

NÚCLEO DE PESQUISA SOCIEDADE, CIÊNCIA E TÉCNICA

SOCITEC **E-PRINTS**

VOLUME 3 | NÚMERO 2

SÃO CRISTÓVÃO | JUL - DEZ . 2009

CORPO EDITORIAL

EDITOR **FRANZ JOSEF BRÜSEKE**

CONSELHO EDITORIAL **CARLOS EDUARDO SELL**
JONATAS FERREIRA

ASSISTENTES EDITORIAIS **CLÁUDIA GUEDES JOAQUIM**
DANIELA RODRIGUES

PROJETO GRÁFICO **IVO DELMONDES**

CONTATO **CONTATO@SOCITEC.PRO.BR**

ISSN 1808-8333

SUMÁRIO

DESCONSTRUÇÃO E/OU DESTRUIÇÃO DO LOGOCENTRISMO: JACQUES DERRIDA E MARTIN HEIDEGGER

Edilene Leal

04

CORPO E CONTINGÊNCIA: ESBOÇO PARA UMA COMPREENSÃO SOCIOLOGICA DA TÉCNICA CORPORAL

Lucas Carvalho

18

POLÍTICAS PÚBLICAS EM C&T: CONSIDERAÇÕES SOBRE O CASO BRASILEIRO

Roberto Rocha

36

DESCONSTRUÇÃO E/OU DESTRUIÇÃO DO LOGOCENTRISMO: JACQUES DERRIDA E MARTIN HEIDEGGER

Edilene M. de Carvalho Leal¹

Resumo: Neste artigo apresento alguns elementos da crítica de Derrida à tradição ocidental que, desde Platão até Hegel, pensou o ser determinado como logos, origem, presença, telos. Derrida desconstrói esse logocentrismo mediante à ideia de que o valor do centro deve ser afirmado, e sempre o é, pelo não-valor de seu oposto. Por isso, os binarismos (homem/mulher, Deus/diabo, natureza/cultura, fala/escrita, etc.) que todo o pensamento ocidental entendia como possuindo o valor e significado intrínsecos, são compreendidos a partir de sua diferença com o outro.

Palavras-chave: desconstrução; logocentrismo; *différance*.

Nunca filósofos discordaram tanto entre si quanto os filósofos do pós-estruturalismo. Pós-estruturalismo como nome de um paradigma teórico e político que reúne ideias e categorias comuns a um grupo de pensadores, mais sugere contradições do que propriamente convergências na interpretação textual de autores. Apenas em nome de um certo didatismo acadêmico e sob pena de aproximações contestáveis é que é possível reunir, em um único grupo, pensadores tão díspares como Derrida, Deleuze, Foucault, Lyotard, para falar somente dos pioneiros desse pretendido movimentar-se unificado de posições políticas e intelectuais. Mobilizar para isso, no plano intelectual, a crítica negativa e contundente da consciência, da representação e do sentido da história de Nietzsche, Freud e Heidegger; ou a crítica de escolas de pensamento dominantes na época como o estruturalismo e o hegelianismo, como base compartilhada desses autores, é esquecer, primeiro, que o empreendimento foi muito mais de crítica da crítica desses filósofos alemães e franceses do que de filiação incontestável (de um modo ou de outro os primeiros recusam nos segundos a permanência na tradição metafísica de pensamento). Segundo,

¹ Doutoranda em Sociologia do NPPCS/UFS. edileneleal@gmail.com

também se esquece das complexas divergências que caracterizam os conceitos-chaves de suas teorias que resultaram dessa base comum: as linhas de fuga e os fluxos ontologicamente imanentes de Deleuze, a microfísica do poder de Foucault, a *differance* e a disseminação de traços de Derrida, as diversas formas de *diferendo* de Lyotard, são elementos emblemáticos da necessidade de se abordar o pós-estruturalismo a partir da singularidade de suas obras e não de suas experiências compartilhadas.

Foi no plano político, entretanto, que o pós-estruturalismo alcançou um nível maior de convergência de ideias e mais do que isso, gozou e ainda goza do estatuto de teoria subversiva e de pathos revolucionário (Cusset, 2005/2008:38) em terras estrangeiras, precisamente, nos EUA, enquanto se mantinha longe dos holofotes políticos e acadêmicos de sua terra natal, a França. Em 1966, quando Derrida proferiu uma conferência na Johns Hopkins University sobre “A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas” ensaio depois integrado no livro “A escritura e a diferença”, não se esperava que sua crítica à noção de centro, de semantização, de subordinação da escrita à fala, do significante ao significado assumisse tamanho espectro entre os intelectuais americanos, pois apenas dois anos depois, com o conhecido “pensamento francês de 1968”, que reúne obras de Foucault, Deleuze, Derrida, dentre outros, ganhou alguma notoriedade no métier acadêmico francês para logo depois ser eclipsado. As variadas pesquisas e explicações para isso não nos interessa aqui, embora sejam de incontornável importância para o entendimento mais amplo e profundo do “pós-estruturalismo”. Interessa-nos especificamente discutir a relação seminal entre desconstrução e *differance* em Derrida que constitui o pano de fundo de todo o seu pensamento.

A questão que se coloca é: qual exatamente o conteúdo desse ensaio de Derrida e de outros que vieram a seguir a ponto de operar todo o “frisson” que agitou a intelectualidade americana dos fins dos anos sessenta? Derrida se situa, epistemológica e filosoficamente, como simultaneamente crítico e herdeiro do estruturalismo. Como crítico, problematiza o conceito de centro porque embora seja responsável pela ordenação dos elementos do sistema (ou

da estrutura) não faz parte do processo de mobilização das unidades que ele mesmo coordena. Dessa forma, o centro encontra-se dentro e fora da estrutura, respectivamente, na sua condição de coordenação e na sua independência das contingências inerentes à própria idéia de estrutura. Se o centro apenas ganha sentido em seu aspecto imutável e incondicional é porque, segundo Derrida, é considerada uma verdade metafísica que como todas suas verdades devem ser postas em questão no processo da desconstrução. Nesse sentido, o centro não é nenhuma entidade ontologicamente fundante, é um constructo do pensamento ocidental que desde Platão até Hegel assumiu proeminência metafísica inclusive determinando o conceito de ser como essência, origem, presença, telos. Na escritura de Derrida:

“Desconstruir” a filosofia seria, assim, pensar a genealogia estrutural de seus conceitos da maneira mais fiel, mais interior, mas, ao mesmo tempo, a partir de um certo exterior, por ela inqualificável, inominável, determinar aquilo que essa história foi capaz – ao se fazer história por meio dessa repressão, de algum modo, interessada – de dissimular ou interditar. Nesse momento, produz-se – por meio dessa circulação ao mesmo tempo fiel e violenta entre o dentro e o fora da filosofia (quer dizer, do Ocidente) – um certo trabalho textual que proporciona um grande prazer (2001:13).

Essa parcial caracterização de desconstrução faz-nos lembrar da origem desse termo no parágrafo 6 de “Ser e Tempo” (1927-1976:45) no qual Heidegger discute a “tarefa de *destruktion* da história da ontologia”. Todavia, destruir aqui como desconstruir em Derrida não tem o sentido de aniquilamento e supressão, como a operar uma *epoché* duradoura ou irrevogável, mas de desmascaramento dos sentidos forjados pela tradição e das histórias da metafísica que encobriram o ser. Como é possível a desconstrução iluminar a história do ser? Para Heidegger, a história da metafísica é caracterizada de ponta a ponta por discursos proposicionais ou sentidos que configuram suas épocas específicas: o ser é epocal porque em cada época da história uma figura da metafísica, um *a priori* com sua verdade, assumiu seu lugar fundamental.

Pressupor que cada época tem seu ente privilegiado e sua verdade parece incorrer em um relativismo sem precedentes já que não é possível pensar em termos de uma unidade histórica, mas tão somente de épocas e seus correlativos contextuais. Contudo, Heidegger não estende as variações das figuras da metafísica a toda história da ontologia do ser; isto é, o pensamento ocidental desde sempre abriu um leque de possibilidades em que o ser foi compreendido como presença – os centros inquestionáveis de Derrida –, ora como logos, ou seja, Deus, ora como homem, consciência, espírito absoluto, razão (Heidegger, 1979:194). Somente essas figuras singulares da metafísica são históricas, mas não o processo no qual o ser se desvela e se oculta ao mesmo tempo. A unidade da história ocidental, por conseguinte, se constitui na própria tendência do ser em desocultar-se e retrair-se para o ente (homem).

O ponto de partida para a compreensão dessa unidade histórica ou do sentido do ser é o aprofundamento da diferença ontológica. Para Heidegger sempre nos movemos numa pré-compreensão do ser ou o que é dizer a mesma coisa a partir de uma concepção de ente. Nesse sentido, a tarefa da destruição assenta-se na necessidade de compreender de que modo o ser foi determinado por um ente em cada época mediante a premissa da diferença entre ser e ente: o ser é aquilo que faz com que uma coisa seja o que é, que, portanto, a diferença de todos os outros modos de ser, por exemplo, o modo de ser da cadeira é diferente do modo de ser do ente homem. O filósofo escreve: “A diferença entre ser e ente é, enquanto diferença entre sobrevento e advento, a *de-cisão desocultante-ocultante* de ambos” (Heidegger, 1979:198).

As convergências teóricas entre Derrida e Heidegger quanto a proeminência da presença e quanto a impossibilidade de apontar para um princípio norteador se dissipam quando Heidegger supõe uma unidade da história ocidental e uma ideia de diferença fundada no compartilhamento de concepções de ente. Para Derrida, o filósofo de “Ser e Tempo” não conseguiu escapar às amarras da história da metafísica que ele tanto desejou destruir porque a suposição de que todos os homens pertencem à tradição (somente uma verdadeira) e se movem a partir de uma mesma concepção de ente,

implica-o no pensamento etnocêntrico, teleológico e logocêntrico de história o qual a idéia de sentido do ser, cara a Heidegger, é seu signo privilegiado.

Para escapar a essa recaída de Heidegger na tradição metafísica, Derrida pretende levar às últimas consequências a desconstrução da noção de centro mediante a ideia de que o valor do centro deve ser afirmado, e sempre o é, pelo não-valor de seu oposto. Por isso, os binarismos (homem/mulher, Deus/diabo, natureza/cultura, fala/escrita, etc.) que todo o pensamento ocidental entendia como possuindo valor e significado intrínsecos, são compreendidos a partir de sua diferença com o outro. Não há nenhum significado essencial, nenhuma verdade transcendente, nenhuma finalidade fundamental caracterizando esses pares, para Derrida (2006:41). Ao contrário, estamos diante de construções culturais que sistematicamente foram concebidas como se verdades absolutas fossem.

O princípio que norteia essa desconstrução dos centros é saussuriano, Derrida o admite explicitamente na “Gramatologia” (2006:64). Trata-se da função distintiva do conceito de fonema segundo o qual o significante apenas se torna perceptível em contraposição a outro significante; sendo assim, Deus é conhecido quando contrastado ao diabo, a natureza é definida a partir de suas diferenças com a cultura, atribuímos significado à mulher por suas diferenças com o homem, etc. Na acepção de Derrida, o significante caracteriza-se pela possibilidade de articulação do significado por meio da fala e da escrita e o significado é o conceito posto para a articulação. Entretanto, na história da metafísica o significante (a diferença) sempre foi considerado como dependente do significado (a identidade), pois ao primeiro liga-se as contingências, as mudanças, os eventos, paradoxalmente, ao segundo a constituição da unidade. Por conseguinte, o significante era responsável pela articulação do que era concebido como o *a priori epocal* ou o ente privilegiado do momento: se Deus, se homem, se razão, se espírito absoluto às expensas do múltiplo e do passageiro.

