

1 DOUTRINA SOCIOJURÍDICA

Palestra de encerramento do V Congresso da ABraSD, Vitória-ES.

AUTOVALORES DA PESQUISA E HETEROVALORES DAS ÉTICAS

Raffaele De Giorgiⁱ

1. Há um fato que pode ser observado em todas as formas de diferenciação social que é este: os conteúdos semânticos por meio dos quais uma sociedade representa a ela mesma, isto é, as construções de sentido por meio das quais ela se faz presente a si mesma, seguem à distância as operações das quais é capaz sua estrutura. Poder-se-ia dizer, neste sentido, que uma sociedade está atrás de si mesma. Poder-se-ia dizer, também, que uma sociedade está adiante com relação a si mesma. Uma condição que não é assim tão estranha, como pode parecer. Em todo caso, porém, nenhuma das duas perspectivas autoriza afirmar que a sociedade moderna seja pós-moderna. Esta é uma fórmula muito difusa, mas despida de referência. Nós, ao contrário, queremos dizer

somente que os conteúdos semânticos das auto-descrições da sociedade moderna manifestam uma inércia que impede de produzir uma adequação semântica, de modo preciso, do presente. Marx já havia notado este fato. E é por isto que a sua descrição da violência estrutural da sociedade, que ele chamava de capitalista – assim como a sua descrição da diferença daquela sociedade com respeito àquela que a havia precedido –, tinha o caráter de um apelo, de uma repreensão, de uma espécie de declaração da necessidade histórica de utilizar na observação instrumentos conceituais que não fossem velhos utensílios de museu. Esta expressão, para dizer a verdade, foi usada por Engels. E, de qualquer maneira, nós achamos que devemos afirmar que a semântica

ⁱ Professor titular da Faculdade de Direito da Universidade Estatal de Estudos de Salento – Itália. Professor visitante da UFRJ.

da sociedade moderna é constituída, em grande parte, de objetos antigos e bem conservados, os quais, naturalmente, trazem impregnados em si a sua história. E é propriamente esta imanência do passado que não permite que tais objetos se transformem em inócuos. Como o machado, de que falava Engels.

Há, pois, também outra situação que – diferente de outras sociedades – caracteriza de modo específico a nossa sociedade e que, por sua vez, tem que ver com o fato autoevidente de que toda sociedade é consequência de si mesma. Uma sociedade se apresenta a si mesma por meio do recurso aos conteúdos de sentido que ela elabora no presente, mas que são resultados da representação da diferença, que é o presente daquela sociedade, ou seja, como resultados da representação do próprio presente como diferença.

Assim, tem-se a impressão de que o presente na sociedade contemporânea seja representado não como o espaço de possibilidades, as quais nenhuma outra sociedade tenha antes experimentado, mas como o tempo da incerteza, da desorientação, da ausência do saber tecnicamente útil para a construção do futuro. Em realidade, esta situação brota do fato de que o potencial de descrição da complexidade, que grande parte do pensamento moderno havia elaborado, parece estar esvaziado. Parece que nos últimos quarenta anos se consumaram as reduções e simplificações do mundo que da metade do séc. XIX nos acompanharam até o final da primeira metade do século passado. E assim não dispomos mais das grandes narrativas da sociedade que eram manifestadas de modo a colocar à disposição recursos semanticamente úteis para apreender-se conceitualmente a complexidade da sociedade moderna.

