

APRESENTAÇÃO

Para esse número da Revista Alamedas foram selecionados textos que trouxeram discussões referentes a autores clássicos e de relevância para a Filosofia e Ciências Sociais. Para tanto, é preciso salientar que os textos foram organizados de acordo com as duas áreas, tendo em vista que alguns dos autores se repetem. No entanto é preciso refletir o quão esses “clássicos” foram e ainda são de grande relevância. Ainda nesse número contamos com um clássico da ciência biológica combinado com a ciência política, que contribuíram no processo do conhecimento.

No primeiro artigo intitulado REVOLTA *MEESEKS* E A PROBLEMÁTICA DA VONTADE: SCHOPENHAUER, NIETZSCHE, “RICK AND MORTY” dos autores Alexandre Luiz Polizel e Moises Alves de Oliveira, tem como objetivo traçar considerações acerca da problemática da vontade a partir das considerações de Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche e da animação televisiva “Rick and Morty”. Inspirado nas considerações dos Estudos Culturais, reconhecendo o potencial pedagógico dos discursos que circulam as microfísicas das relações sociais em múltiplos territórios de veiculações discursivas. Neste tocante, o presente ensaio utiliza da filosofia da vontade Schopenhauriana, Nietzscheana e na animação televisiva “Rick and Morty”, utilizando o quinto episódio da primeira temporada intitulado: “A revolta dos *Meeseeks*”.

O segundo texto de Maria Lucivane de Oliveira Morais, CONTRIBUIÇÕES DE MARTIN HEIDEGGER PARA A COMPREENSÃO FENOMENOLÓGICA-EXISTENCIAL DO ESPAÇO, trata-se da contribuição e críticas de Martin Heidegger ao pensamento que se ocupa de tratar do espaço. No §22 da obra *Ser e tempo*, encontram-se elementos que possibilitam a crítica às concepções produzidas pelas ontologias regionais que o tratam apenas por meio de dimensões físicas, métricas, delineadas pela técnica, pelas transformações históricas promovidas pelo ser-aí, etc. Ao mesmo tempo, por meio de sua fenomenologia, permite compreender existencialmente o espaço como o campo de jogo do ser-no-mundo que somos e este ser-no-mundo como o ente que se lança para múltiplas possibilidades do seu existir, fornecendo-nos os subsídios necessários para o delineamento de uma reflexão pautada em bases fenomenológico-existenciais.

Compondo o terceiro artigo DESNUDAMENTO DO TOTALITARISMO NUMA VISÃO ARENDTIANA: ESTRUTURAS DO ONTEM, DO HOJE PARA UM NÃO-AMANHÃ, de Carlos Fernando Silva Brito, tem por finalidade esclarecer alguns aspectos da

Guerra Mundial. A sociedade hodierna fora marcada exclusivamente pelos eventos ocorridos no século XX, de modo especial pelos horrores das duas Guerras Mundiais. Tais acontecimentos deixaram legados para a sociedade hodierna, e estes legados só podem ser enxergados a partir da tomada de conhecimento daquilo que foi a estrutura do totalitarismo. Visando esclarecer a cerca de tais estruturas o presente artigo baseado na obra de Hannah Arendt, e nos comentários de Cristina Ribas e Celso Lafer desenvolverá um leve esboço de estruturas básicas do referido regime.

Seguindo o pensamento arendtiana no quarto artigo, Mário Sérgio Vaz em seu texto *A CRÍTICA DE HANNAH ARENDT A NOÇÃO DE PROGRESSO*, ele apresenta a crítica de Hannah Arendt (1906-1975) a noção de progresso a partir de seu livro *Sobre a violência* (1969). A saber, Arendt indica na segunda parte de seu livro *Sobre a violência*, que a ideia de progresso passou a ser vista dentro do movimento da Nova Esquerda [*New Left*] como um refúgio confortável com relação à realidade, dado que poderia fornecer respostas à pergunta: o que faremos agora? E a resposta seria apostar na ação violenta como o elemento necessário para modificar o curso político.

O quinto artigo *CONHECENDO MARX* da autoria de Fabrizio Cândia dos Santos tem por objetivo a exposição da metodologia do conhecimento em Marx. Método entendido aqui em sentido amplo, como caminho, peregrinação científica. Para tanto, partir-se-á do debate doutrinário instaurado em que se controvertem duas posições: primazia da consciência sobre a realidade – posição chamada de filosofia do sujeito – ou primazia do objeto sobre a consciência – posição marxista.

Para o sexto artigo Márcio Bonini Notari com seu texto *A FILOSOFIA DO DIREITO E O PENSAMENTO DE KARL MARX: A RELAÇÃO ENTRE O DIREITO E O MARXISMO*, busca analisar o direito enquanto fenômeno jurídico no mundo contemporâneo, a partir dos pressupostos teóricos de Karl Marx e Frederich Engels, estabelecendo o nexo de causalidade entre direito e marxismo. Essa perspectiva tem como pressuposto o direito, não apenas como um conjunto de regras e normas jurídicas que regulam a paz social, mas sim enquanto componente da histórica e das relações econômicas materiais, reproduzindo a lógica operacional do sistema capitalista e do mercado.

A SOCIOLOGIA POSITIVISTA DE ÉMILE DURKHEIM, artigo de Karoline Coelho de Andrade e Souza é o sétimo texto a autora analisa os aspectos teórico-metodológicos da sociologia positivista de Émile Durkheim, sociólogo e pedagogo francês, conhecido mundialmente como um dos clássicos da Sociologia. Para tanto, analisa-se as influências do

contexto histórico em que o autor viveu, bem como das suas principais influências teóricas como Condorcet, Saint-Simon e Comte.

O oitavo artigo de Diano Albernaz Massarani com o título de VARIAÇÕES SOBRE O MESMO TEMA: REPRESENTAÇÕES CONCORRENCIAIS SOBRE GARRINCHA NA "HISTÓRIA DO RÁDIO", neste trabalho, pretende-se por em evidência o processo de construção de diferentes versões de uma mesma história sobre Garrincha que, a despeito das divergências, são contadas por seus narradores como verdadeiras.

Por fim, o nono e último texto O CONTRATUALISMO NA DISPUTA PELA LEGITIMIDADE DA ORIGEM DO INSTINTO HUMANO: OS ASSENTAMENTOS MATERIAIS DA MORAL EM CHARLES R. DARWIN, autoria de Alan Júnior dos Santos, faz um esforço em demonstrar contraposição à teoria contratualista, principalmente a linha hobbesiana, da origem das sociedades organizadas e das faculdades morais, Darwin lança um novo olhar sobre as formas elementares do convívio primitivo em "*Descent of man*" (1871). Darwin ponderou que o ser humano não ocupa um espaço privilegiado no mundo vivo, afirmando que a definição da condição humana como portador de características de sociabilidade e criação de caracteres simbólicos de significados, são um dado possibilitado por transformações que o *Homo Sapiens* passou dentro de uma variedade de espécie em contato com outras formas de variedades.

Maio de 2018

Giovane da Silva Lozano

Editor

REVOLTA *MEESEEEKS* E A PROBLEMÁTICA DA VONTADE: SCHOPENHAUER, NIETZSCHE, “RICK AND MORTY”

*Alexandre Luiz Polizel*¹
*Moises Alves de Oliveira*²

RESUMO: Objetiva-se traçar considerações acerca da problemática da vontade a partir das considerações de Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche e da animação televisiva “Rick and Morty”. Inspirado nas considerações dos Estudos Culturais, reconhecendo o potencial pedagógico dos discursos que circulam as microfísicas das relações sociais em múltiplos territórios de veiculações discursivas. Neste tocante, o presente ensaio utiliza da filosofia da vontade Schopenhauriana, Nietzscheana e na animação televisiva “Rick and Morty”, utilizando o quinto episódio da primeira temporada intitulado: “A revolta dos *Meeseeks*”. Os *Meeseeks* são personagens, sendo estes o Outro-representação, sujeito-vontade, e são evocados apenas ao serem colocados em movimento, produzidos pelo acionar do mecanismo baseado no acionar por uma vontade e, estas operações são voltadas a aprimorar as relações: a) dos Outros para consigo; b) de si para consigo mesmo; c) para o aprimoramento de uma habilidade pessoal; d) para execução de alguma tarefa. Evidencia-se no campo da vontade: a) *Meeseeks* como seres monstruosos produzidos pela canalização egoísta da vontade; b) *Meeseeks* como produtores do outro à medida que suas vontades insaciáveis é a realização da vontade do outro; c) *Meeseeks* atuantes de uma ética da compaixão, à medida que suprimem sua própria existência-vontade afim de sanar as vontades do outro.