Derrida, contudo, desconstrói esse par lembrando que a diferença opera no interior do ser – não como queria Heidegger, a partir da diferença entre ser e

ente -, produzindo signos linguísticos (significante e significado): a diferença é produtora de diferenças e não de lugares privilegiados nos quais a unidade, o fim, o fundamento possam simplesmente presentificar-se. Em Heidegger, o processo de destruição da tradição metafísica é necessário para que se possa pensar o lugar autêntico do ser, distinto do lugar dos entes. Em algumas passagens da “Gramatologia” e de “A Escritura e a Diferença” Derrida explicita a necessidade contrária de se abandonar qualquer resquício de incondicionabilidade, de lugar e de sujeito:

A ausência de outro aqui-agora, de um outro presente transcendental, de uma outra origem do mundo manifestando-se como tal, apresentando-se como ausência irreduzível na presença do rastro, não é uma fórmula metafísica que é substituída por um conceito científico de escritura. Esta fórmula, mais que a contestação da metafísica, descreve a estrutura implicada pelo “arbitrário do signo”, desde que se pense a sua possibilidade aquém da oposição derivada entre natureza e convenção, símbolo e signo, etc. (...) A “imotivação” do signo requer uma síntese em que o totalmente outro anuncia-se como tal – sem nenhuma simplicidade, nenhuma identidade, nenhuma semelhança ou continuidade – no que não é ele (DERRIDA, 2006:57).

A reivindicação do não-lugar ou da ausência de lugares privilegiados perfaz um percurso fundamental do processo de descentramento das figuras da tradição pelas ciências humanas e pela filosofia. Se Nietzsche, Freud, Heidegger haviam destronado a consciência e seus significados essenciais, em uma palavra, o logocentrismo, Levi-Strauss, na ótica de Derrida, opera um verdadeiro deslocamento de interesse científico da cultura europeia para as culturas ditas primitivas do povo sul-americano. Esse deslocamento, evidentemente, põe por terra o pressuposto amplamente aceito de que o Ocidente europeu guarda o caráter essencial da totalidade do ser humano, gozando, em função disso, de superioridade sobre o resto do mundo. Essa pressuposição etnocêntrica aparecia, anteriormente à virada filosófica e estruturalista, como se fosse obra e graça da natureza e não construções sociais com graves implicações práticas e

políticas. Para Derrida: “O logocentrismo é uma metafísica etnocêntrica, num sentido original e não relativista. Está ligado a história do Ocidente” (2006:98).

Percebe-se, dessa forma, que o etnocentrismo está intimamente ligado ao logocentrismo, sendo na verdade um de seus aspectos fundamentais tal como é o falocentrismo. Isto é, uma outra linha de superioridade segundo a qual a fala se sobrepõe à escrita ou a escrita é derivada de sua essência, a fala. A explicação para isso advinha da suposição de que é na fala que se encontra a origem depurada dos acidentes que a escrita carrega. Para chegar a essa farsa da tradição, Derrida empreende uma análise cuidadosa da concepção rousseauiana de linguagem por considerá-la emblemática da ideia de que a presença do falante garante a pureza e a essência da verdade a ser comunicada bem como do modo a partir do qual essa verdade é corrompida pelo lugar de segundo plano da escrita, resultando em sua artificialidade. Derrida escreve que: “*O Essai sur l’origine des langues* opõe a voz à escritura como a presença à ausência e a liberdade à servidão” (2006:205). Por conseguinte, essa concepção de fala/escrita justifica a metafísica da presença na medida em que supõe que tudo que é ou está ausente é inferior ao que tem existência presentificada, daí o presente ser superior ao passado (Derrida, 2006:24).

A perspectiva do filósofo do “fim do livro e começo do texto” delimita-se em favor da inversão desses pares hierárquicos a fim de explicitar que seus termos obedecem a códigos abstratos dos quais derivam as diferenças produtoras de sentido. No caso específico da fala e escrita, trata-se da “arquiescritura” em que o significado é produto das relações que se estabelecem entre ambos e não de alguma essência ou origem subjacente a que devemos resgatar; mesmo porque: “A linguagem é uma estrutura – um sistema de oposições de lugares e de valores – e uma estrutura orientada” (2006:264).

É nessa linha de raciocínio que Derrida afirma que um termo é suplementar (ou complementar ou adicional) a outro termo nos binarismos metafísicos. Isto significa dizer que a escritura (ou o passado, o acidente, a

mulher, o diabo, a não-verdade, a masturbação, etc.) é apenas um complemento extra e desnecessário à fala que é completa em si mesma, assim como o presente, a essência, o homem, Deus, a verdade, o sexo normal. Todavia, Derrida (2006:265) recupera um outro sentido de *supplement* que é o fato de que, se existe o suplemento é porque existe uma lacuna para ser completada: a fala possui as lacunas da ausência, por exemplo, que somente a escrita possui e assim pode completá-la. Por isso, a desconstrução derridariana não opera apenas uma inversão dos binarismos da tradição, mas aponta para o princípio da diferença, da referência e do contexto, desmembramento de um mesmo conceito, em que o termo e seu outro são co-participantes do significado: seu oposto comparece no processo gerador do sentido, uma vez que necessariamente lhe faz referência. A configuração do significado de bem depende do conceito de mal, cada um é definido a partir de sua diferença com seu outro.

Nessa medida, Derrida radicaliza a teoria saussureana da diferença linguística, pois embora, por um lado, este tenha percebido que a diferença está na base dos processos da linguagem, caracterizando o engendramento dos signos; por outro, se mantém, tal como Heidegger, na tradição metafísica quando supõe a escrita como inferior e subordinada à fala. Em "Posições" afirma Derrida:

"Sabe-se como Saussure, de acordo com uma operação tradicional, realizada também por Platão, Aristóteles, Rousseau, Hegel, Husserl, etc., excluiu a escrita do campo da lingüística – da língua e da fala – como um fenômeno de representação exterior, ao mesmo tempo inútil e perigoso" (2001:30-1).

Por isso, complementa o termo de língua francesa *différence* (em português, diferença) com o neologismo *différance* que não comporta nenhuma diferença fonética, apenas escrita. Ao que parece, Derrida pretende com *différance* marcar dois sentidos interconectados que são perdidos com o termo *différence*, mas que se mantém com o verbo *différer*, isto é, o signo espacial que o diferenciar do seu oposto pressupõe e o signo temporal cujo adiar de um sentido total e final toma a significação das coisas em sua abertura

e em seu diferir irrevogável. Em um dos raros momentos de escritura direta e clara, Derrida escreve:

Nada – nenhum ente presente e in-diferante [*indifférent*] – precede, pois, a *différance* e o espaçamento. Não existe qualquer sujeito que seja agente, autor e senhor da *différance*, um sujeito ao qual ela sobreviria, eventualmente e empiricamente. A subjetividade – como a objetividade – é um efeito de *différance*, um efeito inscrito em um sistema de *différance*. É por isso que o *a* da *différance* lembra também que o espaçamento é temporização, desvio, retardo, pelo qual a intuição, a percepção, a consumação, em uma palavra, a relação com o presente, a referência a uma realidade presente, a um ente, são sempre diferidos. Diferidos em razão do princípio mesmo da diferença que quer que um elemento não funcione e não signifique, não adquira ou forneça seu “sentido”, a não ser remetendo-o a um outro elemento, passado ou futuro, em uma economia de rastros (2001:34-5).

Com isso, Derrida deseja enfatizar o movimento próprio a *différance* caracterizado pelo processo gerador de sentido a partir do qual um significado se constitui na sua referência com outro significado. Por isso a idéia de centros inquestionáveis parece tão absurda porque invalida o elemento que, na sua acepção, é efetivamente estruturante da linguagem e dos signos linguísticos: o sistema de *différance*. Vale lembrar que, para Derrida como também para outros pensadores, sistema é outro nome para estrutura, sendo assim, o “pós-estruturalismo” de Derrida (2004:33) não é um beco sem saída do puro não-ser ou da pura diferença.

E é exatamente nesse aspecto que Luhmann deixa claro sua dívida teórica com Derrida. Pois, de modo ainda mais surpreendente que o filósofo da diferença – já que Luhmann empreende uma análise que visa explicitamente à formação de sistemas e não a crítica desconstrutiva de toda e qualquer noção de centro, como pretende Derrida –, por radicalizar de forma tão profunda a contingência e a diferença, desestabilizando os fundamentos da imutabilidade e da identidade das metafísicas clássicas e modernas. Também em Luhmann, os sistemas são efeitos do processo de diferenciação: mediante o processo de

temporalização ou a abertura infundável do acontecer e a experiência igualmente aberta da semantização. Por consequência, se os sistemas definem sua “identidade” operando sua distinção com o mundo, este funciona como “o fundamento do sistema, e o fundamento é sempre *sem forma*” (Luhmann, 1998:396-grifado no original).

Também, o conceito de *différance* de Derrida sugere essa ausência de forma ou vazio de conteúdo. Isso é claro na crítica derridariana à diferença ontológica de Heidegger como aquela que se manteve nas cercanias da tradição metafísica porque deseja encontrar um lugar privilegiado para o ser ou um reduto qualquer que resguardasse a identidade autêntica. Para Derrida, a diferença deve se manter aquém e além de todo lugar para não gerar falsos centros, falsas ideologias; deve, portanto, não ter nenhuma direção ou orientação política, social, artística, filosófica, enfim, nenhum valor se instalando no seu processo, a fim de garantir a vigência de todas as possibilidades ou todas as reivindicações de diferença. Entretanto, tanto em Luhmann quanto em Derrida, o vazio dos sistemas de diferença incorre, primeiro, na impossibilidade de que suas próprias teorias sejam passíveis de críticas, uma vez que se não há nenhum conteúdo pressuposto não há nada para ser criticado; no caso de Derrida este limite é ainda mais grave porque o forte de seu pensamento é exatamente a crítica desconstrutiva. O segundo é de ordem mais prática e pressupõe a consequência inevitável de que uma teoria vazia de conteúdo pode ser preenchida por qualquer conteúdo sob a alegação de que não se está defendendo nenhum.

Esse limite, todavia, não comparece no pensamento de Derrida como uma consequência que ele não tenha se dado conta, pois é com base nesse vazio da diferença que ele estende sua crítica a institucionalização de concepções e valores políticos como a democracia e a tolerância (Derrida & Roudinesco, 2004). É precisamente porque o capitalismo, a economia e a política assumiram o lugar da diferença, como metafísicas da presença, que os pressupostos de direitos de todos, abertura para os outros e liberdade para ser diferente são justificativas abstratas para o constrangimento de novas

identidades heterônomas. Luhmann (2005), ao contrário, não chegou a tanto, isto é, não parecia sumamente preocupado com as implicações prático-políticas da sua teoria dos sistemas, uma vez que o que caracteriza os sistemas sociais é, por um lado, a ausência da possibilidade de uma filosofia prática (ou uma ética); de outro, a perda de influência da política com o desenvolvimento espantoso dos sistemas de comunicação social e econômico. Essa constatação não o leva a considerar meios teóricos de “não compactuar” com o tipo de arranjo político, econômico, cultural, afetivo, artístico, etc. que caracteriza a sociedade que ele analisa. Como cientista social, Luhmann não cedeu à tentação de engajar-se ou interessar-se teoricamente pelas lutas culturais (Sloterdijk, 2002) de sua época, esvaziando um conceito, como faz Derrida, para que não seja usurpado pelos conteúdos dominantes – que não são suficientemente bons. Porém, muito mais do que Derrida, Luhmann inviabiliza a crítica externa e também interna de seu pensamento, bem como as “esperanças” do homem contemporâneo de encontrar nas teorias sociais projetos de crítica, transformação e emancipação social. Mas, ganha-se, em detrimento disso, uma concepção realista e plausível da sociedade hodierna.

Esse “rastros”, para falar a língua de Derrida, que é continuamente diferida e adiada na sua filosofia da *différance* pode encaminhá-lo aos rasgos essenciais da metafísica que desejou desconstruir. Todavia, Derrida – diferentemente de seus antecessores (Heidegger e Nietzsche) e de seus contemporâneos (Deleuze e Guatarri) – não parece ter a mesma ânsia teórica e prática ou pelo menos não parece acreditar na possibilidade de se depurar completamente da metafísica. Ao contrário: “E supondo, o que eu não creio, que pudéssemos algum dia *simplesmente* fugir da metafísica” (Derrida, 2001:23). Talvez por isso não tenha se debatido contra o hegelianismo com tamanha insistência como fizera seu colega de grupo, Deleuze; mas contrariamente defende que Hegel foi o “primeiro pensador da escritura” porque foi o primeiro “pensador da diferença” (Derrida, 2006:32).

Essas duas atitudes de Derrida, a impossibilidade de suprimir a metafísica e o reconhecimento da importância do conceito de diferença de Hegel,

parece-nos muito mais “sensata” e com implicações fundamentais para seu pensamento porque escapa de recair em contradições em sentido especificamente dialético. Deleuze (Hardt, 1996:11) foi duramente criticado por sua posição de negação da dialética hegeliana a ponto de esquecer que tal atitude o encaminha para o cerco lógico da própria dialética.