No século XIX e no decorrer da primeira metade do século XX, produziram-se grandes narrativas do mundo que incluíam descrições da modernidade da sociedade moderna; porém, haviam sido elaboradas também desconstruções pontuais daquelas narrativas, as quais eram também fornecidas pelo potencial para a descrição da complexidade. Por exemplo, se assumimos que o iluminismo foi a grande narrativa sobre a modernidade, uma narração que descrevia a

modernidade como o tempo da razão, como o tempo da inclusão, isto é, como o tempo no qual seriam realizadas condições sociais melhores e mais justas, então, poder-se-ia considerar que o pensamento de Kant havia elaborado uma trama conceitual que pretendia manter o conjunto do tecido daquela narrativa. Mas, em seguida, podemos ver que o pensamento de Hegel tinha aberto a grande perspectiva, a qual, de uma parte, prometia fazer ver o vazio e as cinzas que estavam sedimentadas sob a grandiosidade e o esplendor do pensamento kantiano e, de outra, ao contrário, representava o presente como o tempo da realidade daquilo que é racional. Não mais o vazio do dever ser, mas a realidade daquilo que é. Mas poderíamos ver também como Nietzsche despedaçou a acomodação moralista do pensamento kantiano e do iluminismo do dever ser. Poderíamos ver que Marx descreve com extrema lucidez a nova forma pela qual a antiga estratificação se representava na sociedade moderna, contexto em que ele descreve com veemência a violência repressiva da diferenciação capitalista e elabora conceitos que permitiriam transtornar a determinação do passado. Freud abre um novo horizonte que tornava possível reconhecer as divergências das perspectivas a partir da individualidade dos indivíduos. Parsons delineou novas modalidades para descrever o problema hobbesiano da ordem como ordem da ação social e fez ver a necessidade de descrever a sociedade como sistemas de ação e de observar a evolução das formas de sua integração. Luhmann, por sua vez, remove o véu das ideias reconfortantes do iluminismo e indica possibilidades não ainda experimentadas para as análises do presente: ele elabora uma trama conceitual que torna possível a observação das tecnologias de produção da complexidade e a potencialidade evolutiva de sua exploração.

Essas empresas intelectuais introduziram novos horizontes, tornaram disponíveis grandes riquezas semânticas, grandes fontes de sentido, forneceram material útil à transformação evolutiva das antigas técnicas conceituais que impregnavam a semântica da autodescrição da modernidade. Entretanto, não obstante a grande riqueza deste patrimônio, nas três ou quatro

1.1 TEORIA SOCIOJURÍDICA INTERNACIONAL

décadas mais próximas de nós, o potencial das grandes construções foi envolto em si mesmo, foi imunizado, foi esquecido. Os antigos esquemas kantianos reapareceram aí como uma espécie de refúgio, as distinções com as quais o iluminismo havia construído modos de garantir o futuro reaparecem como conchas protetoras para as naturezas tímidas, para usar uma expressão que nos anos setenta foi muito cara a Luhmann.

Creio que esta necessidade de buscar refúgio em face do presente possa ser explicada de modos diversos. Tentamos indicar um modo que possa parecer plausível.

No horizonte do presente se delineiam as primeiras manifestações da modernidade da sociedade moderna: antes de tudo a capacidade autodestrutiva de que a sociedade dispõe; depois a natureza real da violência da repressão imanente às democracias modernas dos Estados nacionais. Depois, a multiplicidade de razões que lutam por obter reconhecimento e que fragmentaram a brutal centralidade da razão única. Aquela razão, de fato, tinha tornado possível realizar as condições de um mundo novo sobre as ruínas do privilégio, mas, deste modo, tinha realizado também os requisitos para que o mundo novo operasse de modo a realizar sua autoconsumação. Às novas condições, aquela velha razão podia resistir por si própria somente como privilégio, como o privilégio de impor-se como violência repressiva das outras razões. Novas desigualdades se estabilizaram e produziram novas e violentas periferizações da velha centralidade. Houve uma expansão do acesso à comunicação social, que se expressa na forma de acesso ao consumo e aos sistemas da educação e da economia. A ela, porém, não correspondeu uma igual diferenciação do direito e uma correspondente autonomia da política.