Palavras-chave: Pedagogias Culturais; Vontade; Rick and Morty.

REVOLT *MEESEEEKS* AND THE PROBLEM OF THE WILL: SCHOPENHAUER, NIETZSCHE, "RICK AND MORTY"

ABSTRACT: The objective is to draw up considerations about the problem of the will from the considerations of Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche and the television animation "Rick and Morty". Inspired by the Cultural Studies considerations, recognizing the pedagogical potential of the discourses that circulate the microphysics of social relations in multiple territories of discourse placements. In this respect, the present essay uses the philosophy of the Schopenhaurian will, Nietzscheana and in the television animation "Rick and Morty", using the fifth episode of the first season titled: "The Meeseeks revolt". The Meeseeks are characters, these being the Other-representation, subject-will, and are evoked only when they are put into motion, produced by the action of the mechanism based on the

¹ Licenciado em Ciências Biológicas pela Universidade Estadual de Maringá e, em Filosofia pelo Centro Universitário de Araras. Membro no Grupo de Estudos Culturais das Ciências e das Educações. Mestrando no Programa de Pós-graduação em Ensino de Ciências e Educação Matemática pela Universidade Estadual de Londrina. Contato: alexandre.polizel@hotmail.com

² Professor do Departamento de Química na Universidade Estadual de Londrina. Coordenador do Grupo de Estudos Culturais das Ciências e das Educações. Orientador no Programa de Pós-graduação em Ensino de Ciências e Educação Matemática pela Universidade Estadual de Londrina. Contato: moises@uel.br

action by a will, and these operations are aimed at improving relations: a) others to you; b) from himself to himself; c) for the improvement of a personal ability; d) to perform some task. It is evidenced in the field of the will: a) Meeseeks as monstrous beings produced by the egoistic channeling of the will; b) Meeseeks as producers of the other as their insatiable wills are the realization of the will of the other; c) Meeseeks acting on an ethic of compassion, as they suppress their own existence-will to heal the other's wills.

Keywords: Cultural Pedagogies; Will; Rick and Morty.

Notas introdutórias

Aquele que quer, o destino conduz; aquele que não quer, o destino arrasta
– Arthur Schopenhauer

O que me guia nesta escrita? Seria de fato o efeito de uma vontade que atua no escrever e no constituir as coisas e a si? O que seria esta vontade? É então com inclinações à escrita-produção de um saber sobre a vontade que arrisco-me neste manuscrito.

O que me inspira para a escrita deste são as veiculações discursivas que visualizo na animação televisiva Rick and Morty, desenho norte americano popular entre jovens e adultos que mescla comédia e ficção científica, exibido pelo canal Fox. O desenho atualmente apresenta três temporadas disponibilizadas e, as considerações aqui escritas inclinam-se aos acontecimentos do quinto episódio da primeira temporada, intitulado: “A Revolta dos *Meeseeks*”. Vejo neste episódio, como espaço de produções, veiculações discursivas que instiga-nos no pensar as relações da vontade, mais especificamente de torcer o binômio ético de vontade-compaixão e até mesmo de vontade-potência.

Talvez, demarco influencias neste olhar para a vontade do contato atual com as escritas de Arthur Schopenhauer (2001, 1964; MONTEIRO, 2014; STRATHERN, 1998) e Friedrich Nietzsche (2016; 1997). Ambos que investem parte de suas teorizações para o escopo dos campos da vontade. Arthur Schopenhauer por exemplo tem sua filosofia chamada de uma “Filosofia da Vontade”, sendo a vontade o conceito-substancia que é substrato no seu colocar a matéria pensamento em movimento. O Jovem Friedrich Nietzsche é afetado por esta filosofia de Schopenhauer e, talvez a vontade seja um conceito que este não abandona em sua maturidade, mesmo que reinterprete-o. Todavia, “Rick and Morty” trazem com sigo fluxos discursivos de uma vontade outra, talvez de uma crítica à vontade ou uma *martelada* nesta.

Assim, se olho a estas veiculações discursivas presentes neste episódio faço-o reconhecendo a potência pedagógica criativa e pulsante. Penso aqui em pedagogias sob a perspectiva das pedagogias culturais, de modo que essa é o ato de construção de saberes. Esta

construção dar-se no reconhecimento de que o potencial pedagógico ocorre não apenas em espaços institucionalizados, mas nos múltiplos espaços onde os corpos circulam e fazem-se no contato com outros. Perspectiva esta que busca uma não hierarquização de modos de ser, estar e pensar o mundo, todavia que reconhece assimetrias em como os saberes tem sido reconhecidos e (des)legitimados contemporaneamente (GIROUX, 2008).

Assim, utilizo deste material midiático compreendendo o caráter pedagógico deste, bem como de um pensar a problemática da vontade a partir do mesmo – e faço deste meu objetivo nesta escrita-criação. Para isto, organizo o presente manuscrito em cinco reflexões: a) A caixa de *Meeseeks*: localizando-se no episódio; b) Acionando a “Caixa de *Meeseeks*”: Vontade e Alteridade; c) Vontade e o desejo operante; d) *Meeseeks* e a revoltada vontade; e e) *Meeseeks*, sujeitos puros do conhecimento e a ética da compaixão.

A CAIXA DE MEESEKS: LOCALIZANDO-SE NO EPISÓDIO

Os personagens envolvidos no episódio são: a) Rick, um avô que carrega consigo rastros de uma representação de cientista, alcóolatra, considerado o indivíduo mais inteligente de toda a galáxia – é um dos protagonistas do desenho, que viaja para aventuras diferentes com seu neto Morty; b) Morty, um jovem ainda em período escolar que representa um indivíduo que transita entre uma frágil inocência e o aventurar-se nas múltiplas dimensões com seu avô Rick; c) Jerry, pai de Morty e genro de Rick, representação de um homem “comum”, com fragilidades e com dificuldades para a resolução das coisas mais simplórias da existência; d) Beth, é filha de Rick e mãe de Morty, Beth é uma mulher independente, inteligente e ambiciosa que apresenta complexos emocionais em relação a seu casamento e a si mesma; e) Summer, filha de Beth e Jerry é irmã de Morty, Summer representa o estereótipo de uma adolescente americana, apegada a um desejo de popularidade e as mídias sociais, bem como vê suas relações familiares como disfuncionais; e neste episódio demarco também os f) *Meeseeks*, personagens azulados que surgem quando um botão localizado em uma “Caixa de *Meeseeks*” é acionado, esses indivíduos aparecem para realizar uma vontade específica de outro sujeito e assim que essa é sanada os mesmos desaparecem – em uma aparência efêmera, são produtos de um dispositivo tecnológico e da vontade de outrem.

São as movimentações dos *Meeseeks* que direcionaremos nosso olhar.

Todavia, vale nos situarmos neste episódio. Este inicia-se com a problemática: Rick, o cientista mais inteligente do universo, correndo juntamente com seu neto, Morty, enquanto

são perseguidos por seus familiares (Jerry, Beth e Summer) em um universo paralelo. Seus familiares estão possuídos por espíritos alienígenas demoníacos e, é preciso que Morty acione o dispositivo mnemônico que colocará fogo em seus familiares e aprisionará os espíritos dentro do mesmo (dispositivo mnemônico). Morty todavia resiste em acionar o dispositivo, visto que olha para seus familiares e sente-se “impotente” para tal ato – visto que não consegue ver para além da representação destes. Todavia por pressão de Rick o dispositivo é acionado, os familiares são incendiados e os espíritos capturados. A vontade de Rick invade e suprime a vontade de Morty. Rick aciona então sua arma de portais, que permite-os viajar nas múltiplas realidades e retornar a sua garagem-laboratório.

Na garagem-laboratório, Morty levanta questionamentos sobre as aventuras serem traumatizantes e que deveriam ser divertidas, sendo assim ele iria embora e não participaria mais – Morty reconhece a supressão de sua vontade, o que leva-o a esta reação. Em meio a um diálogo, Rick aponta que é “fácil reclamar quando não se está no comando” e é realizado um acordo, que Morty comandaria a próxima aventura, todavia se esta fosse ruim ele perderia o direito de reclamar e, se fosse boa ele poderia comandar uma a cada dez aventuras – as vontades e suas pulsões mostram-se negociadas. Com o acordo selado, estes preparam-se para sair em busca de uma nova aventura quando Jerry, Beth e Summer adentram na garagem-laboratório e pedem auxílios a Rick com coisas banais: a) Beth apresenta problemas com a máquina de lavar louças; b) Summer precisa de ajuda com a lição de ciências; e c) Jerry necessita de uma mão robótica que abra um pote de maionese. Rick diz a Morty então que a aventura terá que esperar por que ele terá que auxiliar a “família patética”, Morty acusa-o de covardia – as negociações e sobreposições das vontades dão-se em tracionamentos e disputas.

