

O LUGAR DO SOFRIMENTO HUMANO NO PENSAMENTO POLÍTICO MODERNO¹

Luiz Eduardo Soares
ISER-IUPERJ-UERJ

1. Este ensaio é dedicado a Ricardo Benzaquem de Araújo, que se importa com os mistérios da dor comum. A primeira versão deste ensaio foi apresentada por ocasião do lançamento do livro *Impacto da modernidade sobre a religião* (Ed. Loyola, 1992), no Fórum de Ciência e Cultura da UFRJ, dia 2 de setembro de 1992, em mesa-redonda que também contou com a presença dos professores José Jorge de Carvalho e Maria Clara Bingemer (coordenadora). A presente versão foi apresentada em 22 de outubro de 1992, no âmbito do grupo de trabalho *Religião e Sociedade*, coordenado pela Profa Maria Helena Villas Bôas Concone, na reunião anual da ANPOCS, realizada em Caxambu (MG).

2. Deixando de lado as referências especializadas, por assim dizer, lembro as discussões notáveis encenadas por Thomas Mann, em *A montanha mágica*. Agrade-

O sofrimento humano ainda constitui nossa miséria comum, mesmo que para tantos assumam sentidos diversos, que chegam a associá-lo, no limite, ao esclarecimento ou à iluminação redentora, o que, aliás, não deve surpreender quem foi socializado na tradição judeu-cristã, na qual se converte no próprio signo da salvação². A morte e seu cortejo de analogias por vezes freqüenta a reflexão acadêmica laicizada, pelo menos como o ponto virtual que sustenta, por oposição, o desejo e sua versão bastarda, o interesse. O sofrimento é um incômodo hóspede de nosso destino e irremediável ameaça aos que vivem, enquanto viverem, independentemente de suas virtudes individuais e, até mesmo — para os que crêem — da graça que lhes cabe, cuja função não se confunde com o entorpecimento dos sentidos ou com a proteção analgésica.

A dor comove, ensina, revolta, enlouquece; domesticada, educa, pela pedra; erotizada, encanta e produz êxtase; brandida como arma do Estado policial, controla e gera ordem; antecipada no pesadelo de todas as angústias, estimula o recurso ao conforto provisório dos paraísos artificiais dos mais variados tipos; vivida nas peles indiscerníveis da alma, alcança talvez sua potência máxima, dado que, ardendo aí, torna-se co-extensiva ao espírito, certamente a etapa menos breve de nossa carne e a matéria mais sensível de nosso corpo.

A miséria de nossas ciências sociais talvez se deva à sua resistência em abrir-se para o clamor que provém do sofrimento, em ouvi-lo e segui-lo aos sítios mais nobres e altivos da experiência humana mais radical. Estará possivelmente no fundo intangível e obscuro dessa demanda surda e persistente o *locus* do encontro. No entanto, esse encontro não reintegraria essências partidas, não promoveria a comunhão racional-argumentativa universal, não propiciaria o entendimento mútuo e o contrato social objeto de nossas escatologias políticas, não possibilitaria a reconciliação do sujeito consigo mesmo ou a superposição entre a inteligibilidade e a sensibilidade. Seria outra a natureza desse encontro, dessa (re)ligação entre os seres humanos; dar-se-ia a quem das ordens, a partir de cujos modelos é pensada a socialidade, suas motivações e conseqüências; dar-se-ia além de toda função social e política. O encontro de que se trata prescindiria da linguagem, da razão, de identidades ou culturas; seria vivido, por paradoxal que pareça, na plenitude de sua contigência e da necessária gratuidade. Seria, esse encontro, refratário a determinações de sentido, mas sua memória atuaria como fonte do sentido possível, aquele que, reportando-se a uma circunstância imaginária original, lança-a ao futuro como sinal, orientação e motivação prático-moral.

Em outras palavras, eis o argumento: é o sofrimento que constitui o campo de uma experiência humana que, sendo radical e responsável pela inscrição de uma diferença matricial entre momentos do processo existencial ou entre formas de vida, e, não podendo dar-se a pensar ou a traduzir-se, intersubjetivamente, transforma-se em valor, isto é, na qualificação diferenciadora por excelência, independentemente dos conteúdos específicos aos quais se associe. O sofrimento, portanto, é a referência virtual do valor. Explico: valor não se descreve; opera, sim, como ordenador de relevâncias ou como indexador de hierarquias, instituindo e circunscrevendo arenas ou espaços de investimento efetivo e imaginário (com dimensões cognitivas, simbólicas, expressivas e comunicativas) para conflitos entre escolhas ou entre alternativas excludentes de figuração da memória humana, as quais envolvem hesitações intensas, cuja tensão corresponde, segundo meu ponto de vista, à vivência mesma da moralidade. Definido como diferenciador mais importante para o juízo, moral e afetivamente concernido — vale dizer, existencialmente radicado —, o valor qualifica a vida humana, diferenciando-a, o que lhe atribui função ordenadora para os processos de significação e um duplo papel, mnemônico e prospectivo. Não há teleologias desprovidas de valor, ou que não nasçam, em alguma medida, do valor.