Tudo isso implica que somente sistemas sociais dotados de forte prontidão para aprender são capazes de adquirir altos níveis de estabilização evolutiva, para os quais o futuro se manifesta como dimensão imanente do presente, como o tempo que é vinculado ao presente de decisões que devem ser tomadas diante de condições em que, ao contrário, os conteúdos de sentido da representação não oferecem disposição para a

aprendizagem. E porque o futuro se manifesta na forma de consequências de decisões que poderiam ter sido tomadas de outra maneira que não acontecesse o que se queria evitar, então se difunde o medo. Disso resulta uma consequência: primeiramente, poder-se-ia representar o futuro como o lugar da certeza porque, em todo caso, seja como repetição do passado, seja como tempo da salvação, o futuro aparece como lugar da confirmação. Agora o futuro pode ser representado somente como lugar do risco. E porque no passado se constata aquilo que teria sido possível evitar, agora o medo do passado se manifesta na forma do medo do futuro.

Em face dessas condições, as grandes descrições do mundo que haviam construído requisitos semânticos para a compreensão da complexidade passam a dispor de um escasso valor de uso. Reduz-se a possibilidade da produção de temas políticos novos e de tratá-los de modo que as decisões possam ser adequadas à complexidade; os programas políticos são destinados mais ao governo do medo que ao governo do futuro. Em geral se empobrece a experiência histórica do presente porque o medo não pode ser tratado com a prontidão para aprender com a complexidade; o medo não pode ser tratado com a disposição para ver a racionalidade daquilo que é, ou seja, com disposição de ver a racionalidade de razões diferentes; por último, o medo não pode ser tratado também com a consciência de dever transformar o mundo.

Os indivíduos percebem então que a sociedade é confiada a si mesma, mas não se arriscam a desfrutar o potencial que esta condição estrutural da sociedade fornece para a ação: ficam preocupados com a falta de confirmações externas e se sentem também abandonados a si próprios. Eles veem o vazio lá onde há riqueza de alternativas, têm medo de enfrentar um mundo que eles possam finalmente construir. Tímidos e desamparados diante da complexidade, os indivíduos buscam referências semânticas estáveis para sistemas psicologicamente lábeis.

2. A realidade não oferece referências deste gênero. Segue-se então uma tradição que se afirma na trilha da filosofia prática: em condições às

1.1 TEORIA SOCIOJURÍDICA INTERNACIONAL

quais a unidade do agir constituía uma concha protetora segura, a filosofia prática podia fornecer indicativos úteis ao agir. Ao longo daquela trilha se coloca aquilo que Luhmann chamava de *kulturelle Erfindung der Normativität*, invenção cultural da normatividade. Ela consiste em uma duplicação da realidade, na representação de uma realidade que está por cima da realidade, que é colocada em um nível superior que a transcende; em um nível no qual a realidade se reflete e que dá sentido à realidade, como a transcendência religiosa que dá sentido ao agir empírico, permitindo fazer distinções das formas de agir e de catalogá-las. Nela se reflete o agir real. A esta duplicação da realidade se atribui existência transcendental, tratando o seu modo de ser como *validade*, enquanto que ao agir real se confere existência empírica e o trata como *fato*. A validade resiste à variabilidade dos fatos, como estabilidade daquilo que constitui o sentido dos fenômenos e torna possível observar e valorar os próprios fenômenos. A validade, em tal caso, é contrafactual e é esse seu ser contrafactual que surge como objeto de expectativa. Os dois níveis da realidade podem ser contrapostos, um *é*, o outro *deve ser*.

Mas este dever ser tem igualmente uma existência factual, enquanto tal é objeto de expectativa. Esta resistência contrafactual pode ser sustentada de muitos modos: podem concorrer diferentes sistemas da comunicação social.

Agora, os ingredientes que tornam possível esta representação da normatividade podem ser pesquisados em uma longa história semântica que vai da ideia de perfeição, à qual se contrapõe a corrupção, à ideia de natureza da natureza; da antiga ideia de origem à ideia da “fonte”, da qual brotam as coisas; da ideia da transcendência religiosa, entendida como sentido imanente à realidade e desta diferente, finalmente à ideia cristã de virtude com suas implicações sociais; da ideia de substância, ou seja, daquilo que é e assim é imanente e diferencia de si aquilo que não é e que se transforma, à ideia da própria desconstrução daquela substância. Mas podemos chegar, também, à mais sofisticada representação da ficcionalidade e do nominalismo.