Neste momento, Rick meche em seus instrumentais da garagem-laboratório e retira uma caixa, a “Caixa de *Meeseeks*” e entrega-a a Jerry, Beth e Summer informando-os o funcionamento da caixa: apertar o botão, um *Meeseek* irá aparecer, é solicitado um pedido simples e após realizar a existência do *Meeseek* desaparece – sendo realizada a ressalva de que o pedido deve ser simples. Vidas que são vividas apenas para sanar a vontade do outrem.

Após isto Rick e Morty partem em uma aventura e, o episódio divide-se em dois eixos: a) Jerry, Beth, Summer e os *Meeseeks* e, b) Rick, Morty e sua aventura na terra média. Desde o início do episódio é possível traçar considerações acerca da vontade. Mas centrar-me-ei neste manuscrito no recorte realizado onde os personagens “*Meeseeks*” fazem-se presentes.

Assim, pontuo aqui que é feita uma tradução, recortes que direcionam o olhar para conduzi-los na reflexão sobre a problemática da vontade neste percurso

ACIONANDO A CAIXA DE *MEESEEEKS*: VONTADE E ALTERIDADE

O acionar da “Caixa de *Meeseeks*” inicia-se com Jerry, Beth e Summer com a caixa na mesa, com “pensamento acelerado” – como relata Summer – e Jerry faz então uma ponderação “Se vamos utilizar a caixa, e não tenho certeza que deveríamos, os desejos devem ser simples” neste momento Summer aperta o botão que aciona a caixa e surge um *Meeseek* pedindo “Quero ser popular na escola”, Beth logo em seguida aciona “Quero ser uma mulher mais plena”. Ambas saem e Jerry continua refletindo sobre o que pedir. Após um tempo de reflexão, Jerry realiza seu desejo: “Gostaria de melhorar a minha técnica de golfe”.

Aqui levanto um primeiro indagação-apontamento: os *Meeseeks* foram criados por uma “vontade”. Todavia, um problema filosófico é destacado, por qual vontade? Uma vontade de Jerry, Beth e Summer? Uma vontade metafísica que produz e move todos? Uma vontade dos próprios *Meeseeks*? Quem produz essa vontade...

Um espaço fértil para nutrir esta problemática – da vontade – em que busco alianças com Arthur Schopenhauer para pensar nesta. Arthur Schopenhauer (2001, 1964; MONTEIRO, 2014; STRATHERN, 1998) teve como substrato para sua filosofia o pensamento no entorno da vontade. Recorreu a suas inspirações a Immanuel Kant e, pontuou que se existe alguma coisa-em-si esta coisa seria a vontade. Nossos perceptos, o mundo e a própria percepção do eu seriam representações da nossa vontade. A vontade é então um ente metafísico e, o corpo é apenas um objeto mediado pela vontade. O corpo só percebe-se corpo na relação com outro corpo, ambos tendo sua motoração pela vontade.

No corpo homem, então – em Arthur Schopenhauer não apresentava-se mulher –, a diferenciação era sua capacidade de abstração da vontade, e à vontade é a determinação de seus desejos, sendo os desejos aquilo que é subjetivado-objetivado da vontade. A satisfação de tais desejos consiste em uma satisfação da vontade. Todavia, a vontade schopenhauriana nunca é sanada, está sempre busca conquistar algo, manter algo ou sofrer por não deter algo – o que faz com que atribuam a esta filosofia da vontade uma identificação pessimista. O sujeito em sua individualidade, atravessado pela vontade, torna-se egoísta e desesperado para sana-la entregando-se cada vez mais ao aprisionamento de sua vontade.

Assim, o mundo, o eu, o corpo, o Outro, o que existe, é o que percebo. Se percebo é por meio da vontade. A alteridade assim se fundaria o perceber o Outro a partir da percepção que tem-se sob o Outro, isto atravessado pela vontade; enquanto só é possível ser o eu, à

medida que o outro percebe-nos e atribui-nos existência por intermédio a vontade. Desta forma, a própria existência do eu e do Outro encontra-se aprisionada pela vontade e, a única forma de ampliação de uma liberdade é por meio da supressão da vontade. A supressão da vontade é possível a medida que sai-se da condição de indivíduo e passa para a condição de sujeito que (re)conhece a vontade. Se é indivíduo enquanto está ligado ao corpo e, o corpo é objetivação da vontade. Suprime a vontade aquele que torna-se sujeito de conhecer, ao ponto de renunciar sua vontade em prol da vontade do outro – o que Schopenhauer, em seu filosofar para o conforto, tratará como uma ética da compaixão.

Sendo assim, podemos voltar a Jerry, Beth, Summer e os *Meeseeks*, pensando em múltiplas possibilidades para a problemática da vontade: a) Poderíamos pensar Jerry, Beth e Summer no entregar-se a vontade insaciável, na procura da realização dos desejos de sua individualidade egoísta e, assim, esta seria a vontade produtora de *Meeseeks* monstruosos que não descansam até sana-las – um desejo operante; b) Poderiam os *Meeseeks* serem os atribuidores de existência a Jerry, Beth e Summer, à medida que a vontade insaciável destes é a realização da vontade do outro; c) Seriam os *Meeseeks* atuantes de uma ética da compaixão schopenhauriana, sujeitos puros do conhecimento, que suprimem sua própria existência-vontade afim de sanar as vontades do outro, só existem para isto. Pondero que são três pontos que destaco aqui, visto limitações em minha tecnologia de olhar, todavia reconheço uma possibilidade de leituras da problemática da vontade que poderiam ser feitos entorno deste episódio. Destarte, voltarei meu enfoque a estes três eixos

VONTADE: DESEJO OPERANTE

Como já apresentado acima, a vontade em Arthur Schopenhauer encontra-se em um plano outro e, vem a ser desejo à medida que é subjetivado-objetivado. O homem assim, em seu desejo, transfere todo o sentido de sua existência e a possibilidade de saciar a insaciável vontade para os objet(iv)os. Tem-se dois caminhos para este desejo: a) o de afirmar-se no domínio de sua necessidade individual, sanar seus desejos e querendo tudo para si a ponto de aniquilar outros desejos ou b) no sair de sua individualidade e tornar-se sujeito, rejeitando a vida de ilusão da individuação por meio de uma recusa de si e de um compromisso para com as dores do mundo – a medida que compreende a vontade como causa e produtora da existência infinita dos sofrimentos pelo não saciar-se (SCHOPENHAUER, 2001; 1964).

Assim, nosso primeiro olhar centra-se em Jerry, Beth e Summer operando pela afirmação de sua vontade individual. A vontade individual seria a produtora do egoísmo e, o egoísmo opera hediondamente a medida que se expande e invade e até mesmo aniquila os desejos dos outros. O egoísmo neste sentido é produtor de monstros, que eliminam os Outros no processo de (in)saciamento dos desejos (SCHOPENHAUER, 2001; 1964; MONTEIRO, 2014). A medida que o Outro sana a necessidade transferida a este para o cumprimento da vontade do eu, o Outro desaparece.

Vemos isto na dinâmica de quatro vontades.

A primeira vontade que tem sua saciação ampliada pela interação com *Meeseek* é a de Summer, o que é apresentado em cena onde a escola encontra-se organizada em uma quadra com todos os estudantes presentes. No meio da quadra e dos estudantes está montado um palanque onde o *Meeseek* discursa sobre se amigo de Summer equivaler à “experiência mais enriquecedora de suas vidas”. Após discurso todos os estudantes vão entorno de Summer e o *Meeseek* desaparece. Aqui Summer tem a vontade direcionada a ser popular, mas mantém-se em silêncio durante o discursar. A vontade em Summer aqui, é a necessidade do Outro reconhecer sua existência a ponto de ser popular, a ponto de um *Meeseek* discursar para convencer os Outros de sua importância e valoração. A aniquilação está em fazer *Meeseek*, o Outro, falar para ela, sobre ela e por ela.