ço a Barbara Musumeci Soares a atenção às razões e conseqüências do abandono em si mesmo tão significativo, por parte das ciências sociais, deste tema central.

Valor não completa ou se opõe a interesse, porque são conceitos ou “realidades” de níveis inteiramente distintos e, em certo sentido, até mesmo incomensuráveis. Suas fontes são tão distantes quanto o sofrimento e o cálculo, que precisa esquecer-lo para triunfar sobre a paixão. Por sua vez, a vontade de calcular e de orientar-se estrategicamente em um mundo concebido como constelação de interesses reporta-se a um surpreendente suporte, na tradição do pensamento político moderno: a morte. O valor está para o sofrimento, assim como o interesse está para a morte, eis a equação que me proponho explorar.

I. O medo da morte como origem do interesse, na teoria política de Hobbes

3. A obra de referência é *O Leviatã*, Coleção *Os Pensadores*, São Paulo, Editora Abril, 1974.

O medo da morte é o determinante da mediação racional que submete, no pensamento político de Hobbes³, a sociabilidade ao interesse e a vida comum à ordem política. Vejamos por quê. É o medo da morte violenta em mãos alheias que torna os homens dóceis às recomendações da razão, no contexto imaginário do “estado de natureza”, em que os personagens concebidos pela antropologia hobbesiana são postos frente a frente. Resulta desse experimento, projetado com rigor de geometria, o conflito generalizado ou a guerra virtual de todos contra todos, pelo simples motivo de que, motivados sobretudo pelo amor à vida (apenas sensível pelo avesso, quer dizer, sob a forma de medo da morte), devotados por natureza à sobrevivência, os homens tenderão a hostilizar-se mutuamente, antecipando-se, defensivamente, à suposta agressão alheia, cuja mera plausibilidade adviria de um cálculo elementar: o outro agiria racionalmente, caso optasse por antecipar-se à iminência de minha própria iniciativa hostil defensiva, protegendo-se por uma precaução legítima, plenamente autorizada pelos direitos naturais que a própria vida traz consigo. Ora, se é legítima e racional a violência alheia, por que motivo dever-se-ia hesitar em tomar a iniciativa e, rapidamente, puxar o gatilho, nesse duelo ensejado pelas voltas em que se enreda o imaginário do terror, alimentado pela regressão ao infinito do argumento paradigmático da razão paranóica?

Onde está a saída? Para Hobbes, a resposta é clara e deriva do cálculo dedutivo aplicado ao cenário desafortunado do “estado de natureza”: graças ao medo da morte, provocado pela simples consideração das conseqüências dramáticas da guerra generalizada — conseqüências inevitavelmente desastrosas para todos, mais cedo ou mais tarde, pois toda vitória, neste caso, é, por definição, efêmera —, as paixões aplacam-se e os homens tor-

nam-se aptos a acolher as sugestões de sua própria razão, no sentido de que é conveniente sacrificar a liberdade natural irrestrita, em nome da instauração de uma ordem pactada. Como, segundo a antropologia hobbesiana, a razão apenas indica o caminho para que o alvo identificado pela paixão seja atingido, é preciso que alguma paixão seja sensibilizada pelo projeto de uma vida coletiva pacífica, de modo que a razão possa buscar os meios de realizá-la. A paixão pela vida, ou seu avesso, cumpre esse papel. O contrato surgirá como o meio ditado pela razão para que se concretize a finalidade passional.

A sociedade é, portanto, o produto da intervenção reguladora do Estado; o artifício político gestado pela vontade comum dos homens, racionalmente orientada. A vida comum pacífica torna-se possível quando as expectativas funestas são substituídas pela previsão de respeito às normas estabelecidas pelo poder político. À estabilização das expectativas corresponde a efetiva estabilização das relações sociais: a profecia, mais uma vez, se autocumprida.