Como se vê, esta ideia da *duplicação da reali-*

dade tem histórias muito diversas e assume formas diferentes, que se encontram na ideia de um direito natural, mas que se encontram também nas concepções da arte, no sistema do direito positivo, onde funciona como aquilo que torna possível a representação da diferença entre ser e dever ser, ou seja, uma diferença que vai tão longe até ser tratada como diferença entre “categorias”.

No universo da normatividade se condensam qualificações de sentido que adquirem a forma de universalizações, mas em realidade são só pressuposições de sentido, em face das quais se assume a existência de um consenso que não requer fundamento. Estas qualificações de sentido exprimem preferência em face de seu contrário; pensa-se na *saúde* em face da *doença*, na vida em face da *morte*; na *liberdade* em face da *privação da liberdade*, na limpeza do ambiente em face de sua *poluição*.

Como amplamente estabelecemos há mais de vinte anos, a inviolabilidade destas preferências é ligada ao fato de que seja aceita sem coação e ao fato de que esta sua aceitabilidade a transforma em qualificações de sentido que se pressupõem como intangíveis, como qualificações de uma categoria superior. Finalmente ao ponto de que a elas se dá um nome que era normal reconhecer como qualificação da nobreza e como qualidade dos bens com relação a seu preço: elas nós chamamos, de fato, *valor*.

Agora, os valores são disponíveis em grande número, a eles sempre se pode apelar, como à razão a qual eles mesmos apelam. Mas, assim como a razão, eles não funcionam adequadamente quando deles se tem necessidade, isto é, quando se acende um conflito de valores ou um conflito de razões. Valores e razões tornam legítimo o conflito, não o resolvem.

A intangibilidade do valor não está ligada à resistência de seu fundamento, mas à implausibilidade de sua refutação e à inclusividade universal de seu conteúdo de sentido. Com isso se explica porque, no universo da normatividade, os valores adquirem uma categoria assim tão elevada, que os torna superiores a todas as outras qualificações de sentido. Mas desta perspectiva se compreende, também, a função de confirma-

1.1 TEORIA SOCIOJURÍDICA INTERNACIONAL

ção exercida pelos valores. A eles se pode sempre recorrer, eles não abandonam ninguém a si próprio. Também, quando refutados, eles permitem a quem os refuta usar sua refutação como tema da própria representação: também um terrorista grita os seus valores como refutação dos valores que eles negam e que ele combate.

Na comunicação moral os valores fornecem um contexto de referência útil, um contexto ao qual se pode sempre recorrer porque eles tornam possível o *dissenso moral* sobre *formas da moral*; isto é, sobre as condições de atribuição de *consideração* ou de *desprezo* para aquele que age como indivíduo, ou seja, como pessoa. Agora, a diferença daquilo que acontecia nas sociedades estratificadas, nas quais a comunicação moral era ligada a requisitos de classe e, por sua vez, a requisitos relativos à natureza da diferença entre indivíduos, a comunicação moral da sociedade moderna não é mais vinculada a nenhuma determinação daquele tipo, essa inclui a todos, todos podem ser tratados como indivíduos capazes de comunicar moralmente, todos são tratados como pessoas. O recurso aos valores, isto é, a conteúdos de sentido que são pressupostos, permite expandir a comunicação moral sem que esta expansão possa implicar uma integração moral da própria sociedade. E, de fato, a expansão da moralização da comunicação moderna não pode ser interpretada como um mais alto nível de integração, mas como expressão da possibilidade atribuída a todos de considerar a si mesmo como pessoa, de agir representando a si mesmo como pessoa. Somente assim os indivíduos podem ser inventados como livres. Liberdade, de fato, é outro valor que, sendo correlato da comunicação social, deve ser pressuposto na comunicação moral.