A segunda vontade que aniquila o *Meeseek* é a vontade de Beth, que está em um restaurante tomando champanhe com este. Beth discorre sobre as suas inseguranças emocionais, sobre ter engravidado aos 17 anos e não ter ainda terminado sua faculdade de veterinária e questiona-se sobre o que teria acontecido se não tivesse engravidado. *Meeseek* então pega sua mão e a aconselha “Ter uma família não te impede de ser você mesma [...] seja sincera com eles ainda que isso signifique se separar deles”. Beth se emociona e cogita a ideia da separação de Jerry. *Meeseek* é engolido e aniquilado pela vontade em Beth, de modo que Beth tinha o desejo de falar-escutar a si na presença de Outro e, que um Outro validasse seu desejo confessado.

A terceira vontade que aniquila *Meeseeks* – visto que no decorrer do episódio os *Meeseeks* se multiplicam para operar neste desejo – é a vontade de Jerry. O desejo de Jerry devora *Meeseeks* no final do episódio, em um restaurante, envolto por *Meeseeks*. Neste momento, após muito investimento, Jerry consegue finalmente aprimorar sua tacada de *golf* longa e curta. Se apresento aqui um possível modo de aniquilação do Outro pela vontade em

Jerry é por meio da necessidade do Outro em realizar cobrança, pressão e estar presente, afim que ele consiga expandir a insaciabilidade de sua vontade.

Talvez uma quarta vontade possa ser considerada em relação aos *Meeseeks*, o primeiro desejo ao acionar a “Caixa de *Meeseeks*”, o pedido de Rick na demonstração de como a caixa funcionava, solicitando ao *Meeseek* para abrir o pote de maionese de Jerry. Uma vontade que reconhece a existência do outro apenas quando este precisa realizar uma operação mecânica.

Assim, evidenciamos vontades que se apresentam em relações: a) em Summer era dos Outros para consigo; b) em Beth de si para consigo mesmo; c) em Jerry do aprimoramento de uma habilidade sua; e, d) em Rick, da execução de alguma atividade. Todas vontades que engolem e aniquilam *Meeseeks*. Denoto que reconheço uma pedagogia cultural operando neste sentido, que converge em todos os casos: os *Meeseeks* só são vistos, participantes e reconhecidos na medida que atuam e, não em um atuar por atuar, mas no atuar de acordo com a vontade daquele que olha, reconhece e valida a existência do Outro – no caso de um *Meeseeks*.

MEESEEEKS E A REVOLTA DA VONTADE

Um outro olhar possível, seria não o de que a vontade de Jerry, Beth e Summer produzirem os *Meeseeks*, mas a vontade dos *Meeseeks* em operar pela ampliação da (in)saciedade da vontade dos Outros (no caso Jerry, Beth e Summer) seja o produtor da existência do próprio outro. Assim os *Meeseeks* seriam a representação de um ente metafísico “vontade” que atravessa a insaciedade da vontade deste mundo – que é uma representação. É próximo a este olhar metafísico, do fenômeno em si, que Arthur Schopenhauer se aproxima (SCHOPENHAUER, 2011; 1964; MONTEIRO, 2014; STRATHERN, 1998). Um ente tão forte de outro mundo que se manifesta neste – os *Meeseeks* – que amplia-se e devora o Outro, a ponto de buscar elimina-lo.

Visualizo isto no caso de Jerry. Seu pedido de início é aprimorar suas habilidades em *golf*, sua tacada longa e curta. O *Meeseek* que aparece inicialmente, passa a dar sugestões e acompanhar Jerry em um campo de *golf*, sugerindo “ombros para traz”, “flexione o joelhos”, “relaxe”, “respire fundo”. A medida que Jerry não consegue o aprimoramento de forma rápida, este começa a estressar-se com os conselhos do Outro e a optar por desistir. Um *Meeseek* só desaparece quando o desejo que o evocou neste mundo é realizado, sendo assim quando o *Meeseek* depara-se com a possibilidade de desistência de Jerry, este aciona o botão

da caixa agenciando outro *Meeseek* para auxiliá-lo. Esses acionamentos se multiplicam e logo existe uma multidão de *Meeseeks* auxiliando Jerry. Os *Meeseeks* desesperam-se a medida que não conseguem sucesso e o tempo passa, “Os *Meeseeks* foram criados para viver pouco [...] todos nós queremos morrer! Somos *Meeseeks*”, não suportando a existência a medida que sua vontade – de que a vontade do Outro seja saciada – conclama por (in)saciedade.

É no desespero, por não suportar a existência na miríade de desejos insatisfeitos que os *Meeseeks* começam a culpar um ao outro por terem sido invocados neste vale de lágrimas. Este não suportar seus desejos nos dá indícios de que os *Meeseeks* foram corporificados como indivíduos desejantes. É do desespero que surge a revolta, inicialmente entre si, um atacando o outro, violência que transborda, sangue de *Meeseeks* derramados por uma vontade insaciável que atribui culpa um ao Outro por ter-lhes chamado a este mundo. Mas a vontade não permite-lhes a morte, o deixar de existir, visto que essa nunca é sanada – ou melhor, só pode ser sanada quando o desejo inicial de Jerry for realizado. Um dos *Meeseeks*, o primeiro convocado por Jerry, sugere então uma “melhora no jogo”, um fim ao sofrimento dos *Meeseeks*, quando estes “matem” Jerry – suprimam a vontade criadora. Os mesmos organizam-se então com armas de fogo, espadas e tacos de *golf* e vão a busca de Jerry. Chegam no restaurante onde Jerry está com Beth atirando, fazem reféns e ressaltam que “foram criados com um propósito específico” – da vontade – e “farão qualquer coisa para acabar com esta dor”. Incentivado por Beth, em uma epifania, Jerry usa de uma última tentativa e consegue provar aos *Meeseeks* que aprimorou sua tacada longa. Um *Meeseek* se (auto)identifica como possessivo e pede que ele prove sua tacada curta também, Jerry realiza a tarefa e os *Meeseeks* desaparecem.

Indago-me então se poderiam ser os *Meeseeks*, como entidades de outro mundo-realidade, os atribuidores da existência de Jerry, Beth e Summer, na medida em que manifestam-se quando evocados e sua vontade é parte constituinte da vontade do Outro. Oras, acredito que os *Meeseeks* validam a existência de Jerry, Beth e Summer com sua vontade a medida que Jerry, Beth e Summer validam a existência dos *Meeseeks*. O manifestar-se de ambos é a atribuição de um desejo, de uma subjetivação-objetivação da vontade.

A vontade aqui é manifestação da existência, a existência manifesta-se na vida e, a essência da vida é sofrimento. Os *Meeseeks* são como a vontade manifesta de outro mundo-realidade, são entidades metafísicas. Esta é uma leitura schopenhauriana que poderíamos realizar neste recorte em específico.

Todavia, aqui vejo duas possibilidades de distoar com as contribuições de Friedrich Nietzsche (2016, 1974). Para Nietzsche a vontade também é vida, mas vida que manifesta movimentação, que transborda desejos, que dança, pirueta, ri e gargalha – principalmente de si mesmo. A vontade é algo deste mundo, não de outro. A vontade não seria coisa em si, mas faz-se vontade a medida que age e, por fazer-se, a vontade não mantém vontade, mais deriva-se em sua potência.

Assim a dor dos *Meeseeks* pela existência é a dor da vontade de outro plano, ou fez-se dor nos encontros deste mundo?

MEESEKS, SUJEITOS PUROS DO CONHECIMENTO E UMA ÉTICA DA COMPAIXÃO

Um outro olhar possível, é o de *Meeseeks* atuantes por meio de uma ética da compaixão schopenhauriana. Para Arthur Schopenhauer (2001; 1964; MONTEIRO, 2014; STRATHERN, 1998) o homem pode experimentar a liberdade conquistada e, isto é possível por modo da supressão da vontade. A supressão da vontade dar-se por meio de uma ascese, um exercício contínuo, um trabalho de Sisifo, uma sublimação dos desejos. Esta supressão da vontade é possível a medida que torna-se um sujeito puro do conhecimento. O transformar-se em um sujeito puro do conhecimento é algo raríssimo, que dura instantes, é o momento onde existe o abandono da individualidade. Este abandono da individualidade é possível por meio da compaixão. O abandono da individualidade é assim um deslocar-se para fora de seu egoísmo, é o reconhecer o desejo do outro, no solidarizar-se com o próximo e partilhar de seus sofrimentos. É um suprimir a si como corpo – que consiste na manifestação imediata da vontade – e em um exercício altero e empático partilhar do sofrimento, um exercício de uma: Ética da Compaixão.