Ora, se a vida social depende da renúncia à liberdade, transferida coletivamente ao Leviatã, reduz-se à conquista de garantias mínimas de sobrevivência e de acesso a condições propícias à prosperidade, entendida como extensão da sobrevivência adequada. Manter-se vivo, ampliar e aprimorar as condições da própria sobrevivência, eis a missão humana, redefinida pela teoria absolutista hobbesiana. Restam aos homens seus interesses, o conjunto das metas identificáveis pelas paixões, devidamente filtradas pela razão, a qual, por sua vez, sobretudo a partir do pacto, passa a operar como mediadora, apenas em cujos termos atualiza-se o determinante passional⁴.

Em outras palavras, a razão converte-se no lugar-tenente da paixão fundamental, que ordena e hierarquiza as demais, restringindo-lhes os respectivos poderes motivacionais. Submetidas, via mediação racional, ao compromisso estrito com a sobrevivência, as paixões transformam-se em sua imagem civilizada e politicamente domesticada: o interesse. O interesse passa a ser o epicentro da ação do homem que calcula; ou o epifenômeno do movimento humano reativo à ameaça da morte.

II. O sofrimento do outro e a centralidade do valor no imaginário ético-político de Rousseau

Em suas duas principais obras políticas — se me for permitida a simplificação classificatória —, *Discurso sobre a origem da de-*

4. Deixo de lado considerações alternativas, que poderiam provir de uma leitura distinta da obra de Hobbes (refiro-me a *O Leviatã*) cujo foco fossem interrogações ético-políticas (tais como: "Devo obedecer? É legítimo o poder político? Em que circunstâncias deixaria de sê-lo?"). Este foco alternativo constitui o ponto de partida (ou de chegada) de minha tese de doutoramento, defendida junto ao IUPERJ, em 1991, intitulada: *A invenção do sujeito universal; Hobbes e a política como experiência dramática do sentido*.

5. Ambas as obras encontram-se no volume *Rousseau*, Coleção *Os Pensadores*, São Paulo, Editora Abril, 1973.

sigualdade entre os homens e *O contrato social*⁵, Rousseau combina suas virtudes de ficcionista e de crítico agudo e cáustico da sociedade "civilizada". Na primeira obra, pinta o quadro nostálgico e envolvente de uma doce fantasia primitiva: os homens, antes das letras e do cálculo, desprovidos de compromissos e interesses, saciam suas paixões na natureza prodigiosa, entregando-se inteiramente ao presente (o que só é possível com a ausência do cálculo estratégico), cuja fruição pode ser plena, na medida em que a morte não está presente, nem mesmo como a sombra que inevitavelmente recobre toda a beleza que o homem "civilizado", porventura, ainda possa experimentar.

Contudo, mesmo não compreendendo as vicissitudes inexoráveis da finitude humana, o homem, que vibra usufruindo o gozo de seus bons momentos, comove-se com a morte e o sofrimento alheios, de quaisquer seres vivos. A repugnância que lhe causa a dor alheia, por identificação, torna-o, em certo sentido, consciente de si. O sofrimento do outro devolve ao sujeito sua própria imagem humana. Mesmo lutando pela vida, o personagem natural da antropologia rousseauísta evitará provocar sofrimento e, com esse espírito, preferirá a paz e esperará desarmado pelo encontro. Todo encontro o encontrará disponível para a possibilidade do convívio.

A história da civilização e do desenvolvimento da racionalidade é interpretada sob o signo da queda, da perda, do declínio. Civilização é decadência. A propriedade representa a origem e o fim do processo de diferenciação social, que deteriora a vida comum e aliena os indivíduos, na medida em que eles se deixam dominar pelas avaliações comparativas do juízo alheio. A coerção moral (durkheimiana) impõe um padrão que uniformiza e hierarquiza. O amor de si cede lugar ao amor-próprio; a vaidade substitui a identidade referida à comunhão com o próximo, na dor. A glória ocupa o lugar da piedade. O cálculo, balizado pela expectativa da reação (e do juízo) alheia(os), e a prospecção estratégica, que vincula a consciência ao contexto pela mediação do interesse, substituem a espontaneidade dos movimentos inspirados pela contingência.