Derrida (2001) também encarou esse problema em grande parte de suas obras, para isso recuperou o conceito de nihilismo de Nietzsche tal como fez Deleuze, com direções e manejos distintos no interior de suas teorias, para o processo de desconstrução dos absolutos que informam o *Aufhebung* (supressão) de Hegel e da tradição, sejam eles quais forem: razão, subjetividade, Deus, fala, verdade, identidade, etc. Por isso mesmo não nos parece muito difícil perceber porque a recepção da obra dos pós-estruturalistas, em particular de Derrida, nos EUA e em terras continentais (em menor grau) tenha tido tanta repercussão. O que seria dos Estudos Culturais, do multiculturalismo, das novas abordagens da teoria literária e do feminismo sem o projeto de desconstrução derridiano? Críticas que se alinham e se interpenetram como: o texto é produto de um autor, o padrão canônico é um modo de colonização literária; o universalismo é um instrumento de dominação etnocêntrica do Ocidente e uma suposta neutralidade científica esconde a atuação do logocentrismo, dentre outras faces teóricas e políticas da teoria pós-estruturalista que orientaram e orientam a pesquisa científica e a reivindicação prática da diferença.

Referências Bibliográficas:

- BOUVERESSE, J. **Prodígios e Vertigens da Analogia: o abuso das belas-letas no pensamento**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- CUSSET, F. **Filosofia Francesa: a influência de Foucault, Derrida, Deleuze & CIA**. Porto Alegre: Artmed, 2008.
- DELEUZE, G. & GUATARRI, F. **O que é a Filosofia**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- DELEUZE, G. & PARNET, C. **Diálogos**. São Paulo: Escuta, 1998, 184p.
- DELEUZE, G. **Proust ET Iês Signes**. Paris: Pufm 2007.
- DERRIDA, J. **A Escritura e a Diferença**. São Paulo: Perspectiva, 2002.
_____. **Gramatologia**. São Paulo: Perspectiva, 2006.
_____. **Posições**. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.
- DERRIDA, J. & ROUDINESCO, E. **De que Amanhã.....Diálogo**. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- FERRY, L. & RENAULT, A. **Pensamento Francês de 68**.
- HARDT, M. **Giles Deleuze: um aprendizado na filosofia**. São Paulo: Ed. 34, 1996.
- HEIDEGGER, M. **Identidade e Diferença**. São Paulo: Abril cultural, 1979.
_____. **Être et Temps**. Paris: Gallimard, 1986.
- LUHMANN, N. **Sistemas Sociais: lineamentos para uma teoria general**. Barcelona: Anthropos, 1998.
_____. **Risk: a Sociological Theory**. New Jersey: Fourth printing, 2008.
- ROUDINESCO, E. **Filósofos na Tormenta**. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- SOKAL, A. & BRICMONT, J. **Imposturas Intelectuais: o abuso da ciência pelos filósofos pós-modernos**. Rio de Janeiro: Record, 2006.

CORPO E CONTINGÊNCIA: ESBOÇO PARA UMA COMPREENSÃO SOCIOLÓGICA DA TÉCNICA CORPORAL

LUCAS B. CARVALHO

Resumo: No árduo condicionamento do corpo, certamente, encontram-se fundamentos para a consolidação do hábito. O *ethos* ascético – dos que se submeteram a uma pedagogia a “sangue-frio” (Mauss) – fora imprescindível aos desnivelamentos e mobilidades sociais. Este ímpeto inovador, fruto dos exercícios de auto-superação disciplinada, não obstante decresça com a cristalização das instituições formais, permanece sempre constante na tensão entre o indivíduo e a sociedade. Com o auxílio dos pensadores Martin Heidegger e Jean-Paul Sartre, propomos compreender o corpo em sua contingência para, em seguida, abarcá-lo nas possibilidades do seu relacionamento com a técnica. Doravante, a técnica corporal converte-se em um tipo (ideal) base, cujos desdobramentos estabelecem três representações coletivas (ideal-típicas) da condição corporal.

Palavras chave: Corpo, Técnica, Contingência

Por certo, no condicionamento do corpo encontram-se fundamentos para a posterior reprodução simbólica dos costumes e da moral social estabelecida. O *ethos* ascético – dos que se submeteram a uma pedagogia a “sangue-frio” (Mauss, 1950/ 2008) – fora imprescindível aos primeiros desnivelamentos e mobilidades sociais. Pode-se, todavia, pensar no decréscimo desse ímpeto do ponto de vista do “*habitus*” (Bourdieu, 1980/ 2009), onde a ascese inicial passa a dar lugar ao uso dos “créditos” adquiridos formalmente. No que tange à constatação desta inércia, não subsiste dúvida quanto ao fato de que é válido ressaltá-la; sem embargo, também é preciso ampliar o campo de observação, de tal forma, não esquecendo a tensão entre a “tendência geral” e a “individualidade” ascendente (Simmel, 1917/ 2006). É neste sentido

que a presente pesquisa propõe a investigação de um corpo *uno*¹, desde já distinto dos fragmentos apresentados pelo discurso “legítimo” das ciências naturais.

Contrariando uma suposta reificação da “natureza humana” – total maquinação da corporeidade, ou seja, a sobreposição do *tecnológico* ao *antropológico* – lembremos que no relacionamento do homem com a técnica, fora sempre imprescindível aquilo que denomina-se, algumas vezes, destreza e, outras vezes, habilidade. Lembremos, por conseguinte, da magnífica comunicação de Marcel Mauss, intitulada *As técnicas do corpo* (1950/ 2008) – cuja divulgação, diga-se de passagem, introduziu a temática de maneira séria na literatura sociológica.

Entrementes, para repensarmos a *técnica corporal* de modo teórico abstrato, assim como em suas extensões atuais, será necessário articular o

¹ Este corpo nós encontraremos na obra de Jean-Paul Sartre, que desde seus primeiros esboços (1936/2008 e 1939/2006) concebe a “intencionalidade” de Husserl como favorável à sua própria noção de consciência intencional (Miotto, 2008). Esta última – como se sabe – está presente, também, no seu ensaio de ontologia existencial mais maduro – *O ser e o nada* (1943/2008) – sobretudo, quando o filósofo discorre acerca da “consciência não-tética” – “consciência não posicional (de) si” – que, posteriormente culminando numa “consciência de mundo”, delineará o caminho para a noção de “responsabilidade”. Sob a égide dessa perspectiva fenomenológica, para Sartre, antes de termos um corpo *somos sempre* um corpo “para mim” e “para os outros”. Em ambos os casos – mas principalmente no primeiro – não se trata de percebê-lo dividido, mas sim em sua totalidade. Por isso, o autor escreve: “Jamais percebo um braço erguendo-se sem um corpo imóvel: percebo Pedro-que-levanta-a-mão. E não deve-se entender por isso que, por ato de juízo, eu relacione o movimento da mão a uma ‘consciência’ que o provocasse, e sim que não posso captar o movimento da mão ou do braço salvo como estrutura temporal do corpo inteiro. Aqui, o *todo* é que determina a ordem e os movimentos das *partes*” (SARTRE, 2008, p.435, grifos meus). O corpo em pedaços, de acordo com Sartre, nunca é um “corpo para mim”, posto que seja sempre um “corpo para o outro”. “O problema do corpo e de suas relações com a consciência [afirma o filósofo] é geralmente obscurecido pelo fato de começarmos considerando o corpo como certa coisa dotada de leis próprias e susceptível de ser definida do lado de fora, enquanto a consciência é alcançada pelo tipo de intuição íntima que lhe é própria. Com efeito: se, depois de ter captado “*minha*” consciência em sua interioridade absoluta, tento, por uma série de atos reflexivos, uni-la a certo objeto vivente, constituído por um sistema nervoso, um cérebro, glândulas, órgãos digestivos, respiratórios e circulatórios, cuja matéria é susceptível de ser analisada quimicamente em átomos de hidrogênio, carbono, azoto, fósforo etc., irei deparar com dificuldades insuperáveis: mas essas dificuldades provêm do fato de que tento unir minha consciência, não ao *meu* corpo, mas ao corpo dos *outros*” (Ibid, p.385, grifos do autor). O corpo fragmentário é um corpo para os anatomistas, biólogos e médicos – os “outros” – contudo, nunca é o corpo tal como se apresenta na “*minha*” ação e condição corporal. Interessa-nos, destarte, o corpo “para mim” e “para os outros” na medida em que ambos são concebidos em sua completude. Nosso objetivo, propriamente dito, é o de delimitar um corpo apto à ação disciplinada – corporeidade metódica e aperfeiçoável que chamaremos *técnica corporal*. A utilização da interpretação sartreana é positiva por permitir a compreensão de um corpo consciente de si mesmo, bem como veremos no decorrer do texto, por articular a corporeidade – condição física espacial do homem – com o conceito de *contingência*.

fenômeno com outro conceito – a saber: o de *contingência*. Numa época em que as técnicas aplicadas no corpo saltam aos olhos² do pesquisador, desviar o mirar das evidências pode trazer contribuições enriquecedoras.

1. A Contingência e a observação sociológica

Um das características principais do saber sociológico é o seu rompimento com o senso comum através da “dúvida radical” (Bourdieu, 1987/2007): postura – como se sabe – que intenciona perceber as nuances ignoradas pela média dos agentes em meio à vida cotidiana. Seguindo esta orientação, em suas investigações, o cientista social não pode empregar juízos de valor comuns à *doxa* habitual; muito embora, desde Weber, sabemos das dificuldades de uma eliminação radical dos pontos de vista subjetivos. Visando alcançar e assegurar a objetividade, é sensata a validação da empiria por intermédio de uma confrontação dos pares e suas monografias. Somente deste modo – ampliando a multiplicidade dos pontos de vista – é possível garantir algum consenso quanto à extensa gama de resultados (Weber, 1904/ 1993). Este procedimento baseia-se na premissa de que as certezas presentes em uma pesquisa podem ser questionadas por outra e vice-versa. De certa maneira, ambiciona-se uma comunidade científica flexível, i.e., sempre apta a aceitar perspectivas novas, desde que estejam fundamentadas teórica e empiricamente.

Qualquer ciência diferencia-se do *senso comum* quanto aos seus critérios de avaliação. Todas elas – as ciências – a depender do seu recorte epistemológico previamente solicitado, possuem visões de mundo distintas de um mesmo objeto ou realidade. Mas o que torna as ciências sociais ainda mais peculiares, em relação às demais, é o fato de o senso comum ser, na imensa

² Sobre o que entendemos por “técnicas aplicadas no corpo” ver logo abaixo em: “A técnica corporal”. Sobre a relação entre o corpo, a técnica e a modernidade ver: LE BRETON, David. *Adeus ao corpo*. Campinas, SP: Papyrus Editora, 1999/ 2008. São as pesquisas deste antropólogo que justificam “o saltar aos olhos” a qual nos referimos.

maioria das vezes, o seu “objeto” de estudo. Dizemos “objeto” entre aspas porque, em verdade, o senso comum não se comporta como um objeto convencional. Isto se dá por dois motivos principais: *primeiro* – muito embora seja mister distanciar-se da *doxa* – o sociólogo pode vir a compartilhar cotidianamente a mesma realidade a qual estuda; *segundo* – em geral – o agente médio emite opiniões acerca dos fenômenos sociológicos, ou seja, ele igualmente os observa, na medida em que tem capacidade para tal. O que distinguirá uma observação vulgar de uma observação sociologicamente rigorosa, porém, é o emprego do *método* como um instrumento positivo de análise. A adequação dos critérios garante uma formalização do fenômeno – que será, por sua vez, convertido ou apreendido através de *conceitos*. Dizendo de outro modo, trata-se de uma limitação da realidade: concebê-la criteriosamente, reintegrá-la a um contexto maior, para só depois, compará-la ao lado de outros aspectos igualmente pertinentes (Luhmann, 1984/1998).

O cientista social ao investigar a produção de conhecimento do senso comum deve utilizar-se do método que, inevitavelmente, lhe exigirá uma postura crítica. Do mesmo modo, diante de dados estatísticos é indispensável certa desconfiança, na medida em que é preciso questionar os fatos, refletindo sobre os mesmos, não apenas constatando-os. Quando o pesquisador depara-se com as opiniões de entrevistados, sabe que não poderá tomá-las como uma verdade pura e simples. Pelo contrário, deve buscar compreender as regularidades das respostas, posteriormente, sofisticando o limiar de sua análise em meio um complexo social macro e multifacetado.