Nas situações em que as consequências da moderna diferenciação produzem problemas sociais que são de difícil solução, o recurso aos valores moraliza a comunicação, ou seja, envolve os indivíduos enquanto pessoas, portanto, em sua distinta individualidade. Moraliza o dissenso e legitima o conflito reforçando a pressuposição de conteúdo de sentido aceito.

Todas as vezes que os códigos de funcionamento dos sistemas sociais parciais são atacados,

contaminados ou corrompidos, recorre-se à moral, moralizam-se os temas da comunicação e são tematizadas as condições nas quais o dissenso moral é moralmente legítimo. Naturalmente não se resolve o problema. Moralizar não significa aplicar normas morais que permitam formular um conjunto de normas que devem ser aplicadas. A moral é o complexo de condições que são fixadas na comunicação social como condições de atribuição de consideração ou desprezo ao outro, no modo como ele age como indivíduo. Assim como também os valores não são normas. O seu caráter normativo é somente uma duplicação da realidade. E tem a função de moralizar o dissenso.

E, de fato, os sistemas sociais parciais operam com base em mecanismos de diferenciação que os tornam autônomos, os quais não são vulneráveis aos ataques externos, mas não são também sensíveis a terapias externas: eles podem ser imunizados somente por um sistema altamente diferenciado do direito. Os códigos deontológicos não servem para imunizar a corrupção dos códigos de funcionamento dos sistemas sociais. Os códigos deontológicos ajudam na busca por um refúgio, por um lugar onde se esconder e conseguir proteção. A moral tem a função de criar alarme e de tratar a surpresa.

3. Com as grandes transformações que na primeira idade moderna se verificam na forma da estratificação social, também a *ética* se transforma. A ética era descrição da normatividade imanente à natureza e à natureza das diferenças sociais; isto é, ela descrevia condições estruturais da sociedade. Agora a ética se transforma em uma descrição da moral, ou seja, em uma teoria da reflexão: em uma teoria que descreve os fundamentos racionais com base nos quais se formula um juízo moral. E porque todos podem ser expostos a um juízo deste gênero, o qual envolve qualquer um como indivíduo, tudo coloca em risco a sua individualidade. Esta nova situação, porém, ao mesmo tempo trivializa a antiga sacralidade de uma moral que originariamente tinha suas raízes na religião, na natureza e, portanto, na razão. Agora a razão deve trivializar, ela também, as suas razões porque a qualidade de

indivíduo pertence a todos.

Nessa nova função, como teoria da reflexão da moral, a ética se coloca em face da moral em uma relação de teoria e práxis. Este posicionamento da ética nos permite refletir sobre o grande trabalho teórico que se realiza em torno dessa mesma ética: um trabalho de sistematização filosófica da ética, uma grande pesquisa sobre seus próprios fundamentos, uma pesquisa que envolve a reflexão dos séculos XVIII e XIX e que se orienta pela determinação dos âmbitos e das condições que podiam exigir a necessidade de incluir a consideração da individualidade dos indivíduos como pressuposto da aceitabilidade da ação. Parece quase que – para repetir uma expressão cara a Luhmann – a ética devesse se preocupar em proteger a si própria das dúvidas que surgiam em relação a seu objeto, exatamente a moral. E, de fato, se verificava uma grande revolução na estrutura da sociedade, em virtude da qual uma teoria passava a preencher o posto que finalmente até então se ocupava com as particulares condições da estrutura social.

A necessidade de prover a moral de uma teoria que fosse capaz de tornar disponíveis fundamentos racionais de seu juízo derivava do fato de que agora a comunicação moral se ativa em todas as situações críticas, ou seja, em todas as situações em que o agir se depara com uma alternativa drástica: são as situações nas quais a comunicação social pode orientar-se no sentido da aceitação ou do rechaço de uma ou de outra parte de uma distinção. Agora a moral se coloca no ponto cego daquela distinção, isto é, no lugar da sua unidade, que é o lugar da inobservabilidade da própria distinção. Pensa-se, por exemplo, em distinções como consenso ou dissenso. Igualmente em distinções como risco ou perigo. A unidade de sua distinção não é observável. E então se recorre aos valores, sobre os quais, como se sabe, há consenso. Mas se sabe também que os valores servem somente quando há conflito de valores. Ou seja, quando os próprios valores não podem fornecer nenhuma indicação útil para decisão porque se trata de decidir, especificamente, entre um deles. E aqui se vê de modo muito claro que a moral nasce do conflito e torna o conflito agudo. Ela não o resolve.