No paraíso primitivo certamente não há lugar para o valor e sua linguagem, mas tampouco estão postas as condições interativas que propiciarão a supremacia do cálculo e do interesse. O valor surgirá na obra política por excelência, *O contrato social*, justamente para diferenciar modalidades de arranjos civilizacionais ou formas de organização da sociedade. Serão a prática e a institucionalidade políticas os depositários do valor e os índices

da distinção intersocietária. Será pela política que Rousseau imaginará a recuperação parcial dos benefícios da vida original perdida; e uma política ordenada a partir da imputação de papel central ao valor.

Vejamos por que o valor é central, na política que Rousseau imagina e propõe. No modelo contratualista que defende, a sociedade seria a responsável direta pela criação legislativa, à qual prestaria estrita obediência o poder executivo, reduzido a simples agência a serviço da vontade coletiva. Todos os cidadãos participariam do debate sobre as questões sociais, que exigiriam decisões públicas. A legitimidade das leis dependeria exatamente de sua origem; e a única origem capaz de garantir a legitimidade de compromissos coletivos, traduzidos em legislação (origem que validaria o próprio contrato social, a matriz da legitimidade das instituições políticas), seria a vontade do povo, expressa por votação majoritária.

O ponto mais importante da teoria política de Rousseau é seu conceito de “vontade geral” e é esta noção que explica as condições necessárias à expressão legítima da vontade popular. Para que a “vontade geral” seja observada, é preciso que cada um se pronuncie sobre a matéria submetida à apreciação pública (matéria sempre genérica e passível de se traduzir em regra universal, no contexto societário em causa, é claro) procurando responder à seguinte questão: “O que considero melhor para a sociedade?” em outras palavras: “Qual deveria ser a posição adotada, se eu me afastasse de interesses individuais e me deslocasse, imaginariamente, ao ponto de vista comum, àquele que corresponderia à perspectiva de um sujeito que reunisse em si, idealmente, a vontade comum, orientada pela identificação do bem comum?”

Portanto, a posição ideal do sujeito político ou do indivíduo enquanto cidadão (eis aí a versão política do sujeito transcendental concebido por Kant, aliás grande admirador de Rousseau, em sua teoria da moralidade), posição que condiciona a legitimidade da legislação e das ações políticas, define-se por sua orientação moral, imaginária e política, segundo o princípio do bem comum — bem comum que constituiria, conseqüentemente, o eixo básico do valor, na sociedade politicamente organizada.

A afirmação do valor como referência fundamental e necessária à determinação da natureza da ordem política corresponde, no pensamento de Rousseau, ao deslocamento do juízo tipicamente político do cidadão de sua órbita de interesses privados (delimi-

tada por cálculos estratégicos), impondo-lhe a grave exigência ética (ou moral)⁶, sem cujo respeito o indivíduo renunciaria à cidadania e à soberania que lhe competem.

A legitimidade política resulta, na democracia imaginada por Rousseau, do agregado de comportamentos individuais, parametricamente orientados, no contexto balizado por uma razão prática limitada pelo valor. Instituídos e respeitados os espaços legais para a ação individual, torna-se legítima a aplicação estratégica da razão, visando à afirmação de interesses privados. Estes são avaliados no contexto de um juízo mais amplo e anterior, relativo à legitimidade da legislação e do poder político; juízo referido ao valor e à sua matriz: a concepção variável e eventualmente equivocada sobre o que venha a ser, em cada caso e face a cada consulta, o bem comum.

Eis aí minhas versões de dois mitos fundadores modernos: o *Leviatã*, que inventa o contratualismo moderno, propondo o absolutismo, mas lançando as bases do pensamento liberal; e O *contrato social*, que imagina a democracia estruturada pelo valor e como valor. O primeiro é o mito de origem do homem econômico, individualista, que põe as virtudes de sua razão a serviço do cálculo estratégico privado; o segundo é o mito de origem do cidadão democrata e eticamente orientado, que entrega as artes e malícias de sua fantasia à invenção intersubjetiva (e, portanto, coletiva) de uma ficção: o bem comum. Ficção que, compartilhada, conquista crédito e, antecipada, atualiza-se, ao menos no plano prospectivo da orientação das ações socialmente significativas.

Gostaria de concluir, lembrando as referências preferenciais à morte, quando a construção conceitual focaliza o interesse, e ao sofrimento, quando a ênfase política e reflexiva recai sobre o valor. Talvez porque morte remeta a uma área semântica vinculada à individualidade e à sobrevivência, como seu destino; enquanto sofrimento reportar-se-ia a uma experiência que seria sobretudo compartilhada, na medida em que assinalaria nossa fragilidade individual (espelhada nos outros que sofrem) e a necessidade da solidariedade alheia. Enquanto a morte remete à finitude da existência individual, o sofrimento remete aos limites do insulamento individual e à inexorável participação do indivíduo numa coletividade determinada⁷.