É por isso que, de acordo com Niklas Luhmann, a sociedade é um sistema, por um lado, de onde se observa – dir-se-ia observações de “primeira ordem” – e, por outro, igualmente observável – dir-se-ia observações de “segunda ordem”. O sociólogo, inevitavelmente, observa a outros observadores e, assim, reduz a complexidade de sua observação ao dedicar-se a um ponto de vista distinto. Executando tamanha redução, é possível deter-se a um sistema com uma complexidade menor, embora, no decorrer do aprofundamento da

análise, este último retorne a ampliar-se em seu grau de complexificação³. Nas palavras de Brüseke: “a observação observada torna-se *contingente*, pois ela é o que é, mas poderia ser uma outra” (Brüseke, 2007, p.72, grifo meu).

Tomando os critérios anteriores como ponto de partida, para compreendermos o corpo devemos levar em consideração o norte contingente de qualquer observar sociológico. Isto significa, portanto, considerar os elementos *incompreensíveis em sua plenitude* ao lado dos *logicamente compreensíveis*. Ao invés de iniciar a análise a partir de um tipo “puro”, iremos – com o auxílio de Heidegger e Sartre – incluir os aspectos *não lógicos e não evidentes* do fenômeno para iniciarmos, a partir desta abertura de horizontes, uma delimitação ideal típica ontologicamente fundamentada. A *técnica corporal* – e isto mais à frente ficará claro – é uma *ação*, cujo grau de intencionalidade pode ser maior ou menor a depender do seu caráter racional (em relação a fins). Para não ignorarmos as gradações ilógicas, com uma intenção meramente compreensiva, renunciamos ao método científico convencional, num primeiro momento, para – nos moldes weberianos – poderemos reaplicá-lo posteriormente.

Por fim, compartilhando a orientação de Brüseke, caberia ressaltar, ainda, que a interpretação ordinária do conceito de contingência encobre as reais extensões do seu significado. Para aquele sociólogo – com o qual concordamos plenamente – em prejuízo da concepção de mera casualidade, é preciso atentar para a “ambiguidade” entre a necessidade aparentemente injustificável e o desdobramento das possibilidades (Ibid). A relação entre contingência e corporeidade – que aqui exploraremos – considerará, destarte, tanto as *regularidades factuais* do corpo, quanto a sua fundamentação ontológica, desde sempre, *aberta*.

³ “Tal procedimento significa, de um lado, uma redução de complexidade, mas abre, de outro, a possibilidade de um aumento de complexidade no campo da observação da observação” (BRÜSEKE, 2007, p.72).

2. O corpo contingente

Há pouco, afirmávamos que observar o já observado significa ter outro ponto de vista, quer dizer, fragilizar a obviedade das primeiras asserções e manter-se consciente dos aspectos ignorados. Em René Descartes, por exemplo, fica claro este posicionamento *crítico*, onde se deve primeiramente:

[...] jamais aceitar como verdadeira coisa alguma que eu não conhecesse à evidência como tal, quer dizer, em evitar, cuidadosamente, a precipitação e a prevenção, incluindo apenas nos meus juízos aquilo que se mostrasse de modo tão claro e distinto a meu espírito que não subsistisse dúvida alguma (DESCARTES, 1988, p.40).

Não obstante defendesse certo ceticismo, o filósofo racionalista acreditava em algumas evidências. O “*Dubito, ergo cogito, ergo sum*” parecia resolver todos os problemas acerca da *existência humana* e, na verdade, eliminava qualquer reflexão ontológica acerca do *Ser*. No *Discours de la methode*, a pergunta sobre o sentido do ser do “*sum*” tornava-se irrelevante à aplicação do método, pois, era na indubitabilidade do primeiro que o segundo estava fundamentado. Neste sentido, o aspecto contingente da observação, muito embora esteja presente em Descartes, não é problematizado a fundo, de modo que a certeza crítica sobrepõe-se ao *perguntar* ontológico.

Com Heidegger⁴ (1927/2008), o *a priori* cartesiano (evidente por si mesmo) passa a dar lugar a uma analítica existencial que busca encontrar no sentido do “*Ser*” a abertura ontológica da sua própria essência. De acordo com este pensador contemporâneo, existir não é primeiramente um cogitar; antes disso, é “*Ser-aí*” (*Daisen*) no mundo, “ocupando-se” com as “coisas circundantes” e, na consciência da sua própria finitude, “preocupando-se” junto

⁴ Sobre a pertinência de Heidegger para a teoria social ver: BRÜSEKE, Franz J; SELL, Carlos Eduardo. *Heidegger, teoria social e modernidade* In: Teoria & pesquisa, v. 48, p.11-36, 2006.

aos “outros” (Brüseke, Sell; 2006). Daí em diante, apesar do caráter de “evidência” e “não-surpresa” do “Ser-aí”, fica esclarecido que a compreensão do sentido do “Ser” não é um empreendimento impossível⁵.

Afora as diversas especulações propriamente filosóficas, nos interessa realmente – na presente investigação – o fato de Heidegger apresentar o “Ser” como uma *possibilidade necessária*. As características constitutivas do “Ser-aí”, afirma, “são sempre seus modos possíveis de ser e somente isso” (Heidegger, 2008, p.85). Desta consideração decorre, porém, que o Ser-aí “não ‘tem’ a possibilidade apenas como propriedade simplesmente dada” (Ibid, p.86). Antes, ele é sempre essencialmente a sua possibilidade e é, por esta feita, que *pode* sempre ser de algum ou outro modo. Em outras palavras, trata-se de *escolher-se*, ainda que originariamente o próprio Ser-aí seja sempre e a todo o momento uma situação não escolhida.

Neste mesmo sentido Jean-Paul Sartre encontrará um caminho para o desenvolvimento de parte de sua obra, tanto na filosofia como na literatura, alcunhada de existencialista. O pensamento heideggeriano – e aqui nos referimos sempre à ontologia desenvolvida em *Ser e tempo* – causara uma forte impressão em Sartre, sobretudo, por apresentar o ser “si mesmo” – “ser para mim” – enquanto sua própria possibilidade. E de fato esta impressão não poderia ser outra, visto que se prestarmos a devida atenção à ousada fenomenologia de Heidegger, perceberemos que quando este se refere ao ser acaba por transcender o ter “alguma coisa” ou “algum objeto”.

Com efeito: “ser a minha possibilidade não quer dizer o mesmo como ter uma possibilidade. Quando tenho uma possibilidade [...] posso realizar ela ou não” (Brüseke, 2007, p.77). Entretanto, quando sou “minha” possibilidade,

⁵Quanto a este ponto, caberia esclarecer alguns pormenores. No presente texto, não nos interessa saber se a filosofia de Heidegger é essencialmente “verdadeira” ou não, tão pouco se ela representa um avanço para “historicidade” da ontologia ocidental em relação às interpretações anteriores – em particular a Descartes. Questionamentos filosóficos mais aprofundados serão aqui dispensados. Devido à cisão entre o “*óntico*” e o “*ontológico*” *Ser e tempo* incita diversos problemas em filosofia – entre vários, acerca do antropológico, do epistemológico, bem como, com relação à substância. Ora, não é da competência desta breve explanação levantá-los. Apesar de incitarmos uma reflexão “*pré-sociológica*” – no sentido dado por Berger e Luckmann (1966/2008) – o objetivo das colocações aqui presentes é estritamente restrito às ciências sociais por, na verdade, tratar-se – e isto nós veremos mais a frente – de delinear um raciocínio que visa à elaboração de um *tipo ideal*.

precede a qualquer escolha uma *facticidade* que é essencialmente condição *sine qua non* de uma existência que independe da “minha” vontade. O corpo, daí em diante, constitui uma *facticidade* que, em sua concretude imanente, apresenta-se enquanto totalidade “para mim”. Afirmar-se-ia, portanto, que a partir deste requisito físico-concreto abre-se a “minha” corporeidade para a *ação corporal*. Nesta interação com o meio, por sua vez, fragiliza-se a condição humana frente a tudo aquilo que lhe penetra direta ou indiretamente – é claro que, de modo específico, pensamos na *técnica*. Para melhor elucidarmos estas preposições passemos, por conseguinte, ao pensamento concebido por Sartre.

Em *O ser e o nada* (1943/2008) o filósofo defende que o homem é e tem de ser as suas próprias possibilidades, pois de outro modo, não se pode “não-ser” na medida em que se é, e exatamente por esta *facticidade* abre-se a possibilidade de escolher-se dentro da necessidade originária de uma dupla contingência:

[...] por um lado, com efeito, se é necessário que eu seja em forma de ser-aí [*Daisen*], é totalmente contingente que assim seja, porque não sou o fundamento de meu ser; por outro lado, se é necessário que eu seja comprometido neste ou naquele ponto de vista, é contingente o fato de que só posso sê-lo em um desses pontos de vista com exclusão de todos os outros (SARTRE, 2008, p.391).

Segundo Sartre, *tenho de ser e*, na medida em que *sou*, tenho de encerrar-me em um centro referencial distinto dos demais. Sendo assim, o espaço nunca nos aparece em uma multiplicidade abstrata de relações, nem tão pouco numa totalidade visível em sua plenitude. Um professor de física clássica pode abstrair o espaço e, através do seu raciocínio, ilustrá-lo no quadro negro por meio de linhas e pontos esboçados. Este desenho, entretanto, é um espaço idealmente vazio, de sorte que carece do *homem*. No espaço tal como é para “mim”, pelo contrário, permanece sempre uma perspectiva unívoca: vejo esta caneta ali, à direita e um pouco à frente; por sua vez, outra pessoa a vê distante e à esquerda. Dizemos, conforme Sartre, que o espaço se encontra sempre pré-disposto em uma determinada ordem e, que esta ordem necessária,

é “meu” próprio corpo “como a forma contingente que a necessidade de minha contingência assume na realidade” (Sartre, 2008, p.392, grifos do autor).

Uma vez que advém da própria natureza do homem ser corpo, este último lhe é imprescindível por não ser sua própria criação. Na manipulação dos instrumentos, ainda que velado, o corpo é o centro referencial das ações que, ao serem praticadas e direcionadas, acabam por reduzir-se em suas alternativas. Numa fórmula simples: um ato feito não pode ser desfeito porque se cristaliza no *passado*. Pode-se, com certeza, tentar remediar a ação concretizada; mas, não se pode retornar ao executado para eliminá-lo dentro das possibilidades originais. Isto fica ainda mais claro quando nos lembramos do corpo como um corpo para a morte, ou seja, destinado ao deterioramento físico independentemente da volição.

Não obstante o que dissemos até aqui, o corpo é sempre contingente ao representar a individualização nas “minhas” relações com o mundo (Sartre, 1943/2008). Visto que a concretude das interferências depende de uma ação corporal, as escolhas possibilitadas dentro de um espaço limitado significam a autonomia para a eliminação de determinado ato como ato a ser consumado no *futuro*. Neste sentido, a contingência do corpo aponta, por um lado, para as possibilidades espaciais e, por outro, para um agir corporal diferenciado. Especificamente no caso que nos interessa: posso apreender uma técnica corporal consoante a “minha” facticidade; posso encontrar nos instrumentos a possibilidade de potencializar “meu” esforço; posso dominar o “meu” corpo pelas técnicas que “eu” mesmo criei; e, finalmente, posso dominar tecnicamente o corpo do “outro”.

A interpretação de Sartre⁶ é positiva, pois permite definir um corpo anterior ao *a priori* formalista, ao mesmo tempo em que destaca os seus traços

⁶ Estamos cientes das dificuldades que uma “imigração de idéias” – como realça Bourdieu ao citar Marx (BOURDIEU, 1977/2007) – pode acarretar à nossa investigação. No entanto, como se seguirá, a transferência de algumas concepções caras a Sartre fora justificada. A nota número 3 intenciona esclarecer algumas dúvidas previstas, desde já buscando antecipar-se às acusações de simplificação ou vulgarização filosófica. Sem dúvida, a discussão mais cuidadosa cabe àqueles que se dedicam à filosofia – o que não é o caso deste trabalho, posto que se trata uma investigação centrada nas ciências sociais. Claro, não negamos com isso que a leitura de Sartre contribuiu para a

contingentes. A técnica corporal, por sua vez, remete a um desvelar – direcionável e aperfeiçoável – da corporeidade. Abertura, que embora parta do corpo, também o invade, recorta, constrói e altera. Começemos, portanto, a definir o nosso tipo ideal.