Poderíamos ver isto por exemplo se olharmos para os *Meeseeks*, desesperados pelo sofrimento de Jerry de não conseguir aprimorar suas habilidades de *golf*, sofrer com estes aponto de atentar contra a vida de outros *Meeseeks* ou até mesmo no atentar contra a vida do próprio Jerry. Poderíamos até mesmo ver a existência de *Meeseek* como uma ética da compaixão por excelência, de modo que sua existência só é possível a medida que esta partilha da vontade do Outro e, assim, de sua dor. *Meeseeks* seriam então o sujeito puro do conhecimento por excelência, seriam entes na medida de sua descorporificação. É a liberdade conquistada no próprio exercício de existir.

Todavia, mais um distoar poderia ser possível: O suprimir sua vontade pelo próximo e a compaixão seria assim uma supressão da vontade? Talvez, esta seria a herança protestante que faz com que Friedrich Nietzsche (2016; 1974) se afaste de seu inspirador Arthur Schopenhauer. O próprio Zaratustra pontua inúmeras vezes que o amor ao próximo é dissimulado. É fácil amar ao próximo, sanar os desejos de quem está ao seu lado, colocar-se empaticamente no lugar daquele que comunga dos mesmos ideais que si. A compaixão seria mais uma dissimulação da vontade, do que uma supressão desta, ou melhor, a compaixão não deixaria de ser uma atuação de uma vontade de poder sobre si e sobre o outro.

Friedrich Nietzsche (2016, 1974) arrisca ao invés de uma vontade de vontade (SCHOPENHAUER, 2001; 1964), demasiada, mítica e metafísica, em uma vontade de potência, deste mundo, para além de um bem e um mal, para além de uma saúde e uma doença, para além de uma compaixão cínica. Seu Zaratustra é a vontade de potência em excelência, não é necessário a supressão de sua vontade, mas sim uma vontade alegre, infantil, que ri, dança, cantarola... Uma vontade que não busca governar o Outro, tão pouco o amor ao próximo, mas sim um arriscar-se no amar ao distante. Um amor ao distante que permite-o ficar distante em sua solidão e, não busca-o governar e coloniza-lo com seus (ar)regimentos éticos.

Nietzsche reconhece que a vontade de potência é uma força que está além de nossos sentidos, mas discorda de Schopenhauer que a vontade seja algo de outro mundo, seja uma vontade única que rege a todos e produz corpos por meio da representação imediata e objetos por meio da representação mediada da vontade. Para Nietzsche a vontade é múltipla, é dizer “Sim” a existência, é física, é orgânica, é criar, expandir e transbordar.

Arrisco-me dizer que os *Meeseeks* mostram-se sujeitos da compaixão por excelências. Estes permitem a realização da vontade do Outro à medida que estes tem sua própria vontade satisfeita pelo Outro. Deixam-se ser colonizados pelo próximo, à medida que colonizam estes. Se suprimem alguma vontade, é a vontade de potência ao conclamar uma vontade única de dor, sofrimento e desaparecimento.

CONSIDERAÇÕES?

A problemática da vontade tem movimentado a matéria pensamento ainda em tempos de *mitologus*. O que busco aqui é manter esta matéria em deslocamento, utilizando de hibridizações e inclinações as contribuições de Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche e a

animação televisiva “Rick and Morty”. Realizo, ou ao menos tento realizar, explanações no entorno dos discursos movimentados por esta animação para a contribuição não para respostas, mas para ampliação da problemática no entorno da vontade.

O que espero, é fazer deste escrito-criação um instrumento para circulação de um olhar e, assim, de inspiração para que outros utilizem-o, aniquilem-o, transforme-o, expanda-o e negocie com este, de acordo com sua vontade. Seja ela uma vontade de vontade schopenhauriana, uma vontade de potência nietzschiana ou uma “Caixa de *Meeseeks*” que pode ser acionada de acordo com vossas vontades. Vê-se a animação televisiva “Rick and Morty”, mais especificamente o capítulo “A revolta dos *Meeseeks*” como um território fértil para tracionar as filosofias da vontade de Schopenhauer e de Nietzsche, reconhecendo seu papel pedagógico para as abordagens referentes as conceituações sobre as vontades. Demarcar-se este campo de produções de sentidos e significados o olhar para a vontade, sob os *Meeseeks*, como: a) *Meeseeks* como seres monstruosos produzidos pela canalização egoísta da vontade; b) *Meeseeks* como produtores do outro à medida que suas vontades insaciáveis é a realização da vontade do outro; c) *Meeseeks* atuantes de uma ética da compaixão, à medida que suprimem sua própria existência-vontade afim de sanar as vontades do outro.

REFERÊNCIAS

GIROUX, Henry. Memória e Pedagogia no maravilhoso Mundo da Disney. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Alienígenas na sala de aula: uma Introdução aos Estudos Culturais em Educação**. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

MONTEIRO, Fernando José da Silva. **10 lições sobre Schopenhauer**. 2 ed. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 2014

NETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. Porto Alegre: L&PM, 2016.

_____. **Obras incompletas**. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação**. Trad. M. F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contrapontos, 2001.

_____. **Dores do Mundo: O Amor, a Morte, a Arte, a Moral, a Religião, a Política**. Rio de Janeiro: Ediouro, 1964

STRATHERN, Paul. **Schopenhauer em 90 minutos**. Trad. Maria Helena Geordane. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

CONTRIBUIÇÕES DE MARTIN HEIDEGGER PARA A COMPREENSÃO FENOMENOLÓGICA-EXISTENCIAL DO ESPAÇO

Maria Lucivane de Oliveira Morais³

RESUMO: Esse artigo trata da contribuição e críticas de Martin Heidegger ao pensamento que se ocupa de tratar do espaço. No §22 da obra *Ser e tempo*, encontram-se elementos que possibilitam a crítica às concepções produzidas pelas ontologias regionais que o tratam apenas por meio de dimensões físicas, métricas, delineadas pela técnica, pelas transformações históricas promovidas pelo ser-aí, etc. Ao mesmo tempo, por meio de sua fenomenologia, permite compreender existencialmente o espaço como o campo de jogo do ser-no-mundo que somos e este ser-no-mundo como o ente que se lança para múltiplas possibilidades do seu existir, fornecendo-nos os subsídios necessários para o delineamento de uma reflexão pautada em bases fenomenológico-existenciais. O problema que orientou as discussões apresentadas a seguir visa responder brevemente: Como a fenomenologia existencial de Heidegger contribui para pensar o espaço? A metodologia empregada baseou-se em análises bibliográficas de *Ser e tempo*, pesquisa em artigos e livros diversos cujos autores dedicaram a análise da fenomenologia heideggeriana, sobre espaço com base no pensamento tradicional e fenomenológico-existencial.

Palavras-chave: Espaço. Heidegger. Ser-aí. Fenomenologia.

CONTRIBUTIONS OF MARTIN HEIDEGGER TO THE PHENOMENOLOGICAL- EXISTENTIAL UNDERSTANDING OF SPACE

ABSTRACT: This article deals with the contribution and criticism of Martin Heidegger to the thought that deals with dealing with space. In §22 of the book *Being and Time*, there are elements that allow the critique of the conceptions produced by the regional ontologies that treat it only by means of physical dimensions, metric, delineated by the technique, by the historical transformations promoted by being-there, etc. At the same time, through its phenomenology, it allows us to existentially understand space as the playing field of the being-in-the-world that we are and this being-in-the-world as the entity that launches into the multiple possibilities of its existence, We need the necessary subsidies for the delineation of a reflection based on phenomenological-existential bases. The problem that guided the following discussion aims to respond briefly: How does Heidegger's existential phenomenology contribute to space thinking? The methodology used was based on bibliographical analyzes of *Being and time*, research in articles and diverse books whose authors dedicated the analysis of Heideggerian phenomenology, on space based on the traditional and phenomenological-existential thinking.

Keywords: Space. Heidegger. Be-there. Phenomenology.

³ Mestranda em Filosofia Moderna e Contemporânea na Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE. Contato: maria_lucivane@hotmail.com

INTRODUÇÃO

A obra *Ser e tempo* de Martin Heidegger, foi publicada no ano de 1927, possibilitando a retomada da pergunta pelo sentido do ser que fora esquecida e/ou tratada de maneira inadequada pela tradição metafísica. Suas análises possibilitaram a construção de uma ontologia fundamental embasada em dois subprojetos: analítica existencial e hermenêutica da facticidade.

Dentre as temáticas abordadas cita-se a análise ontológica do espaço que irá perpassar suas várias obras sem que, no entanto, tenha sido objeto de interesse de uma reflexão específica. No §22 se encontra uma importante crítica sobre as compreensões elaboradas pelas ontologias regionais sobre o espaço e sua definição como um ente constituído por propriedades que o permitem quantificá-lo, medir, transformá-lo, dentre outras ações objetivas, imediatas e utilitárias.