Certamente há outras leituras pertinentes dos autores abordados que produziriam configurações de sentido diversas. Mas estas, aqui expostas, são pragmaticamente úteis porque nos ajudam a compreender, em primeiro lugar, a superposição, na modernidade, de duas humanidades distintas e por vezes opostas, habi-

6. Preferi evitar as discussões relativas às eventuais distinções conceituais entre ética e moralidade; nem por isso, todavia, deixo de reconhecer sua relevância em certos contextos. O leitor encontrará reflexões da maior importância em; LIMA VAZ, H. C. de, *Escritos de Filosofia II. Ética e cultura*, São Paulo, Loyola, 1990.

7. A continuação deste percurso reflexivo levar-nos-á, na próxima unidade, a Bentham e a seu utilitarismo, fundado, como veremos, no duplo movimento de fuga da dor e busca do prazer; movimento que engendra uma economia, matriz do cálculo racional no cotidiano e na política. Sua versão individualista do sofrimento associa-o diretamente ao interesse. O padrão de articulações simbólico-conceituais *morte, interesse, sofrimento, valor*, encontra, portanto, em Bentham e em seus parceiros (James Mill, por exemplo), seu ponto de inflexão. A hipótese que exploro atribui à redefinição estritamente individualista ou egocentrada do sofrimento (por contraste com o lugar central que a *pietade* assume no pensamento de Rousseau) a responsabilidade pela inversão da estrutura *mítica* examinada ou proposta no presente ensaio. Tudo se passa como se Bentham, sem pretendê-lo, tivesse inscrito a temática chave da teoria rousseuista no modelo antropológico-político criado por Hobbes ou por determinada apropriação hermenêutica de sua obra — a qual, aliás tornou-se predominante.

tando os mesmos corpos, animados por estímulos e ventos históricos distintos. Por vezes, uma versão predomina, mantendo a outra provisoriamente excluída da cena, ou subordinada, como uma realidade latente, à espera da oportunidade para manifestar-se; em outros momentos, a realidade preterida retoma a supremacia e redefine sentidos, direções, valores, hierarquias, conceitos, afetos e razões. Os dois autores foram mais profetas do que sociólogos empíricos; mais criadores do que fiéis servidores do real instituído⁸. Profetas das pestes e dos sonhos que, paradoxalmente, ajudaram a inventar.

8. A respeito do caráter criador das teorias políticas, sugiro consulta ao importante trabalho de Renato Lessa, *Vox Sextus*, tese de Doutorado, IUPERJ, 1992.

III. O cálculo do prazer e da dor

Para a afirmação de uma destas humanidades e até mesmo para seu predomínio, foi decisiva a contribuição de Jeremy Bentham e de seus seguidores, nos séculos XIX e XX. O sofrimento surge, na ética utilitarista de Bentham, rebatido sobre a matriz hobbesiana. O tema rousseauísta é seqüestrado e redefinido. O deslocamento semântico produzido corresponde ao movimento de individualização do sujeito, confundido com a singularidade empírica.

Vejam os como o pensador inglês estabelece a base axiomática e axiológica, sobre a qual repousa todo seu sistema moral e jurídico-político: "Por princípio de utilidade entende-se aquele princípio que aprova ou desaprova qualquer ação, segundo a tendência que tem a aumentar ou a diminuir a felicidade da pessoa cujo interesse está em jogo, ou, o que é a mesma coisa em outros termos, segundo a tendência a promover ou a comprometer a referida felicidade. Digo qualquer ação, com o que tenciono dizer que isto vale não somente para qualquer ação de um indivíduo particular, mas também de qualquer ato ou medida de governo" (Bentham, 1984: 4)⁹. Adiante, complementa: "O termo utilidade designa aquela propriedade existente em qualquer coisa, propriedade em virtude da qual o objeto tende a produzir ou proporcionar benefício, vantagem, prazer, bem ou felicidade (tudo isto, no caso presente, se reduz à mesma coisa), ou (o que novamente equivale à mesma coisa) a impedir que aconteça o dano, a dor, o mal, ou a infelicidade para a parte cujo interesse está em pauta..." (*idem, ibidem*).

9. BENTHAM, Jeremy, 1984: "Uma introdução aos princípios da moral e da religião" in *Stuart Mill e Bentham*, Coleção *Os Pensadores*, São Paulo, Editora Abril.