3. A técnica corporal⁷

A técnica corporal exige um afinamento com o ciclo da vida, porquanto varia conforme o sexo, a idade e seus respectivos ritmos corpóreos (Maus, 1950/2008). Hoje, já nos olvidamos quão importante fora para os primeiros homens o esforço em aperfeiçoar suas destrezas e habilidades. Em sociedade a retransmissão das técnicas fora garantida ao longo dos ensinamentos de várias gerações; tais heranças, por vezes milenares, aperfeiçoaram-se conforme novas descobertas, quase sempre vinculadas a um treinamento diário. Aqui, poder-se-ia pensar tanto em situações habituais – técnicas do sono, repouso e da atividade – quanto em técnicas mais sofisticadas. Em ambos os casos, o mais importante é a constante busca pelo conhecimento harmônico do corpo.

elaboração do nosso tipo ideal; pelo contrário, este autor nos doa, por assim dizer, uma fundamentação ontológica, que do nosso ponto de vista pareceu indispensável.

⁷ A *técnica corporal* é um *tipo ideal*, isto significa: *primeiro*, que se trata de um realce de determinado fenômeno da realidade social, mas não o próprio tal como se apresenta em sua multiplicidade histórica; *segundo*, que não nos interessa as origens da técnica corporal – algo como uma genealogia. Portanto, a técnica corporal está inserida na realidade histórica enquanto um dado, não obstante, é dispensável a este texto a busca pelos seus antecedentes – postura que muito provavelmente incorreria num “mito de origem”.

Quadro I

A técnica corporal (tipo ideal) e suas variações

Tipo-base		Variante I	Variante II
Tipos ideais de técnica corporal	Técnica corporal	Técnica corporal dirigida ao instrumento	Técnica corporal aplicada no corpo
Representações coletivas ⁸ ideal-típicas	Preocupação: busca, por parte dos agentes sociais, pelo <i>conhecimento</i> do corpo consoante o seu ritmo biológico	Ocupação: busca, por parte dos agentes sociais, pela <i>adaptação</i> motora do corpo ao instrumento utilizado	Dominação: busca, por parte dos agentes sociais, pelo <i>controle</i> técnico do corpo

No Oriente, a ioga e as técnicas de sopro do taoísmo, frutos de um longo doutrinamento espiritual, ao encerrarem uma intimidade para com o metafísico (Ibid), resultam em práticas meditativas cuja consequência é o disciplinamento físico e mental. De um modo geral, o exercício ascético dos místicos reflete-se na adaptação excepcional das dificuldades. Neste caso, a fragilidade da condição humana – evidenciada na falta de um ambiente naturalmente específico – é compensada pela capacidade de progredir consoante o suportar

⁸ Entendemos *representação coletiva* tal qual Durkheim (1895/2007), quer dizer, enquanto realidade exterior às consciências individuais. Apesar de Durkheim enfatizar o aspecto holístico da sociedade – e isto está ilustrado no caráter coercitivo do fato social – pensamos que sua interpretação não é incompatível com uma análise que se detenha aos aspectos subjetivos da teoria. O *agir social* – contraponto propriamente weberiano – está atrelado às representações, que se constituem enquanto valores, normas formais ou costumes. Todas estas representações podem ser cumpridas ou violadas, do mesmo modo em que podem ser oficializadas ou marginalizadas – a depender da localização dos agentes na conjuntura social. Em todo caso, tomando o devido cuidado para não “substancializar” o conceito, conforme Weber, as representações funcionam como uma referência exterior pela qual o agente orienta a sua ação social. O seguinte trecho – extraído de *Economia e sociedade* (1922/2000) – é bastante esclarecedor: “Pode-se ‘orientar’ a ação pela vigência de uma ordem não apenas ‘cumprindo’ o sentido dessa ordem [...]. Também no caso de se ‘contornar’ ou ‘violar’ esse sentido pode atuar a probabilidade em algum grau de sua vigência (como norma obrigatória) [...]. Ou existem de fato interpretações diferentes do sentido da ordem, das quais – para a Sociologia – cada uma tem “vigência” na medida em que efetivamente determina as ações” (WEBER, 2000, p. 19-20, grifo do autor).

da dor e da privação; quer dizer, o mamífero ereto encontra no isolamento e silêncio contemplativo a superação extraordinária dos impulsos fisiológicos.

Já observando por outro prisma, numa lição legada por Heidegger, sabe-se quão fundamental fora o papel da *mão* na historicidade do “Ser-aí”. Em detrimento da multiplicidade infinita do espaço, mais imediatamente, prevalece o relacionamento com aquilo que nos é mais próximo. Na lida imediata, as “coisas” convertem-se em *instrumentos* – recursos empregados no alcance de determinado *fim*. O fazer do artesão para com a argila consiste em *manuseá-la* ao ponto de alcançar uma forma satisfatória: um vaso para beber água, uma panela para cozinhar ou até mesmo uma obra de estética. A técnica corporal está presente no contato com a matéria-prima e, malgrado a atenção esteja dirigida ao “barro”, o corpo faz-se visível na mão que o manipula.

Pronto, o instrumento confeccionado pelo artesão será utilizado no dia a dia. Daí em diante, os corpos estender-se-ão aos objetos, como que completados por estes. Posto que na extremidade do atrito com o mundo, o homem já não encontra a sua mão – apenas o arco, o cesto, o machado, a lança etc. – por assim dizer, o corpo deixa de ser a maior preocupação ao desaparecer entre os instrumentos de que toma posse. No desempenhar de *técnicas corporais dirigidas aos instrumentos*, em prol da potencialização propiciada pelo artefato, o corpo é relegado a um segundo plano. Os benefícios inerentes às ferramentas acarretam a inviabilidade da sua não utilização, sobretudo, porque a redução do dispêndio de energia – resultado final mais satisfatório – faz deste agir racional algo imprescindível a qualquer grupo humano.

Mas outras técnicas também são dignas de destaque em sociedade. Quando pensamos na massagem é forçoso considerá-la uma técnica corporal. A sua particularidade consiste em ter o corpo do “outro” como uma natureza a ser desvelada. A mão, que tateia a superfície corpórea, possibilita relaxamento e cuidado terapêutico. *Técnicas de tratamento* como esta não se distinguem do

tipo base (Quadro I), visto que procuram conhecer outro corpo de acordo com os seus aspectos originais

A medicina científica moderna, por sua vez – composta por várias outras técnicas de tratamento – tornou-se um direito, um dever e até uma obrigação moral nas sociedades ocidentais. O que a diferencia é sua orientação empírica, voltada à especialização através de um saber racional (Adam, Herzlich; 1994/2001). Por tal gama de apelações, entre o médico e o paciente, interpõem-se várias visões de mundo: a anatomofisiologia, o cálculo matemático, a biologia e os fármacos são só algumas dentre tantas. Nos consultórios e nas salas de cirurgia, o contato com o “outro” depende de uma série de artefatos que acabam por inseri-lo em um complexo instrumental de inúmeras possibilidades. Antes de qualquer cuidado, o corpo deve ser dominado em sua vulnerabilidade à doença e à morte. No sentido aqui atribuído, como no exemplo da medicina, as *técnicas corporais aplicadas no corpo* são *técnicas dirigidas aos instrumentos* (Quadro I) cujo fim é a dominação do corpo enquanto natureza à revelia de suas “falhas”.

4. Consequências do que precede

Para nos utilizarmos de uma terminologia cara a Max Weber, estabelecemos uma interpretação ideal típica que, embora neste trabalho não tenha sido devidamente validada empiricamente, pode ser considerada, em termos hipotéticos, enquanto casualmente adequada em diferentes graus de sentido. Em conformidade com o “Quadro I”, se um agente opta por uma técnica corporal “pura” – lê-se, *não dirigida ao instrumento* – logo, é porque se detém ao próprio corpo, buscando conhecê-lo consoante os parâmetros determinados pelo *ciclo da vida*, diferenças de sexo e *idade*. Tais parâmetros são, obviamente, relativizados pelas peculiaridades arbitrárias pertencentes às interpretações impregnadas pelas estruturas que, por sua vez, são particulares às diversas sociedades. Independentemente disso, se em uma dada sociedade ou

grupo os agentes optam predominantemente por uma técnica corporal “pura” – em detrimento de suas variantes – é forçoso considerar que estes compactuam com uma representação coletiva, cuja preocupação com a corporeidade é privilegiada. É o caso, por exemplo, de todos aqueles grupos onde o disciplinamento do corpo favorece a uma compreensão ou, assim dizer, um “autoconhecimento” do agir corporal. Devido às exigências demasiadamente específicas e ascéticas – que são requeridas pelas técnicas – geralmente, a representação coletiva da preocupação é limitada a um campo “fechado” – por vezes voltado aos “especialistas”: místicos, feiticeiros, acrobatas, atletas, entre vários. Valeria frisar, ainda, que as experiências *controladas* e *direcionadas* que levam a uma sensação de “livrar-se do corpo” ou “desprender-se do corpo”, algo como uma transcendentalidade, também são preocupação com o corpo, i.e., técnica corporal no seu enquadramento mais ideal-típico.

As correspondências das variantes seguem o modelo do primeiro caso. A ocupação predomina naqueles grupos ou sociedades onde a *técnica corporal dirigida ao instrumento* é hegemônica. Um exemplo mais típico deste caso seria a empresa moderna: um coletivo de agentes que, através de uma divisão social do trabalho complexa, se ocupa com tarefas instrumentais pré-fixadas. Consideramos que na grande maioria dos grupos humanos a *técnica corporal dirigida ao instrumento* predomina, tendo em vista que é indispensável à vida cotidiana. Aqui se fazem incluídas até mesmo as sociedades não-modernas ou à margem do processo de modernização⁹. Isto ocorre, antes de tudo, porque o aspecto mais característico da técnica corporal dirigida ao instrumento é o seu altíssimo grau de racionalidade (em relação a fins), quer dizer, a sua *eficácia* e *segurança* legitimada pela *tradição*.

Quanto à *técnica corporal aplicada no corpo*, caberia investigar a sua relação com a *cura*. Uma vez que a primeira se configura como uma *técnica dirigida ao instrumento*, consideramos que entre o corpo do especialista e o

⁹ Entendemos modernidade tal qual Brüseke (2002), i.e., enquanto “modernidade técnica”.

corpo do enfermo interpõem-se um artefato ou vários. Pesquisas futuras podem aprimorar uma compreensão da cura em diferentes sociedades, deste modo, buscando constatar um índice menor ou maior de penetração de técnicas dirigidas ao instrumento. Com efeito, uma parte da acentuação dos traços contingentes da corporeidade depende desta penetração; outra, no entanto, do deslocamento do corpo ou dos corpos, bem como do modo que isso se dá na realidade; por exemplo, a relação entre os *meios de transporte*, o *espaço*, e os *corpos* atuantes em sociedade.

5. Considerações finais

Apresentar o corpo humano como contingente denota-lhe inconstância. Por este motivo o antropólogo Le Breton (1999/ 2008) o considera – contemporaneamente – “no rascunho”, “acessório”, “excesso” ou “supranumerário”. Referida exploração de alternativas culmina em “construções” e “desconstruções” da substância física, por vezes, defendidas sob a égide do politicamente correto, moderno, avançado e irreversível. Apesar dos benefícios proporcionados pelas técnicas aplicadas no corpo, faz-se imprescindível atentar àquilo que – para alguns agentes – poderá ser interpretado como seu uso fútil ou nocivo. Uma postura acrítica não corresponde à sociologia, que a despeito de todas as “novidades” ou “aversões”, procura avaliar o fenômeno fora dos discursos dogmáticos habituais.

Não obstante, a mesma contingência – que revela os riscos – permite ultrapassar o incontestável. Quando se presta a devida atenção nas técnicas aplicadas no corpo, é forçoso lembrar que estas permanecem sendo resultado da *mão humana*: seja na incisão efetuada pelo médico através do bisturi, seja no *manuseio* biomolecular executado pelo engenheiro genético. A *técnica corporal*, em sua cumplicidade ontológica com a natureza, é por excelência o que possibilita a posterior tecnologia e engenharia das construções sociais. Com efeito, primária no cuidado do corpo, permite ao homem os instrumentos

garantidores da sua sobrevivência; bem como, na precedência de qualquer dominação do organismo, é simples entrega à aptidão e à habilidade.

