435-462.

SHAFER, Glenn (1993). The Early Development of Mathematical Probability. In *Companion Encyclopedia of the History and Philosophy of the Mathematical Sciences*. London, Routledge, pág. 1293-1302.

SHAFER, Glenn (1996). The Significance of Jacob Bernoulli's Ars Conjectandi for the Philosophy Today. In *Journal of Econometrics*, n.º 75. Amsterdam, Elsevier Science, pág. 15-32.

SHAFER, Glenn (2001). Nature's Possibilities and Expectations. In *Probability Theory: Philosophy, Recent History and Relations to Scienc*e. Synthese Library, Vol. 297, Vincent F. Hendriks et all (edit.), pág. 147-166.

SHRADER-FRECHETTE, Kristin S. (1995). Evaluating the Expertise of Experts In *Risk: Health, Safety & Environment*, Vol. 6. Concord, Franklin Pierce Law Center, pág. 115-126.

SILVA, Maria Fernanda Espinosa Gomes da (1989). Bolsas Marítimas. In SERRÃO, Joel (dir.) (1989). *Dicionário de História de Portugal*, Vol. I. Porto, Livraria Figueirinhas, pág. 355-356.

SIEGFRIED, Jules (1877). *La Misère: Son Histoire Ses Causes Ses Remèdes*. Paris, Germer Baillière, 265 pp.

SLATER, Thomas (1909). Gambling. *The Catholic Encyclopedia*, Vol. VI. Online Editition (2003) by *Kevin Knight*.
In URL: http://www.newadvent.org/cathen/06375b.htm.

SMART, Barry (1983). *Foucault, Marxism and Critique*. London, Routledge (1989), 142 pp.

SMART, Barry (1993). *A Pós-Modernidade*. Lisboa, Publicações Europa-América, 200 pp.

SNELL, J. Laurie; GRINSTEAD, Charles M. (1997). *Introduction to Probability: Second Revised Edition*. American Mathematical Society, 510 pp.

SOUSA, Fernando de (1995). *História da Estatística em Portugal*. Lisboa, INE, 336 pp.

SPENCER, Herbert (1885). *L'individu Contre l'Etat*. Paris, Félix Alcan, 166 pp.

SPENCER, Herbert; LAVELEYE, Émile de (1885). L'Etat et L'individu, ou Darwinisme Social et Christianisme. Florence, Joseph Pellas, 35 pp.

SPENCER, Herbert (1895). *Le Rôle Moral de la Bienfaisance*. Paris, Guillaumin, 258 pp.

SPINK, Mary Jane Paris (2001). Trópicos do Discurso Sobre o Risco: Risco-aventura como Metáfora da Modernidade Tardia. In *Cadernos de Saúde Pública*, Vol. 17, n.º 6. Rio de Janeiro, Escola Nacional de Saúde Pública/Fundação Oswaldo Cruz, pág. 1277-1311.

STEWART, Ian (1989). *Deus Joga aos Dados?* (or. *Does God Play Dice?*). Lisboa, Gradiva (2000), 412 pp.

STIGLER, Stephen M. (1986). *The History of Statistics. The Measurement of Uncertainty Before 1900*. Cambridge, Belknap Press (2000), 410 pp.

STÖLTZNER, Michael (2002). Franz Serafin Exner's Indeterminist Theory of Culture. In *Physics in Perspective*, n.º 4. Basel, Birkhäuser Verlag, pág. 267-319.

SÜSSMILCH, Johann Peter (1741). Préface de Süssmilch à la Première Édition. In SÜSSMILCH, Johann Peter (1765). *L'ordre Divin aux Origines de la Démographie, Vol. II. L'oeuvre de J.P. Süssmilch : "L'ordre Divine"*. Trad. originale avec des études et commentaires rassemblés par Jacqueline Hecht. Paris, Institut National d'Etudes Démographiques (1979), pág. 291-295.

SÜSSMILCH, Johann Peter (1765). *L'ordre Divin aux Origines de la Démographie, Vol. II*, *L'oeuvre de J.P. Süssmilch : L'ordre Divin*. Trad. originale avec des études et commentaires rassemblés par Jacqueline Hecht. Paris, Institut National d'Etudes Démographiques (1979), pág. 281-607.

TARBOURIECH, Ernest (1896). *La Responsabilité des Accidents dont les Ouvriers sont Victimes dans leur Travail*. Paris, V. Giard & E. Brière, 516 pp.

TAYLOR, Charles (1984). Sobre la Libertad y la Verdad en Foucault. In *Estudios Públicos*, n.º 86 (2002). Santiago do Chile, CEP, pág. 247-284.

TERESA, Marcos de Santa (1805). *Compendio Moral Salmaticense*. Vol. I. Pampelona, Imprenta de José de Rada, 662 pp.

TETLEY, William (1994). The General Maritime Law: The Lex Marítima. In *Syracuse Journal of International Law and Commerce*, n.º 105. Syracuse, Syracuse University College of Law.

TETLEY, William (1999). Maritime Law as a Mixed Legal System. In *Tulane Maritime Law Journal*, n.º 23. New Orleans, Tulane Law School, pág. 317-350.