Para Bentham, o interesse da comunidade é "a soma dos interesses dos diversos membros que (a compõem)" (*idem, ibidem*). "É inútil (diz-nos) falar do interesse da comunidade, se não se compreender qual é o interesse do indivíduo. Diz-se que uma coisa

promove o interesse de um indivíduo, ou favorece o interesse de um indivíduo, quando tende a aumentar a soma total dos seus prazeres, ou então, o que vale afirmar o mesmo, quando tende a diminuir a soma total das suas dores” (*idem, ibidem*).

Prazer e dor, as unidades mínimas significativas da economia psicológico-motivacional e político-moral deixam-se medir e ordenar por diferenciais de *força* ou *valor*. O código desta *ratio* inclui qualidades como intensidade, duração, certeza, proximidade, fecundidade ou pureza e extensão. Projetada a série de adjetivos sobre o ato em juízo obtêm-se as condições para o cálculo do interesse, fundamento da legitimidade moral e política. Nas palavras de Bentham: “Soma todos os valores de todos os *prazeres* de um lado, e todos os valores de todas as *dores* de outro. O balanço, se for favorável ao prazer, indicará a tendência *boa* do ato em seu conjunto, com respeito aos interesses desta pessoa *individual*; se o balanço for favorável à dor, indicará a tendência *má* do ato em seu conjunto” (Bentham, *op. cit.*: 17).

Afinal, chegamos à panacéia que racionalizaria a identificação polêmica, por tantos séculos, do bem comum: “Faze uma avaliação do *número* das pessoas cujos interesses aparecem em jogo e repete o processo acima descrito em relação a cada uma delas. *Soma* depois os números que exprimem os graus da tendência *boa* inerente ao ato, com respeito a cada um dos indivíduos em relação ao qual a tendência do ato é *boa* em seu conjunto (...). Faze o mesmo com respeito a cada indivíduo em relação ao qual a tendência do ato é *má* em seu conjunto”.

“Feito isto, procede ao *balanço*. Este, se for favorável ao *prazer*, assinalará a *tendência boa* geral do ato, em relação ao número total ou à comunidade dos indivíduos em questão. Se o balanço pesar para o lado da dor, teremos a *tendência má* geral, com respeito à mesma comunidade” (Bentham, *op. cit.*: 17 e 18).

Eis, portanto, como do sofrimento ressemantizado passa-se ao interesse, pela mediação do cálculo, sem recurso a uma antropologia radical do tipo hobbesiana, sem alusões mítico-categoriais à centralidade da morte, mas tampouco concedendo autonomia à problemática do valor. Este deixa de ser o resultado do exercício livre da razão — liberdade que requer, em Rousseau e Kant, a idealidade do sujeito — para tornar-se a expressão direta da experiência sensível, consciente de si. Em outras palavras, dor e prazer dão-se imediatamente à consciência e à representação. A loquacidade dos sentidos reenvia o valor à experiência e, conseqüentemente, à subjetividade individualizada, isto é, empiricamente constituída. A problemática adquire sua versão

contemporânea: o sofrimento, exaurido de sua dimensão intersubjetiva, converte-se em objeto e *ultima ratio* da política; o desafio da sociabilidade remete à política como cálculo e administração da *justiça agregada*, ou do bem comum enquanto média.

No pensamento de Bentham, a mediação racional que define a moralidade (pública e privada; subjetiva e política) não corresponde a movimento ideal do sujeito, como agente, suporte e estrutura do processo de autoconstituição reflexiva, ou seja, não corresponde à redução transcendental da subjetividade. Sabemos que tal redução põe, *a priori*, a condição mais radical da equidade, que é a universalidade do juízo, garantida pela natureza ideal do sujeito. A mediação racional, no pensamento de Bentham, não se realiza na gênese do valor, mas no balanço em que valores, já dados (porque postos na imediaticidade da experiência), combinam-se, comparam-se, opõem-se na cesta do cálculo das médias.

Em síntese, sujeito transformado em *indivíduo empírico*, o comum identificado com agregação e *valor*, anterior à razão, convertido em *interesse* pela razão, por sua vez reduzida ao cálculo do dado, subtraída da reflexividade: eis os termos da equação utilitarista, em cuja ordem a modernidade depositou parcela significativa de sua inteligência, de sua esperança ética e de sua paixão política.

Endereço do autor:

Rua do Russel, 450, s. 301

22210-010 — Rio de Janeiro — RJ