Para uma averiguação empírica, contudo, desperta a atenção a relação entre a modernidade, a técnica e o corpo¹⁰; isto, levando-se em consideração os tipos ideais aqui apresentados, bem como, as supostas edificações tecnológicas de entes que, de algum modo, superariam a condição humana. Cremos que a investigação da cura – adentrando no advento da medicina moderna – seria uma opção por demais viável. Sabemos, evidentemente, que todas as hipóteses aqui levantadas, incluindo as relações comparativas e de casualidade, terão de ser aprimoradas e comprovadas através de uma empiria criteriosa. Desde agora, é esta a nossa pretensão.

¹⁰ Aproveitando o ensejo, para uma compreensão das técnicas corporais na modernidade seria demasiado interessante associá-las ao conceito de “desencaixe” de Anthony Giddens (1895/2007).

Referências bibliográficas

ADAM, P.; HERZLICH, C. **Sociologia da doença e da medicina**. Bauru, SP: EDUSC, 1994/2001.

BERGER, L.; LUKMANN, T. **A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1966/2008.

BOURDIEU, P. **O senso prático**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1980/ 2009.
_____. Introdução a uma sociologia reflexiva In: _____. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1987/2007. p. 17-58.
_____. Sobre o poder simbólico In: _____. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1977/2007. p. 07-16.

BRÜSEKE, F. J. A modernidade técnica In: **RBCS**, v.17 n. 49. Jun. 2002. p. 135-144. São Paulo: ANPOCS-EDUSC, 2002.
_____. Risco e contingência In: **RBCS**, v.22 n. 63. Fev. 2007. p. 69-80. São Paulo: ANPOCS-EDUSC, 2007.

BRÜSEKE, F. J.; SELL, C. E. Heidegger, teoria social e modernidade In: **Teoria & pesquisa**, v. 48, p.11-36, 2006. Disponível em: <<http://www.teoriaepesquisa.ufscar.br/index.php/tp/article/viewFile/11/2>>. Acesso em: 05 Out 2009

DESCARTES, R. **Discurso sobre o método**. São Paulo: Editora Hemus, 1967/ 1988.

DURKHEIM, E. **As regras do método sociológico**. São Paulo: Martins Fontes, 1895/2007.

GIDDENS, A. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Editora UNESP, 1990/1991.

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1927/2008.

LE BRETON, D. **Adeus ao corpo**. Campinas, SP: Papirus Editora, 1999/ 2008.

LUHMANN, N. **Sistemas Sociais: Lineamentos para uma teoria general**. Barcelona: Anthropos; México: Universidad Iberoamericana; Santafé de Bogotá: CEJA, Pontificia Universidad Javeriana, 1984/1998.

MAUSS, M. As técnicas do corpo In: _____. **Sociologia e antropologia**, São Paulo: Cosac Naify, 1950/ 2008. p. 401-422.

MIOTTO, M. L. A Consciência entre o formalismo e a psicologia em Sartre In: **Revista AdVerbum** v. 03 n. 02. Ago a Dez de 2008: p. 144-155. Disponível em:

<http://www.psicanaliseefilosofia.com.br/adverbum/Vol3_2/03_2_5consciencia_em_sartre.pdf>. Acesso em: 25 out. 2009.

SARTRE, J. **A imaginação**. Porto Alegre: LP&M, 1936/2008.
_____. **Esboço para uma teoria das emoções**. Porto Alegre: LP&M, 1939/2006.

_____. **O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1943/2008.

SIMELL, G. **Questões fundamentais da sociologia, indivíduo e sociedade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1917/ 2006.

WEBER, M. A “objetividade” do conhecimento na ciência social e na ciência política In: **Metodologia das Ciências Sociais**. São Paulo: Cortez, 1904/ 1993.

_____. **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, v. 1, 1922/2000.

Políticas Públicas em C&T: considerações sobre o caso brasileiro

Roberto Oliveira Rocha

Resumo: Numa era marcada pela técnica e pelos avanços tecnocientíficos, as políticas públicas em Ciência e Tecnologia (C&T) desenvolvem-se em ritmo frenético. Não obstante, observamos que a racionalização apontada por Max Weber marca esse processo e o intensifica. Utilizando a expressão de Franz Brüseke estamos atuando num contexto de “modernidade técnica”, que nasce como consequência da ciência e da técnica moderna. Este trabalho pretende, dessa forma, estudar como a C&T comporta-se no cenário brasileiro inserindo-as dentro dos conceitos de “racionalização” e de “modernidade técnica”. Ao olhar sociológico cabe, portanto, analisar e compreender como se dá a constituição dessas políticas destinadas à C&T.

Palavras-chave: Políticas públicas em C&T; modernidade técnica; racionalização.

1. Discussão Teórica

Um dos temas que mais são apresentados como sinônimo de desenvolvimento econômico, acadêmico e até mesmo social é a Ciência e Tecnologia (C&T). Por sua aplicação nos mais diversos setores da sociedade e pelos constantes investimentos a ele direcionados esse assunto extrapola os laboratórios de pesquisa e as discussões das ciências exatas, e passam a ser estudados de forma mais sistemática pelas ciências humanas.

Dessa forma, a sociologia em sua tarefa de compreender e interpretar os fenômenos sociais, e aqui inserimos as políticas públicas em C&T, encontra respaldo científico para analisar esse processo cada vez mais crescente. Podemos utilizar a expressão de Peter Berger (1976) de que “o sociólogo tenta ver o que existe”, e é neste terreno que este trabalho pretende se nortear. Não se quer fazer um tratado sobre os benefícios e/ou malefícios que o processo

tecnológico pode, eventualmente, causar, mas sim estabelecer relações entre esse tema e sua inserção no domínio do social.

Mas porque é que afirmamos que as políticas públicas em C&T são fenômenos sociais ou destinados ao social? Por estarem situadas dentro do que Max Weber (1994) denomina “ação social” (Weber, 1994: 13-14), ou seja, de uma ação cujo sentido do agente é voltado e orientado a outros indivíduos, seja através de expectativas no passado, presente e futuro; e é isto que é próprio do avanço dessas políticas destinadas à Ciência e à Tecnologia: seu uso e sua aceitação seja, por exemplo, por parte do mercado consumidor, seja por parte de quem desenvolve uma pesquisa. Portanto, lidamos aqui com a expectativa de terceiros.

Porém, o que mais interessa-nos neste trabalho é o aspecto predominante que Weber atribui à modernidade: sua racionalização. Aliado a isto temos a inserção que Franz Brüseke (2002) faz ao situar-nos em uma época de “modernidade técnica”, ou seja, para o autor:

O fato de que a modernidade, como época histórica, nasce com a ciência e a técnica moderna, mostra hoje toda a sua virulência. Podemos até dizer que essa modernidade é tão penetrada pela ‘técnica’ que ela pode ser denominada e caracterizada como ‘modernidade técnica’ (BRÜSEKE: 2002: 135).

Brüseke observa ainda os paradigmas da modernidade: a razão centrada no sujeito, a racionalidade e a cientificidade. Deteremo-nos fundamentalmente sobre os dois últimos pontos, a racionalização, por ser um dos conceitos-chave no pensamento weberiano, e a cientificidade por estar diretamente ligada à expansão das políticas públicas em C&T.

Max Weber, em sua obra *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* (1999), escreve:

Racionalizações têm existido em todas as culturas, nos mais diversos setores e dos tipos mais diferentes. Para caracterizar sua diferença do ponto de vista da história e da cultura, deve-se ver primeiro em que esfera e direção elas concorrem (WEBER *apud* LEAL: 2008, 30).

Ao analisarmos a afirmação acima compreendemos que as políticas destinadas à Ciência e Tecnologia obedecem a um contexto racionalizante específico. Vemos, então, que se antes a técnica era um meio usado pelo homem para alcançar fins, posteriormente, principalmente após a revolução industrial, a “técnica moderna transcende a racionalidade de fins, que não deixa de existir, para fazer surgir meios que buscam *posteriormente* os seus fins” (Brüseke: 2002, 139). Tomemos como exemplo o computador: anteriormente ele servia como meio para armazenar textos de modo mais prático, hoje ele não só armazena textos como também é um fim para ouvir músicas, acessar a Internet e assistir vídeos. Esse processo de evolução tecnológica é resultado de aprimoramentos em Ciência e Tecnologia numa sociedade marcada pela modernidade técnica.

Umberto Galimberti (2006) denomina “idade da técnica”, essa época em que a técnica extrapola os seus limites e marca as mais variadas relações sociais, surgem então, avanços técnico-científicos. Segundo o autor:

(...) é possível dizer que a técnica é a essência do homem, não só porque, em razão da sua insuficiente dotação instintiva, o homem sem a técnica não teria sobrevivido, mas também porque, explorando essa plasticidade de adaptação que deriva da generalidade e não-rigidez dos seus instintos (GALIMBERTI, 2006: 9).

Assistimos, dessa forma, a uma autonomia da técnica. Os processos tecnológicos são etapas dum progresso técnico, para utilizar a terminologia de Maurice Daumas (1981), que procedem do avanço das descobertas no período Neolítico, passando pelo florescimento do maquinismo, pela Revolução Industrial, até chegar, contemporaneamente, ao avanço da robótica.

Nada mais próprio para demonstrar a supremacia da técnica na sociedade atual do que a utilização que se faz das novas tecnologias. Brüseke nos mostra, então, que os investimentos gigantescos em “novas tecnologias”, tanto por parte do Estado como pela iniciativa privada, não são próprios de países industrializados, mas ocorrem também em regiões periféricas. Isto evidencia que o anseio de progresso socioeconômico e o avanço técnico aparecem como sinônimos, ou melhor, há um continuísmo de “uma política que favorece a introdução acrítica de qualquer inovação técnica ao alcance dos governos e do empresariado local” (Brüseke, 2001: 167). Não respeitando as barreiras econômicas e sociais, a técnica moderna aglutina o homem em um contexto de dominação e sobreposição. Compreendemos, neste caso, que inovações tecnológicas e a Ciência e a Tecnologia são produtos de uma técnica racionalizante, não sendo possível dissociar o avanço de investimentos para a expansão, por exemplo, de produtos tecnológicos e a preponderância da técnica.

Ao mesmo tempo em que assistimos a essa prevalência tecno-científica como meio para alcançar fins, podemos notar também o “desencantamento do mundo” do qual Weber nos alerta. Afastando-nos da explicação religiosa que o autor em questão faz para explicar sua visão, vemos, no caso, que este processo é resultado de uma racionalização em todas as esferas mundanas. Dessa forma, Deus não pode explicar mais nada, isso cabe à ciência, quanto à técnica, ela tem a tarefa de mediar nosso contato com o mundo. Para Brüseke (2002) “a perspectiva da ciência e da técnica é sempre científica e técnica” (p. 139).