Há condições estruturais que podem dar justificativa à moralização da comunicação, e na sociedade contemporânea se pode observar uma inflação da comunicação moral. Esta situação está ligada ao fato de que quanto mais os sistemas respondem às condições operativas de seus códigos tanto mais se verificam condições críticas porque seus códigos não encontram correspondência no exterior e, portanto, seu valor positivo não encontra um equivalente no valor positivo do código da moral. Ter poder não é um valor que corresponde ao valor moral “bem”, assim como não ter poder não é um valor negativo equivalente ao valor moral “mal”. E nem mesmo “verdadeiro” e “falso” podem ser tratados do ponto de vista de uma correspondência deste tipo.

Para a ética, em vez disso, a situação é diferente. E, de fato, a ética, que fornece à moral os recursos de uma fundação racional de seus juízos, deve refletir a sua própria função como uma empresa moral. A ética se reflete no seu objeto, a moral, tratando-o como moralmente fundado e, portanto, põe-se a si mesma do lado bom do código de seu objeto. A ética ativa assim o círculo da autoimplicação. E dado que a ética fornece à moral não somente fundamentos racionais, mas fundamentos moralmente aceitáveis do juízo moral, pode-se considerar que também nas situações críticas ela possa fornecer indicações moralmente aceitáveis para a decisão.

A autoimplicação moral da ética, assim, justifica a intervenção da ética quando operam os códigos dos sistemas sociais. Digamos que se considera poder proteger os sistemas sociais de si mesmos por meio de uma espécie de institucionalização do controle ético de seus códigos de funcionamento. Cultiva-se a ilusão de que a ética pode encontrar “regras decisórias que possam ser racionalmente fundadas e praticáveis”. E, por isso, o recurso à ética está altamente inflacionado. Considera-se até mesmo eticizar os sistemas sociais: banco *ético*; códigos *éticos*; boas práticas, *ética* médica; matrimônio entre pessoas do mesmo sexo *eticamente aceitável*, e poderíamos continuar.

A pretensão de moralizar a sociedade encontra resistência na própria estrutura da socieda-

de. Não somente porque os códigos dos sistemas sociais não possam ser moralmente vinculados, mas também porque a moral não pode ter a função de imunizar individualmente os sistemas sociais – uma função específica que é realizada pelo direito e que seria trágico se fosse possível subtraí-la do direito e restituí-la uma vez mais à moral. Mas a evolução da sociedade não pode retroceder. Pelo menos não pode fazê-lo nos moldes em que os éticos gostariam que se devesse realizar.

Mas, para refletir bem, o que significa “eticizar”? O que significa *bioética*? *Ética* da pesquisa? O que significa a ética da economia?

Em realidade, escrevia Luhmann há quase vinte anos, “esta ética tem a função de uma utopia no sentido preciso e paradoxal da Utopia de Thomas Morus. Ela indica um *topos* que não se encontra, um lugar que não existe. Sob o nome ética a sociedade obtém a possibilidade de introduzir no sistema a negação do sistema e de falar de um modo honorável. O fato de que haja esta ética do *dever-ser-contra* (*Gegensoll-Ethik*, em suas palavras) é uma prova da autonomia e da clausura operativa do sistema, que está nas condições de ter como lidar (*umzugesehen*) também com a negação do sistema no sistema. Porque a partir do seu ambiente a sociedade não pode ser negada, podendo somente ser destruída”.