Estas compreensões do espaço se situam no plano ôntico, entretanto, o que Heidegger busca é a construção de um pensamento ontológico, por isso, o coloca no plano ontológico-existencial, definindo-lhe como uma estrutura existencial do ser-aí que o experimenta fenomenalmente (na forma de espacialidade), afinal o ser-aí é no mundo, ou seja, um ser-no-mundo dotado pelo caráter de possibilidade que imediatamente e de maneira abrupta é lançado no “aí” do mundo, tendo seu projeto existencial delimitado por sua atitude em relação ao espaço.

A justificativa para o delineamento de reflexões pautadas na fenomenologia de Heidegger provém de minha necessidade de compreender melhor como essa obra contribui com os estudos desenvolvidos pelas ontologias regionais especialmente, a Geografia, na qual o espaço é corriqueiramente tratado. É importante frisar que não se pretende esgotar tais análises, tampouco tecer respostas definitivas sobre essa temática que há séculos intriga pesquisadores, filósofos, geógrafos e outros interessados.

Dentre os resultados obtidos, destaca-se que Heidegger nos possibilita pensar o espaço por meio de uma experiência fenomenológica-existencial, promovendo avanços para além dos estudos ônticos produzidos que permanecem a um passo da experiência ontológica fundamental do espaço.

PROJETO FILOSÓFICO HEIDEGGERIANO

Antes de se discutir propriamente a problemática do espaço, faz-se necessário compreender alguns aspectos gerais da fenomenologia heideggeriana, tarefa que foi dedicada a esse primeiro subitem.

O filósofo alemão Martin Heidegger considerado um dos mais importantes do século XX, dedicou sua obra *Ser e tempo* à reabilitação da questão do ser, afirmando que ela fora tratada de maneira inadequada e/ou insuficiente ao longo da tradição metafísica e acabou sendo esquecida em virtude das afirmações de que o ser é o conceito mais universal, indefinível e evidente por si mesmo a fim de desmotivar qualquer retomada da temática.

Esta afirmação nos permite ver que a ontologia tradicional se esqueceu do ser do ente, tomando equivocadamente o ente pelo ser e vice versa, sem com isso alcançar uma experiência ontológica originária. Ao se dispor a superar tais limites recolocando a questão do sentido do ser, Heidegger produziu uma ontologia fundamental que questiona o caráter ontológico do ser, liberando-o de seu velamento ou obstrução, alcançando a “verdade do ser” e não apenas a verdade do ente como a ontologia tradicional houvera realizado (PASQUÁ, 2015)

Tal interpretação é apresentada no capítulo inicial de *Ser e Tempo* em seu §1:

E o que outrora se arrancou, num supremo esforço de pensamento, ainda que de modo fragmentado e tateante aos fenômenos, encontra-se, de há muito, trivializado. E não só isso. No solo da arrancada grega para interpretar o ser, formou-se um dogma que não apenas declara supérflua a questão sobre o sentido do ser, como lhe sanciona a falta.

[...] o que, num sentido extraordinário, se mantém velado ou volta novamente a encobrir-se ou ainda só se mostra “distorcido”, não é este ou aquele ente, mas o ser dos entes. O ser pode encobrir-se tão profundamente que chega a ser esquecido, e a questão do ser e de seu sentido se ausentam. O que, portanto, num sentido privilegiado e em seu conteúdo mais próprio, exige tornar-se o fenômeno é o que a fenomenologia tematicamente tomou em suas “garras” como objeto. (HEIDEGGER, 2013, p.75).

Portanto, para Heidegger era evidente que a ontologia tradicional tratou o ser como um ente simplesmente dado, constituído por determinações ônticas, com definições pré determinadas ficando a um passo da experiência ontológica fundamental, pois a compreensão do ser estava voltada ao ente implicando em um erro metodológico, culminando em uma não tematização suficiente sobre a interpretação do sentido e conteúdo do ser.

O processo de destruição da ontologia tradicional era necessário para que o ser do ser-aí fosse desvelado ou liberado de suas obstruções ressurgindo na medida em que fossem questionados o “ser do ente, o ente, o sentido do ser”. Aos olhos do filósofo, a fenomenologia

seria a possibilidade necessária para superar essa problemática porque se direciona àquilo que o ente vela e encobre naturalmente: seu ser.

Para tanto, o ser-aí deverá ser interrogado antes de qualquer outro ente, permitindo a compreensão da questão do ser, que abrange três primados: “ôntico – apenas existe; ontológico – ao existir ele compreende o ser; ôntico-ontológico – é condição de possibilidade de todas as ontologias” (FRANCK, 1998, p.24).

O método fenomenológico possibilitou a contraposição necessária entre o ser e o ente, dando origem a ontologia fundamental que, apoiou-se em dois subprojetos distintos, mas complementares: a hermenêutica da facticidade e a analítica existencial que conjuntamente possibilitaram a análise do ser-aí, esse ente que somos nós mesmos cuja essência está em ter de ser e em sua existência permeada por múltiplos modos de ser em mundo dotado de possibilidades (HEIDEGGER, 2003).

O ser-aí é desde sempre lançado de maneira abrupta no espaço, sem que tenha qualquer determinação natural e enquanto ser histórico tem no mundo sua orientação, por isso, a expressão ser-no-mundo aponta para uma rede significados articulados que, por sua vez, dão sentido à existência, absorvendo-o em uma rede pré-compreensões que orientam os possíveis e diferentes modos de ser.

A hermenêutica da facticidade possibilita o esclarecimento sobre o modo como compreendemos e questionamos o sentido do ser, permitindo abordar, interrogar e explicitar a existência do ser-aí que é compreendida apenas a partir de si mesma. Desse modo, torna acessível o próprio ser-aí levando-o a sua compreensão por ser feito para e pelo próprio ser-aí que permanece em busca de sua autocompreensão (SARAMAGO, 2008).

A analítica existencial, por sua vez, pode ser compreendida como a via de acesso à questão do ser, tornando acessível o ser-aí que mantém uma “compreensão imprópria de si mesmo, dos outros e do mundo. O ente que nós somos está, a maior parte das vezes, exilado do seu ser próprio, de tal modo que nos é revelado a distância” (FRANCK, 1998, p.25).

O que está em jogo na analítica existencial, é o ente que compreende ser a partir dos traços ontológico-existenciais, ou seja, o ente que somos. A existência permite-lhe compreender o que ele é. Os momentos diversos de seu modo de ser são apontados pela análise fenomenológica como “existenciais” definidos como estruturas ontológicas que se constituem na própria dinâmica da existência. Dessa forma, “primeiro analisa suficientemente o ser-aí e depois avança na questão do ser – etapa preparatória para uma ontologia fundamental” (KAHLMAYER-MERTENS, 2015, p.76).

Para melhor compreender o modo como o ser-aí existe no mundo, ou seja, como ser-no-mundo, foram tecidas as considerações seguintes a fim de preparar as reflexões sobre a íntima relação entre espaço, mundo, ser-aí e existência.

O ESPAÇO E SEU ENTENDIMENTO TRADICIONAL

A compreensão ôntica do espaço realizada ontologias regionais como, por exemplo, a Geografia, têm produzido nos últimos séculos inúmeros estudos científicos a fim de melhor compreendê-lo, descrevendo sua dinâmica, o modo como é habitado dentre outros elementos constitutivos importantes, entretanto, continuam a vê-lo apenas como um ente digno de investigação permanecendo a um passo da experiência ontológico-existencial.

Os modelos físico-descritivo e de espaço habitado tratam-lhe por meio de um caráter utilitário e imediato, fundamental para a efetivação da existência, sendo apenas uma mera base física, com definições rígidas que velam a compreensão de seu sentido fundamental, a maneira como o ser-aí delinea sua cotidianidade mediana, dentre outros aspectos presentes em seu projeto existencial atribuindo sentido a sua lida cotidiana (SARAMAGO, 2008).

Quando o espaço é tratado de forma desvinculada do ser-aí, difunde-se uma reflexão superficial, ou seja, derivada pautada no plano ôntico, incapaz de ilustrar a relação que permeia a cotidianidade do ser-aí e o espaço que lhe é constitutivo e fundamental (BOLLNOW, 2008).