The First Council of Nicaea (1900). In *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Second Series, Vol. 14. In URL: http://www.newadvent.org/fathers/3801.htm

THOMEREAU, Alfred (1901). Assurances. In GUYOT, Yves (dir.) (1901). *Dictionnaire du Commerce de L'Industrie et de la Banque*, Vol. I. Paris, Guilaumin, pág. 288-310.

TILLY, Charles (2003). A Nebulous Empire. In BALAKRISHNAN, Gopal (ed.) (2003). *Debating Empire*. London, Verso, pág. 26-28.

TOCQUEVILLE, Alexis de (1835). *Mémoire sur le Paupérisme*. Paris, Imprimerie Nationale (1915), 23 pp.

TODHUNTER, Isaac. (1865). *A History of the Mathematical Theory of Probability. From the Time of Pascal to that of Laplace.* Cambridge, Macmillan and Co., 624 pp.

TOURAINE, Alain (1992). *Crítica da Modernidade* (or. *Critique de la Modernité*). Lisboa, Instituto Piaget, 470 pp.

TOWNSEND, Joseph (1786). *A Dissertation on the Poor Laws*. In URL: http://socserv2.socsci.mcmaster.ca/~econ/ugcm/3ll3/townsend/poorlaw.html

TOWNSEND, Peter; GORDON, David (1999). *Poverty, Social Exclusion and Social Polarization: Applying the 1995 UN Programme of Action on Absolute and Overall poverty to all Countries*. Lisboa, CESIS, 20 pp.

TRENTO, Concílio de (1534-1565). *Documentos del Concílio de Trento*. In URL: http://www.multimedios.org/docs/d000436/

TURGOT, Anne Robert Jacques (1844). Fondation. In *Oeuvres de Turgot*, Vol. I. Osnabrück, Otto Zeller (1966), pág. 299-310.

TWISS, Travers (ed.) (1876). *The Black Book of the Admiralty*, Vol. IV. London, Longman, Macmillan et all, 559 pp.

VERGARA, *Luís* (2001). Pasado y Presente de la Teoría de Sistemas. La Contribución de Niklas Luhmann. In *Metapolítica*, Vol. 5, n.º 20. México, CEPC, pág. 116-131.

VERMEERSCH, Arthur (1910). Usury. In *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 15. New York, Robert Appleton Company, pág. 235-238.

VINGE, VERNOR (1993). *The Coming Technological Singularity: How to Survive in the Post-Human Era*.
In URL: http://www-rohan.sdsu.edu/faculty/vinge/misc/singularity.html

VIRILIO, Paul (1977). *Velocidade e Política* (or. *Vitesse et Polítique*). São Paulo, Estação Liberdade (1997), 137 pp.

VIRILIO, Paul (1984). The Overexposed City. In LEACH, Neil (ed.) (1997). *Rethinking Architecture: A Reader in Cultural Theory*. London, Routledge, pág. 381-390.

VIRILIO, Paul (1990). *A Inércia Polar* (or. *L'Inertie Polaire*). Lisboa, Publicações Dom Quixote (1993), 128 pp.

VIRILIO, Paul (1993). *A Arte do Motor* (or. *L'Arte du Moteur*). São Paulo, Estação Liberdade (1996), 134 pp.

VIRILIO, Paul (1995). *A Velocidade de Libertação* (or. *La Vitesse de Libération*). Lisboa, Relógio D'Água (2000), 188 pp.

VIRILIO, Paul (1995-b). The Silence of the Lambs: Virilio in Conversation. In *CTheory*, In URL: http://www.ctheory.net/articles.aspx?id=38

VIRILIO, Paul (1998). Is the Author Dead? An Interview with Paul Virilio. In DER DERIAN, James (ed.) (1998). *The Virilio Reader*. Oxford, Blackwell Publishers, pág. 16-21.

VIRILIO, Paul (2001). *Virilio Live: Selected Interviews*. London, Sage Publications, 218 pp.

VIRILIO, Paul (2003). The Museum of Accidents. In REDHEAD, Steve (ed.) (2004). *The Paul Virilio Reader*. New York, Columbia University Press, pág. 255-262.

VITALI, Pascal (1906). *La Question des Retraites Ouvrières Devant le Parlement Français*. Paris, F. Salvetti, 297 pp.

WAGNER, Peter (1995). *Sociología de la Modernidad: Libertad y Disciplina* (or. *Soziologie der Moderne*). Barcelona, Herder (1997), 366 pp.

WAGNER, Peter (2001). Modernidade, Capitalismo e Crítica. In. *Olhares Sobre a Modernidade*, *Fórum Sociológico*, n.º 5/6. Lisboa, UNL/IEDS, pág. 41-70.

WHITE, Andrew Dickson (1898). *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*. Vol. 2. New York, D. Appleton and Company, 394 pp.

WILLIAMSON, Dean V. (2002). *Transparency, Contract Selection and the Maritime Trade of Venetian Crete, 1303-1351*.
In URL: http://groups.haas.berkeley.edu/imio/dwilliamson040303.pdf