4. Uma função que a ética poderia desempenhar é aquela de alertar sobre a moral. A ética poderia refletir as condições estruturais da sociedade e manter a moral distante da contaminação à qual são expostas suas distinções em todas as vezes que prospera a tendência de fixar correspondência entre um dos valores do código de um sistema social e um dos valores da moral. A ética deve proteger da inútil tentativa de moralizar a sociedade. Essa tentativa é inútil porque os sistemas sociais opõem resistência e esta é ameaçadora porque bloqueia a diferenciação e reduz o espaço da liberdade dos indivíduos que a caracteriza.

Sistemas sociais altamente diferenciados, como a ciência, por exemplo, têm um forte potencial para aprender consigo mesmos e podem utilizar este potencial para se estabilizar evolu-

tivamente também quando se tenta contaminar moralmente seus códigos. Eles fazem experiências consigo mesmos e, na recursividade desta experiência, estabilizam comportamentos que são aceitos e reconhecidos como suas referências estáveis do agir do sistema, como aquilo que Heinz Von Foerster chamava (*Eigen-*)*werte*, (*auto*)*valores*. Os autovalores funcionam como signos de reconhecimento da autonomia do sistema e do fato de que no sistema a comunicação é controlada pelo sistema.

Em relação à pesquisa e, no caso específico, em relação à pesquisa na sociologia do direito, a ética poderia certamente realizar esta função civilizadora de soar o alarme contra a moral e contra a perversa tentativa de sujeitar os *autovalores* da pesquisa às ameaças externas que poluem a capacidade da pesquisa de reproduzir-se a partir de si.

A dependência da pesquisa em face da economia; o controle da pesquisa efetuado a partir da economia e da política por meio da estruturação das carreiras e por meio de centrais de avaliação da pesquisa, as quais operam com base em parâmetros quantitativos; a qualidade moral do mérito, ou seja, do fato de que à velha “reputação” se substitua o “prestígio” que depende da quantificação econômica do projeto admitido para financiamento; tudo isto infiltra no sistema da pesquisa os pressupostos de “éticas” estranhas à ética em que se fundavam os *autovalores* da pesquisa.

Aos *autovalores* da pesquisa se impõem *heterovalores* de éticas que sufocam a pesquisa e a restringem a uma trivialização de seu compromisso nos confrontos da ciência, no nosso caso, nos confrontos do direito. Orientada pelos heterovalores das éticas da política, da economia, do direito ou da religião, a pesquisa se move segundo modas e modismos, segue campanhas, absorve semânticas de ocultamento repressivo da realidade e da duplicação normativa da realidade. A respeito desta situação pode atuar uma ética que estabilize os *autovalores* da pesquisa, isto é, que seja capaz de refletir a estrutura da sociedade. Uma ética moderna, que não tem nada que ver com aquilo que circula como uma retardada herança utilitarista ou formalístico-transcendental,

1.1 TEORIA SOCIOJURÍDICA INTERNACIONAL

deveria dispor desta capacidade.

De fato, como uma teoria da reflexão da moral, a ética observa as distinções em virtude das quais se determinam as condições da atribuição do valor positivo, “consideração” (*Achtung*), à individualidade de uma específica pesquisa. Essa ética, portanto, em relação a seu âmbito de reflexão, diferencia aquelas distinções de outras distinções. Em outras palavras, a ética vê como o observador usa suas distinções, ou seja, pode dizer o que o observador vê e que coisa ele não vê. A ética é informada sobre seu objeto.

Se tais questões são plausíveis, então, devemos extrair algumas consequências de natureza ética. Especificamente.

Narra Heinz Von Foerster: eu mostro a alguém um quadro e indago se é obscuro. Ele me responde: sim, é obscuro. Agora eu sei alguma coisa sobre ele. Eu não sei nada sobre o quadro.