Em *Ser e tempo*, Heidegger (2013, p.110) afirma que a visão tradicional de espaço corrobora para a produção de estudos que simplesmente elencam:

[...] tudo o que se dá no mundo: casas, árvores, homens, montes, estrelas. Podemos relatar a “configuração” desses entes e contar o que neles e com eles ocorre. Mas é evidente que tudo isso permanecerá um “ofício” pré-fenomenológico que, do ponto de vista fenomenológico, não pode ser relevante. A descrição fica presa aos entes, é ôntica. O que, porém se procura é o ser. Em sentido fenomenológico determinou-se a estrutura formal do fenômeno como o que mostra enquanto ser e estrutura do ser.

Nesse sentido, o estudo fenomenológico-existencial do espaço ultrapassa essa visão no qual os fenômenos estão simplesmente dispostos no espaço territorial que toma para si os homens, suas técnicas e domínios. Permite que percebamos as relações, vínculos afetivos, e experiências que dão sentido aquilo que ser-aí põe a mostra em sua cotidianidade e projeto existencial.

Essa redução a uma extensão física permite à razão compreender o espaço por meio de relações ideais de proximidade, distância, de orientação, formas de ocupação, reflexo do capital, dos recursos disponíveis ao seres-aí que o modelam, etc. Desse modo, como destaca Casanova (2017, p.222):

Ao dizer, por exemplo, que um objeto se encontra a direita, à frente a 45 graus, a 100 metros de distância ou mesmo a duas horas de carro em um movimento retilíneo uniforme a 80 km/hora, o que estou dizendo agora é que o espaço pode ser pensado a partir de tais dimensões, uma vez que a extensão permite a localização ideal dos pontos (corpos) no interior da assíntota espacial.

Tal descrição aponta para o fato de que os entes estão simplesmente posicionados no espaço, havendo uma ordem interna que os organiza e permite o deslocamento do ser-aí caracterizando um aspecto comum em sua cotidianidade, contudo, o movimento espacializante não é considerado pela sensibilidade em suas formas pura e a priori. Este espaço é simplesmente “mapeável, ordenável, quantificável, territorializado empiricamente, por uma ciência de fatos positivamente estabelecida”, portanto, se mostra como investigável segundo os princípios, por exemplo, “de circulação das pessoas e de escoamento de produtos ou de urbanização em sintonia com as necessidades oriundas do aumento vertiginoso, da população no interior das grandes cidades” (CASANOVA, 2017, p.233).

Em meio a tais considerações, a noção afetiva e fenomenológica-existencial do espaço é esquecida, assim como o fato de que não há espaço para fora do ser-aí, tampouco categorias e modos de construção capazes de ilustrar a dinâmica originária e espacializante oriunda do processo de existir. Todos nós temos nossos modos de ser no espaço que dependem fundamentalmente do modo como o espacializamos no campo existencial. Afirma-se também que:

O espaço da geometria pura, por exemplo, que não interessa a Heidegger, é um espaço que, pode-se dizer, destituído de temporalidade. Não haveria, para Heidegger, um espaço objetivamente apreensível de forma isolada das circunstâncias da vida fática do ser-aí.

[...] a ideia de espaço está atrelada aos objetivos que o tornam perceptível como localidade familiar e habitável, não podendo o espaço sequer ser concebido fora do fechamento da referencialidade do mundo, de sua familiaridade e confiabilidade específicas. [...] enquanto ser-no-mundo, o ser-aí já descobriu a cada passo um “mundo” (SILVA, 2007, p.127).

Para Heidegger não há um “espaço previamente dado ou constituído, que poderia ser pensado em suas determinações aprioristicamente ideais, mas todo espaço depende do modo como a dinâmica de espacialização e temporização da existência acontece” (CASANOVA, 2017, p.242). Como resultado disso, instaura-se uma nova noção de espaço, que será discutida no subitem seguinte.

COMPREENSÃO FENOMENOLÓGICA-EXISTENCIAL DO ESPAÇO

Encontramos no §12 de *Ser e tempo* a expressão *ser-no-mundo* cunhada por Heidegger para ilustrar uma base mínima que representa a mais elementar e indivisível estrutura na qual o *ser-aí* se assenta e pode ser explicado, afinal sempre projeta-se para o mundo. *Ser-aí* e mundo compõem a mesma realidade que os liga ontologicamente permitindo a ocorrência das relações espaciais que dependem da espacialidade fática do mundo e, da maneira como age o *ser-no-mundo* ao realizar seu projeto existencial (SARAMAGO, 2008).

Por meio da cotidianidade, o *ser-no-mundo* delineará seus diferentes modos de ocupação do espaço, no qual estão dispostos os entes com os quais se ocupa, ou seja, os entes intramundanos, irá familiarizar com novos fenômenos, pondo em movimento seu existir e projetando-se compreensivamente sobre tal espaço (HEIDEGGER, 2003).

Ser-aí e *ser-no-mundo*, são equivalentes ao termo *existência*, assumindo um sentido espacial disposto a “dizer a relação do ser à essência do homem e a relação desta abertura do ser, relações por um lado inacessíveis sem o deslocamento e a redução da consciência da qual é impossível aceder às coisas no seu próprio ser, isto é, na sua mundaneidade” (FRANCK, 1998, p.21). O *ser-aí* está inserido em um mundo desde sempre compartilhado por outros seres-aí, em meio a outros entes que se mostram. A partir do mundo interpreta-se, compreende a si, existe de maneira própria ou imprópria, se ocupa com outros entes, etc.

Nesse sentido, torna-se adequado mencionar Heidegger (2003, p.114) que nos esclarece:

A demonstração fenomenológica do ser dos entes que se encontram mais próximos faz-se pelo fio condutor do *ser-no-mundo* cotidiano, que também chamamos de modo de lidar no mundo com o ente intramundano. Esse modo de lidar já se sempre se dispôs numa multiplicidade de modos de ocupação.

Será por meio da cotidianidade do *ser-no-mundo*, que os diferentes modos de ocupação do espaço serão moldados, constituídos pelo encontro com diferentes entes com os

quais se ocupa (HEIDEGGUER, 2003). Será no mundo não compreendido como uma mera realidade física, com dimensões quantificáveis, limites que podem ser descritos, analisados e dispostos em diferentes estudos científicos que o ser-aí se lança compreensivamente delineando suas relações e colocando em movimento seu existir.

Esse espaço pensado por Heidegger vai para além disso. Enquanto um existencial do ser-aí corrobora para que possa atribuir sentido a existência. Silva (2007) enfatiza que: “o espaço se revela na existência, no que existe mundo, que existe ser-aí. E isso, só ocorre porque a compreensão do espaço do ser-aí é simultânea a compreensão de seu próprio ser”. O ser-aí é abertura que descobre o espaço, “trazendo-o a luz em seus modos de manifestação, e assim, os demais entes tornam-se, então próximos ou distantes, no que são espacialmente encontrados” (SILVA, 2007, p.126)

O mundo para o ser-aí é compreendido como o espaço em que se realiza fenomenológica e existencialmente, de acordo com suas orientações e projetos a serem concretizados. O ser-aí não se encontra dentro ou fora do mundo porque ele o espacializa vivendo uma experiência originária em relação ao mundo, por isso, para se referir a esse fenômeno Heidegger utiliza a expressão espacialidade⁴. Enquanto os demais entes estão apenas dispostos no mundo, sendo destituídos de mundo, o ser-aí abre o mundo, os espacializa, libera estes entes fazendo uso deles.

Para Kahlmeyer-Mertens (2015, p.85-86) o ser-no-mundo é um existencial, portanto:

Isso significa que ser-no-mundo integra o todo estrutural (=existencialidade) do ser-aí ao passo em que este existe. Ser-no-mundo é o existencial que indica como o ser-aí é no espaço constitutivo do mundo e, em verdade, é enquanto ser-no-mundo que já sempre encontramos o ser-aí, isso quer dizer que ser-aí é sempre no aí do que o mundo constitui. Tal como advertimos que sobre o fato de o ser-aí não deve ser interpretado como um ente dado de antemão, alertamos agora que também não devemos tomar o mundo como um lugar empiricamente constituído, ou, dizendo categoricamente: o mundo não é um local físico onde o ser-no-mundo estaria alocado ou de alguma forma contido. Assim, o laço de ser-no-mundo com seu mundo não é – em absoluto – uma relação de continente e conteúdo, isso porque mundo é, antes, um espaço fenomenal intencionalmente aberto.

O ser-aí é sempre no mundo, é um ser-lançado-em-um-mundo que lhe é familiar, compreende-o e mantém sua existência nesse espaço ontológico que lhe permite tomar consciência de si, a partir de si mesmo, afinal para “se ver o mundo é, pois necessário

⁴ Todas às vezes em que a palavra espaço aparece em meio as discussões ontológicas-existenciais, estará apontando para a espacialidade, ou seja, essa experiência originária do ser-aí em relação ao mundo pensada por Heidegger.

visualizar o ser-no-mundo cotidiano em sua sustentação fenomenal” (HEIDEGGER, 2003, p.113).