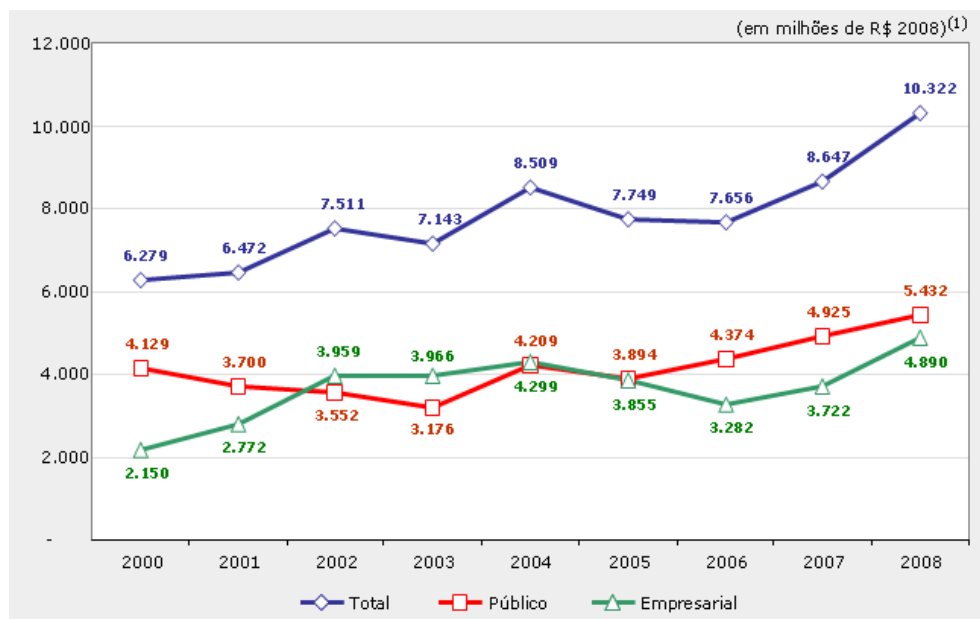
Weber (2004) em *A Ciência como Vocação* nos apresenta, já no ano de 1919, um outro aspecto marcante da organização científica alemã: seu alto grau de especialização. Aos olhos do cientista de hoje essa observação ainda é pertinente, e se torna mais atual ao atentar para o que o autor em questão chama de “a significação essencial da intelectualização” (Weber, 2004: 31), ou

seja, o uso recorrente da técnica. Rolando Lazarte (2001) ao analisar a obra de Weber destaca esse trecho de *A Ciência como Vocação*:

O progresso científico é uma fração, a mais importante, do processo de intelectualização que experimentamos durante milênios, e que na atualidade costuma ser julgado de um modo sumamente negativo. Aclaremos primeiro o significado prático dessa racionalização intelectualista, criada pela ciência e pela tecnologia cientificamente orientada. (...) [A] intelectualização e racionalização crescentes não implicam maior conhecimento geral das condições em que vivemos. Significam algo distinto; a saber, o conhecimento ou a convicção de que, se desejarmos, 'poderíamos' descobri-lo a qualquer momento. (...) Os meios técnicos e os cálculos cumprem essa função. É este o significado primordial da intelectualização (WEBER apud LAZARTE, 2001: 76).

A cientificidade é como que um motor reproduzidor desse "processo de intelectualização", notamos isso através das constantes estatísticas utilizadas como forma de expressão desenvolvimentista, seja econômica, intelectual e/ou social. Observemos, pois, o quadro abaixo:

1 - Brasil: Dispendio nacional em atividades científicas e técnicas correlatas (ACTC), por setor, 2000-2008

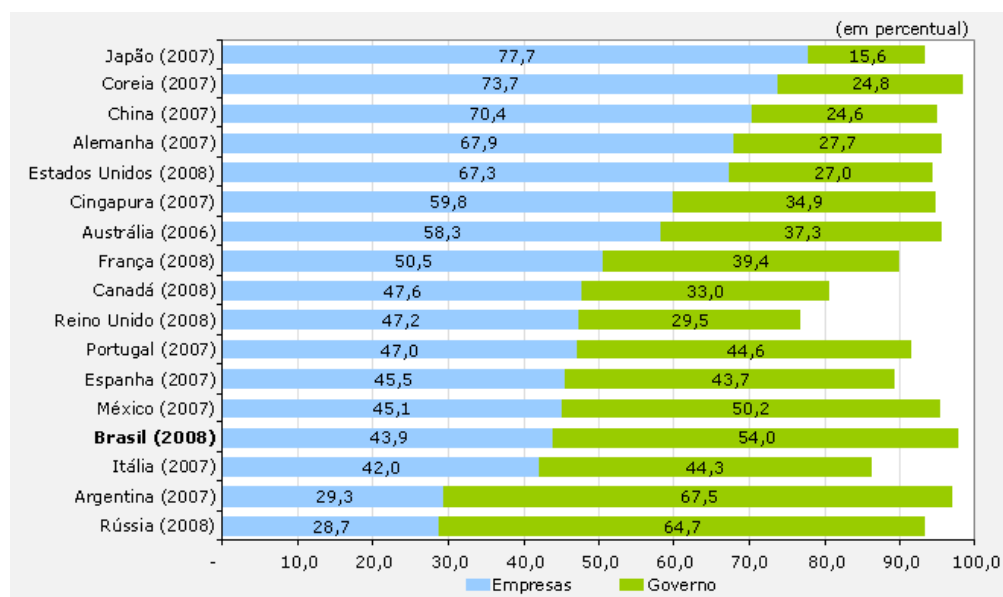


Fonte(s): Produto interno bruto (PIB): Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE; Dispendios federais: Sistema Integrado de Administração Financeira do Governo Federal (Siafi). Extração especial realizada pelo Serviço Federal de Processamento de Dados - Serpro; Dispendios estaduais: Balanços Gerais dos Estados e levantamentos realizados pelas Secretarias Estaduais de Ciência e Tecnologia ou instituições afins; e Dispendios empresariais: Pesquisa de Inovação Tecnológica - 2000, 2003 e 2005 - Pintec/IBGE e levantamento realizado pelas empresas estatais federais, a pedido do MCT.

Elaboração: Coordenação-Geral de Indicadores (CGIN)- ASCAV/SEXEC - Ministério da Ciência e Tecnologia (MCT). **Nota(s):** 1) Deflacionado pelo deflator do PIB. **Atualizada em:** 29/03/2010¹.

Temos acima um panorama nacional acerca da distribuição dos investimentos em C&T, observemos agora um quadro mostrando os dispêndios em Pesquisa e Desenvolvimento (P&D) comparando a situação brasileira a de outros países:

2 - Distribuição percentual dos dispêndios nacionais em pesquisa e desenvolvimento (P&D), segundo setor de financiamento, países selecionados, em anos mais recentes disponíveis



Fonte(s): Organisation for Economic Co-operation and Development, Main Science and Technology Indicators 2009/2 e Brasil: Sistema Integrado de Administração Financeira do Governo Federal (Siafi). Extração especial realizada pelo Serviço Federal de Processamento de Dados (Serpro) e Pesquisa Industrial de Inovação Tecnológica (Pintec) do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE).

¹ Disponível em: <<http://www.mct.gov.br/index.php/content/view/309042.html>>. Acesso em: 22 mar. 2010

Elaboração: Coordenação-Geral de Indicadores - ASCAV/SEXEC - Ministério da Ciência e Tecnologia. **Atualizada em:** 08/03/2010².

Analisando esses dados notamos que o Brasil acompanha um processo racionalizante típico de nações ocidentais, ou seja, onde os investimentos em Ciência e Tecnologia são crescentes, mas observamos ainda, que ao contrário de países desenvolvidos como Japão e Estados Unidos, o principal investidor em Pesquisa e Desenvolvimento (P&D) é o governo e não a iniciativa privada (empresas). Como explicar, então, o caso brasileiro? Alguns estudiosos nos apontam um caminho.

Schwartzman (1997), por exemplo, afirma que o bom resultado alcançado pelos Tigres Asiáticos, tidos como modelos bem sucedidos em desenvolvimento econômico e alta C&T, não é fruto exclusivo da iniciativa privada, mas que o envolvimento do Estado é sim um fator contribuinte desse crescimento científico. Porém, porque o Brasil não conseguiu e não consegue avançar em certos pontos? O autor apresenta quatro razões para o caso tecnocientífico brasileiro: 1 – empresas estatais burocratizadas e com pouca ligação com o setor privado; 2 – falta de interesse, contrariamente como ocorreu nos países asiáticos, em atingir uma perspectiva macroeconômica e competitiva internacionalmente; 3 – a capacidade inovadora das empresas foi pouco estimulada e 4 – a exclusão de empresas e companhias estrangeiras. E ainda complementa afirmando que “a época atual se caracteriza por novos arranjos institucionais, ligando governo, indústria, universidades e grupos de consultoria privados de várias formas” (Schwartzman, 1997).

Numa perspectiva parecida, Teresa Lenice Nogueira da Gama Mota (1999) aponta que o diálogo e a cooperação internacional são pontos influenciáveis para a organização de sistemas de inovação. Como exemplo, temos o desenvolvimento crescente da ciência brasileira, que, contudo, não vem acompanhada de inovação tecnológica. O problema não se restringe à

² Disponível em: <<http://www.mct.gov.br/index.php/content/view/309957.html>>. Acesso em: 22 mar. 2010

competência tecno-científica das universidades, ele direciona-se também às empresas.

Dois fatores abordados por Leis e Assmann (2008) que estão em consonância com o que Mota (1999) expressa, são o sistema burocrático brasileiro e o mau funcionamento da administração pública. Enfrenta-se uma série de dificuldades para estabelecer relações entre empresas privadas e universidades públicas e ainda há desperdício de tempo, produtividade e investimentos com os complicados processos do aparelho burocrático. Uma observação, mesmo que superficial, faz pensar que se tratam de duas esferas inconciliáveis, ou seja, a universidade cumpre um determinado papel e as empresas outro oposto e sem qualquer ligação.

Marco Antonio Raupp, presidente da SBPC (Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência) aponta cinco desafios para a C&T no Brasil, são eles: 1- melhoria na educação básica e média, já que ambas atuam como ferramenta de inclusão social; 2- ampliação de vagas nas universidades públicas sem a perda da qualidade; 3- descentralização da ciência brasileira, que se concentra na região Sudeste; 4- aproximação entre o sistema universitário e a iniciativa privada e, finalmente, 5- superação por parte comunidade pelo fato de a C&T ser recente para nós.

Simon Schwartzman faz um apanhado sobre a pesquisa científica no Brasil e afirma:

O exame da literatura internacional, o estudo mais aprofundado de alguns setores em que o interesse público tem se manifestado com mais nitidez em relação à pesquisa, e a própria observação mais ampla do desenvolvimento da pesquisa científica tecnológica nos últimos anos (Schwartzman, Bertero, Krieger *et al.*, 1995), sugerem que o Brasil precisa aprofundar muito mais a reorganização de seu sistema de ciência e tecnologia, para torná-lo compatível com as transformações que vêm ocorrendo em todo mundo e, na prática, no próprio País. O nó do problema está em que a organização do sistema de ciência e tecnologia, e a própria cultura institucional da comunidade científica, não vêm

acompanhando de forma suficiente estas transformações (SCHWARTZMAN, 2002: 381-382).

Seguindo esse raciocínio Fernanda Sobral (2004) mostra que o novo modo de produção do conhecimento sugere uma heterogeneidade institucional, na qual universidade, empresas multinacionais, empresas pequenas de alta tecnologia devem ser inseridas. Dessa forma, há uma mudança no direcionamento da pesquisa tradicionalmente desenvolvida no meio acadêmico, que passa de um processo próprio do conhecimento para uma utilidade econômica e/ou social, sem excluir, contudo, o modelo antigo. Ao analisar o Plano Plurianual do Ministério da Ciência e Tecnologia (MCT) Sobral aponta cinco objetivos principais: 1- consolidar e expandir a base nacional de ciência e tecnologia; 2- estímulo às empresas privadas para o investimento em inovação tecnológica; 3- preparação do país para os desafios da sociedade da informação e do conhecimento; 4- desenvolvimento de setores estratégicos em que atuem a capacitação científica e tecnológica; 5- a inserção da ciência e tecnologia no desenvolvimento social.

Tanto Schwartzman (2002) como Sobral (2004) observam que as políticas destinadas à C&T no Brasil continuam altamente atreladas ao Estado, como mostram os quadros 1 e 2 acima, e este aspecto tende a ser contrário em nações mais racionalizadas, países em que a ciência, a técnica e a empresa capitalista acham-se bem interligadas e desenvolvidas. De fato o Brasil é uma nação moderna e se insere no contexto da modernidade técnica. Em 2008, por exemplo, foi o país que mais cresceu em número de publicações científicas na América Latina, cresceu também o número de patentes e o investimento do setor privado. Tudo isso correspondeu a uma passagem da 15ª para 13ª posição no tocante à produção científica mundial. Mas o que nos chama a atenção é o fato de que mesmo tendo uma política científica crescente e organizada o Brasil continua aquém em produção tecnológica se comparado a outros países.