Há alguns dias foi publicado o *Anuário Brasileiro de Segurança Pública 2014*. O Anuário, pelo menos na sua parte mais relevante, focaliza as mortes violentas que ocorreram no Brasil em 2013. Os dados são desconcertantes. Diz-se que no ano de 2013 ocorreram “53.646 mortes violentas”. Depois, diz-se que “490 policiais tiveram mortes violentas” e se faz a seguinte consideração: “Nos últimos 5 anos a soma é de 1.770 policiais vitimados. No mesmo período as polícias brasileiras mataram o equivalente ao que as polícias dos EUA em 30 anos”. Seguem estas indicações: Brasil 2009-2013: 11.197 pessoas mortas pela polícia; EUA 1983-2012: 11.090 pessoas mortas pela polícia. Naturalmente não se diz que a população dos Estados Unidos, atualmente de 316.285.000 pessoas é um terço superior àquela do Brasil, atualmente com 200.400.000 pessoas.

Uma tal indicação faria ver que os dados não são reais porque as proporções não estão corretas. Mas há outro dado interessante: lê-se que “em 2013 ao menos 6 pessoas foram mortas por dia pelas polícias brasileiras” e se explica que: “81,8% do total de mortes registradas foram cometidas por policiais em serviço; enquanto 75,3% das mortes de policiais ocorreram fora de serviço”.

Há, depois, uma previsão que tem este tom: “Analisando as experiências bem-sucedidas nos

anos 2000, cuja marca foi a cooperação e a mudança de práticas institucionais, e integrando os recursos hoje disponíveis, o Brasil reúne condições de assumir uma meta: 65% de redução de homicídios até 2030”.

Precisamente como narra Heinz Von Foerster, uma pesquisa como essa permite saber alguma coisa sobre os pesquisadores, não certamente sobre o objeto da pesquisa. Naturalmente, a questão não é se os pesquisadores foram “avalorativos”, *wertfrei*, no sentido das categorias do método da pesquisa nas ciências sociais, como escrevia Max Weber no início do século passado. Porque sempre o pesquisador valoriza. Valorar, de fato, significa fazer uma distinção e qualificar uma parte da distinção em face de outra. Mas o problema não é de modo nenhum deste.

A pesquisa sobre a qual acenamos rapidamente usa a distinção risco/segurança e supõe que segurança seja uma condição que se possa determinar e construir. E naturalmente entende a polícia como uma função da ordem, da garantia de estabilização da segurança, especificamente.

Ora, uma pesquisa assim estruturada é orientada por heterovalores das éticas da política, da economia e do direito da sociedade pós-colonial. Tal pesquisa é amplamente moralizada.

De fato, somente a moral pós-colonial pode deixar de ver que os resultados numéricos da pesquisa – repetimos: os *resultados numéricos* da pesquisa mostram com a mais clara evidência que a polícia age como força de guerra, não como agente que observa exigências de segurança. De outra parte, na sociedade moderna, o primeiro requisito da segurança é dado pela imunização dos sistemas sociais por meio de um sistema diferenciado do direito. Aqueles resultados mostram, pois, que a violência surge da guerra, não é – como afirma a moral ideológica que vemos na pesquisa – a causa. E, ainda: os números somente mostram que a violência surge de um confronto que coloca as organizações criminosas e as forças de segurança no mesmo plano. A percepção da confiança é substituída pela percepção da guerra.

Os pesquisadores constroem, eles mesmos, o mundo que usam como objeto de sua pesquisa.

Por isso, os dados sobre a violência falam daqueles que construíram o objeto, não das interpretações que lhes possam ser dadas. O pesquisador é parte do mundo que ele constrói. A sua responsabilidade deriva do fato de ele fazer parte, não da norma, não dos valores, não da transcendência. O observador não pode subtrair-se à responsabilidade que recai sobre ele quando constrói o objeto de sua pesquisa com heterovalores de éticas externas ao objeto. A ética, dizia Heinz von Foerster, não se fala, não é construída com normas, não se aplica, a ética se faz.

Recebido em: 01/12/2014

Aprovado em: 01/12/2014 - Convidado