Nações como Estados Unidos e Japão continuam recebendo incentivo estatal para a manutenção de pesquisas de cunho científico e tecnológico. O

que difere esses dois países é o fato de a iniciativa privada constituir, do outro lado, uma ampla fonte de recursos que permitem que institutos de pesquisas e universidades, em conjunto, desenvolvam projetos direcionados à C&T. Segundo dados de 2008 da *Red de Indicadores de Ciencia y Tecnologia (Rycit)*, apenas em 2006 os países da América Latina e do Caribe atingiram 40% de participação de empresas privadas em Pesquisa e Desenvolvimento, enquanto que na América do Norte, Oceania e Europa o índice já era superior a isso desde 1997. Ao mesmo tempo um texto do Ministério da Ciência e Tecnologia afirma:

A análise da sociedade e da economia internacionais indica que as nações mais bem-sucedidas são as que investem, de forma sistemática, em Ciência e Tecnologia e são capazes de transformar os frutos desses esforços em inovações. Um dos resultados mais evidentes desses investimentos é a capacidade que essas nações têm de propiciar alta qualidade de vida, empregos bem remunerados, segurança pública e seguridade social a seus cidadãos. Seus bens e serviços caracterizam-se por serem tecnologicamente avançados, ou seja, por incorporarem de forma intensiva o conhecimento. A produção e a comercialização de tais bens e serviços refletem o maior potencial que esses países dispõem de geração de renda e crescimento econômico, em função seja do próprio valor agregado a esses produtos, seja do grande dinamismo de seus mercados (LIVRO BRANCO: CIÊNCIA, TECNOLOGIA, INOVAÇÃO – MINISTÉRIO DA CIÊNCIA E TECNOLOGIA, 2002).

De acordo com o texto do MCT percebemos que os órgãos governamentais conhecem a inserção de políticas públicas como forma de sucesso econômico e social, sendo que a mesma concepção nos é apontada pelos teóricos referendados acima. Tal fato nos possibilita atinar mais uma vez para uma incongruência entre a política científico-tecnológica brasileira e os resultados práticos que se anseia pelos constantes investimentos a ela direcionados.

Destarte, voltamo-nos a Weber em *A Ciência como Vocaçào* (1919/2004) e destacamos mais uma vez o ponto nodal da intelectualização e cientificidade: a técnica e sua racionalidade. Para o autor a experimentação racional é um

dos grandes instrumentos do trabalho científico, e sem ela a ciência moderna não teria sido possível. Seu avanço acompanha o desenvolvimento da Grécia, passa pelo Renascimento, através de figuras como DaVinci, Galileu e Bacon e, chega até nós numa época de modernidade técnica. Tudo isto é acompanhado por um processo crescente de especialização, na qual Brüseke observa que a técnica moderna oculta o seu funcionamento perante os “olhos dos leigos” (Brüseke, 2001: 170), ou seja, a técnica moderna se complexifica e nos deixa cada vez mais carentes de especialistas.

Dentro do contexto da modernidade técnica, o autor afirma que o progresso racionalizante advindo do Iluminismo interfere em “todos os lados”, de tal forma, a sociedade da técnica tende a aplicar o processo tecnicizante em variados âmbitos sociais, prova disso é o experimentalismo científico que tenta a cada instante impulsionar políticas públicas que satisfaçam seus objetivos. Podemos afirmar, utilizando Galimberti, que o homem passa a ser funcionário da técnica. A sociedade de que ele faz parte exige aprimoramentos científicos, a evolução das máquinas, presente desde a revolução pré-científica, ocupa hoje uma posição de destaque no contexto das políticas públicas em Ciência e Tecnologia. Prova clara disso é o avanço da robótica no Japão, país asiático onde Ciência e Tecnologia são sinônimos de desenvolvimento e inovação. É válido lembrar que neste país a interação universidade-empresa encontra-se em níveis só comparáveis aos dos EUA, grande conglomerados empresariais possuem seus próprios núcleos de pesquisa de ponta, um conglomerado empresarial como a Matsushita³, por exemplo, obteve 2.100 registros de patentes em 2007. Note-se, neste caso, os números abaixo:

³ Disponível em: <http://www.inei.org.br/noticias/numero-de-patentes-do-brasil-decepciona-onu/>. Acesso em 20 mar. 2010

3 - Brasil: Pedidos e concessões de patente de invenção depositados por residentes no Brasil no escritório de marcas e patentes dos Estados Unidos da América, 1975-2009 ⁴

Anos	Brasil		Anos	Brasil	
	pedidos	concessões		pedidos	concessões
1980	53	24	1995	115	63
1981	66	23	1996	145	63
1982	70	27	1997	134	62
1983	57	19	1998	165	74
1984	62	20	1999	186	91
1985	78	30	2000	240	122
1986	68	27	2001	247	127
1987	62	34	2002	288	113
1988	71	29	2003	333	150
1989	111	36	2004	287	192
1990	88	41	2005	340	93
1991	124	62	2006	333	152
1992	112	40	2007	385	112
1993	105	57	2008	499	131
1994	156	60	2009	-	146

Fonte(s): U.S. Patent and Trademark Office (USPTO).

Elaboração: Coordenação-Geral de Indicadores - ASCAV/SEXEC - Ministério da Ciência e Tecnologia.

Atualizada em: 02/03/2010

O Brasil conseguiu em 2008, por exemplo, registrar 131 patentes, enquanto que no ano anterior somente uma empresa japonesa alcançou um número dezesseis vezes maior do que tudo que foi patenteado no país. Estes dados sugerem uma análise crítica sobre a realidade científico-tecnológica

⁴ Disponível em: <http://www.mct.gov.br/index.php/content/view/5702.html>. Acesso em 25 mar. 2010

desenvolvida no Brasil e ainda fornecem uma interpretação bastante fecunda sobre as políticas públicas destinadas à C&T.

Segundo Sobral (2004) as políticas em C&T aplicadas pelo MCT estão divididas em dois grupos: o primeiro é caracterizado pela abertura a todas as áreas do conhecimento, mas com os objetivos voltados à aplicabilidade, e o outro que deve atuar em áreas estratégicas. Ambos tem como meta principal “aumentar a competência científica brasileira em áreas importantes da ciência e da tecnologia, mediante o apoio e a capacitação de centros de pesquisa e laboratórios de alta qualidade científica” (Sobral: 2004, 228). Contudo, vemos que em nível de registro de patentes o Brasil situa-se em uma colocação bastante deficiente para uma nação racionalizada e desejosa de avanço científico, econômico e social.

2. Considerações finais

Diante do que foi exposto acima podemos traçar um panorama resumido, e até certo ponto incompleto, sobre as políticas públicas em C&T e sua inserção dentro dos conceitos-chave “racionalização” e “modernidade técnica”. Não se questiona em nenhum momento do texto o fato de o Brasil possuir uma política científica e tecnológica típica de nações racionalizadas, o que se tornou um questionamento fundamental é a ausência de resultados práticos que tais investimentos poderiam causar, vide o exemplo de números de registros de patentes.

Os diversos estudiosos abordados no decorrer do texto apontam perspectivas bastante próximas sobre os elementos causais para o contexto científico brasileiro, e do nosso ponto de vista são explicações pertinentes e sucintas. Porém, ao abordamos a racionalização sob a perspectiva weberiana, percebemos que ainda existe outro caminho compreensivo a ser apontado, ou

melhor, notamos que do ponto de vista racionalizante o Brasil é “diferente” em sua constituição de políticas públicas destinadas à Ciência e Tecnologia.

A diferença consiste numa ambivalência em relação aos constantes avanços econômicos e científicos conquistados pelo país, contrastando com uma falta de desenvolvimento tecnológico que acompanhe esse crescimento. Observa-se, portanto, uma eficiência da ciência brasileira e um quadro distinto, ou até mesmo contrário, em relação à tecnologia. Este é o ponto que nos faz analisar criticamente os meandros das políticas públicas em C&T.

Observa-se, desde já, que num contexto de modernidade técnica e de racionalização as conquistas científico-tecnológicas são não somente coadjuvantes, mas sim partes constituintes e protagonistas. O processo de desenvolvimento técnico e de novas tecnologias, como afirma Brüseke (2002), é marcante tanto em sociedades centrais como em periféricas, o que difere é a intensidade que elas acontecem, e como são traduzidas para o campo social, econômico e científico. Ao analisar as políticas em C&T no Brasil, e comparando-as com outras nações, podemos traçar um quadro interpretativo-sociológico sobre tal realidade, ou segundo Sobral (2004) cabe às Ciências Sociais “desvendar esses meandros do desenvolvimento científico e tecnológico que revelam, por um lado, a natureza social da ciência e tecnologia e, por outro, a complexidade do social, pois a ciência e a tecnologia se localizam no campo da ação social” (Sobral, 2004: 234).

Se o problema, por exemplo, apontado por Schwartzman (2002) é a “organização do sistema de ciência e tecnologia” poderemos aludir, utilizando Weber, que o caso brasileiro ao mesmo tempo que caminha rumo à racionalização apresenta também traços irracionalizantes, ou melhor, mostra uma não-adequação com o modelo hegemônico de evolução científica e tecnológica que marca os países onde a Ciência e Tecnologia se encontra mais desenvolvida. Seria esta, então, a explicação para o caso brasileiro?

Referências Bibliográficas

BARATA, G. **A difícil tarefa de entrar para o cenário internacional**. Ciência & Cultura - v.61 - n.3 - 2009.

BERGER, P. **A perspectiva sociológica**. São Paulo: Círculo do Livro, 1976.

BRÜSEKE, F. J. **A técnica e os riscos da modernidade**. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2001.

_____. **A Modernidade Técnica**. Revista Brasileira de Ciências Sociais - vol. 17 nº 49, pp. 135-144, (junho/2002).

DAGNINO, R. **Ciência e Tecnologia no Brasil - O processo decisório e a comunidade de pesquisa**. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

DAUMAS, M. **As grandes etapas do progresso técnico**. Portugal: Publicações Europa-América, 1981.

GALIMBERTI, U. **Psiche e Techne - o homem na idade da técnica**. São Paulo: Paulus, 2006.

LAZARTE, R. **Max Weber: ciência e valores**. São Paulo, Cortez, 2001.

LEAL, E M^a. de C. **Racionalização e liberdade em Max Weber: possibilidades de emancipação do indivíduo contemporâneo**. Aracaju: Fundação Augusto Franco; São Cristóvão: Editora UFS, 2008.

LEIS, H.; ASSMANN, S. **De como salvar a universidade pública dela mesma**. R. Inter. Interdisc. INTERthesis, Florianópolis, v.5, p. 122-130, jan./jul. 2008.

MINISTÉRIO DA CIÊNCIA E TECNOLOGIA . **Livro Branco - Ciência, Tecnologia e Inovação (2002)**. Disponível em: <http://www.oei.es/salactsi/livro_branco_cti.pdf>. Acesso em: 22 Mar 2010.

MOTA, T L. N. da G. **Interação universidade-empresa na sociedade do**

conhecimento: reflexões e realidade. Ciência da Informação, Vol. 28, No 1 (1999)

RAUPP, M. A. **Cinco Desafios em C&T - Superar esses desafios é crucial para o funcionamento, ampliação e reconhecimento do sistema de C&T brasileiro.** Disponível em: <http://www2.uol.com.br/sciam/artigos/cinco_desafios_em_c_e_t.html; http://www2.uol.com.br/sciam/artigos/cinco_desafios_em_c_e_t_2.html>. Acesso em: 22 Mar 2010.

SCHWARTZMAN, S. **Os Paradoxos da Ciência e da Tecnologia.** Publicado inicialmente em *Ciência Hoje*, e incorporado em Michael Gibbons, Camille Limoges, Helga Nowotny, Simon Schwartzman, Peter Scott e Martin Trow, *The New Production of Knowledge - The dynamics of science and research in contemporary societies*, London, Thousand Oaks e New Delhi, Sage Publications, 1994. Incluído em *A Redescoberta da Cultura*, São Paulo, EDUSP, 1997. Disponível em: <<http://www.schwartzman.org.br/simon/redesc/paradox.htm>>. Acesso em: 22 Mar 2010.

_____. A pesquisa científica e o interesse público. Revista Brasileira de Inovação. Vol. 1, No 2 (2002).

_____. **Um espaço para a ciência: formação da comunidade científica no Brasil.** Brasília: Ministério de Ciência e Tecnologia, 2001.

SOBRAL, F. **Desafios das Ciências Sociais no desenvolvimento científico e tecnológico contemporâneo.** Sociologias, Porto Alegre, ano 6, nº 11, jan/jun 2004, p. 220-237.

WEBER, M. **Economia e Sociedade - vol. 1.** Brasília: Editora da UnB, 1994.
_____. **Ciência e Política: duas vocações.** São Paulo: Editora Cultrix, 2004.