Os nexos referenciais delineados no mundo permitem ao ser-aí por a mostra sua significatividade, ou seja, um "entrelaçamento de significações, do qual é inseparável o mundo circundante, cujo âmbito é espacial, mas não num sentido métrico, como um aposento em que me movimento familiarmente, tal paragem em que me encontras” (NUNES, 2010, p.16).

O ser-no-mundo em seu contexto fático, apresenta familiaridade com o mundo em que executa sua existência, ocupando-o, atribuindo a esse espaço constitutivo um caráter próprio, afinal ele é seu horizonte significativo de realização. Os diferentes modos de ocupação são determinantes para a execução dos “[...] projetos existenciais vindo a ser o ente que é na medida de suas possibilidades” (KAHLMAYER-MERTENS, 2015, p.88).

O aprofundamento de tais reflexões pode ser encontrado no §.22 da obra *Ser e tempo*, no qual Heidegger discute fenomenologicamente o espaço na forma de espacialidade. Afirma que nele o ser-aí se vincula ontologicamente sendo o campo de jogo do ser-no-mundo que somos, nos permitindo lançar-se para as inúmeras possibilidades do seu existir. Enquanto possuidor de estrutura existencial, o espaço emerge como algo próprio ao ser-aí. Heidegger (2013, p.158) salienta sobre isto que:

Ao atribuímos espacialidade ao ser-aí, temos evidentemente que conceber este “ser-no-espaço” a partir do seu modo de ser. Em sua essência, a espacialidade do ser-aí não é um ser simplesmente dado e, por isso, não pode significar ocorrer em alguma posição do “espaço cósmico” e nem estar a mão em algum lugar. Ambos são modos de ser desse ente que vêm ao encontro dentro do mundo. O ser-aí está e é “no” mundo, no sentido de lidar familiarmente na ocupação com os entes que vem de encontro dentro do mundo.

Nessa passagem textual, Heidegger nos apresenta uma experiência fenomenológico-existencial do espaço superando a compreensão elaborada pelas ontologias regionais. Ao descrever o espaço como um existencial do ser-aí, cujas significações contribuem para o delineamento do sentido a este ente, ressalta a necessidade de não compreendê-lo utilitariamente, por meio de suas delimitações físicas e métricas, como apenas um ente simplesmente dado como objeto de uso, produção e propriedade.

O ser-aí é espacial em sentido originário, afinal não existe ser-aí sem espaço, nem espaço sem ser-aí. Este ente é o único que “abre o mundo”, que está-no-mundo e é-no-mundo

descobrir-o na medida em que engendra sua existência, portanto, o ser-aí é espacial em sentido originário, cotidianamente sua ação espacializante modela-o. Segundo Heidegger (2013, p.167):

[...] Por mostrar-se essencialmente num mundo, o espaço não decide sobre a modalidade de seu ser. O espaço não precisa ter o modo de ser espacial do que se acha à mão nem o modo de algo simplesmente dado. O ser do espaço também não possui o modo de ser do ser-aí. Porque o próprio ser do espaço não pode ser concebido como *res extensa*, não se segue que deva ser determinado ontologicamente como “fenômeno” destas *res* - na verdade, ele não seria dela distinto – nem que o ser do espaço pudesse ser equiparado ao da *res cogitans* e compreendido como puramente subjetivo, mesmo que se desconsiderasse toda a problemática referente ao ser desse sujeito.

O ser-aí é espacial por natureza, afinal é “[...] um ente que funda todos os seus comportamentos em relação aos entes em geral em um comportamento originário em relação ao mundo” (CASANOVA, 2009, p. 92). Desse modo, a espacialidade permite ao ser-aí superar a dualidade trazida pela tradição em que homem e mundo se encontram dissociados. Heidegger deixa claro que ambos constituem um ao outro.

O espaço é continuamente construído associado à consciência humana, com múltiplas especificidades que, também, são resultados da temporalidade a que o ser-aí está sujeito possibilitando a vivência de significados específicos ao habitar, ou seja, ao ser-(estar)-no-mundo.

A compreensão fenomenológica-existencial permite elucidar que os estudos nos quais o espaço abrange apenas a dimensão territorial são insuficientes, pois as experiências e sentidos constitutivos do projeto existencial desse ser-no-mundo acabam não sendo consideradas. De forma clara, percebe-se que o “homem está envolto de espaços vividos, está também envolto de outros homens que percebem outros espaços de maneira diferente. Perceber, além de significar é dar valor” (DUARTE e MATIAS, 2005, p.194).

Heidegger nos mostra a necessidade de pensar o espaço para além de sua dimensão física, social, constituído por fronteiras políticas ou naturais, transformado pela técnica e pelas necessidades do ser humano, afinal ele é horizonte para a interpretação e compreensão do ser, possuindo uma vinculação ontológica que permite ao ser-aí e mundo formarem-se mutuamente. (LEITE, 2013).

Destaca-se que espaço em Ser e tempo é espacialidade que, por sua vez, implica no modo como o ser-aí sempre experiencia o espaço, um existencial do ser-aí, ou seja, seu

elemento constitutivo ontológico-existencial. O espaço constitui o ser-aí, lhe é próprio e, permite experimentar o mundo espacialmente. O mundo também é um espaço constitutivo do ser-aí, seu local de realização.

Em suma, espaço e mundo são compreendidos por Heidegger como nuances de um mesmo fenômeno, parecendo mostrar camadas desse fenômeno, no qual a existência ocorre fazendo emergir o caráter ontológico-existencial testemunhado pelo ser-aí que sou, o ser que é possibilidade, a existência que é minha e os diferentes modos do ser.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A breve exploração sobre o conceito de espaço tendo como referência a visão tradicional e a compreensão heideggeriana apresenta na obra *Ser e Tempo*, nos permite a apresentação de diferenças significativas no modo como ele é apresentado em estudos diversos elaborados ao longo dos últimos séculos.

Podemos afirmar que as ontologias regionais atribuem-lhe dimensões que podem ser mensuráveis, medido, quantificado, delimitado por fronteiras, pelos fatos históricos que lhes são inerentes, pelas transformações ocasionadas pelos processos de industrialização e urbanização, dentre outros fenômenos intrínsecos apresentados em estudos científicos relevantes, mas que ainda, encontram-se no âmbito ôntico, estando a um passo da experiência ontológica fundamental.

Ressalta-se que não se quer questionar a validade científica, tampouco as inúmeras contribuições de tais estudos, apenas ilustrar o quanto as análises de Heidegger podem contribuir para o avanço dessas reflexões, afinal, de maneira fenomenológica existencial o espaço é tratado como um elemento ontológico constitutivo do ser-aí. Este, ao lhe espacializar o experimenta fenomenalmente, põe em movimento seu projeto existencial, a possibilidade de poder ser e os sentidos constitutivos de sua existência demarcada temporalidade.

Ser-aí e espaço não são dois entes distintos como as ontologias o apontam, pelo contrário, como esclarece Heidegger o ser-aí é o próprio mundo espacial, uma vez que, o mundo é espacial apenas porque o ser-aí também o é. Logo, a compreensão do espaço como uma mera base física que pode ser definida por meio de demarcações distintas como propõe a tradição, acaba sendo insuficiente para explicar a amplitude da existência do ser-aí e de sua temporalidade frente ao espaço.

REFERÊNCIAS

BOLLNOW, Otto Friedrich. **O homem e o espaço**. Trad. Aloísio Leono Schmid. Curitiba: UFPR, 2008.

CASANOVA, Marco Antonio. **Comprender Heidegger**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

_____. **A falta que Marx nos faz**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017
DUARTE, Matusalém de Brito; MATIAS, Vandeir Robson da Silva. **Reflexões sobre o espaço geográfico a partir da fenomenologia**. Caminhos de Geografia 17 (16), p. 190-196, out/2005.

FRANCK, Didier. **Heidegger e o problema do espaço**. Trad. João Paz. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2013.

KAHLMAYER-MERTENS, Roberto S. **10 lições sobre Heidegger**. Petrópolis: Vozes, 2015.

INWOOD, Michael. **Heidegger**. São Paulo: Edições Loyola, 2004

LEITE, Marcela Barbosa. **Heidegger e o fundamento ontológico do espaço**. In: Diálogos – Revista de Estudos Culturais e da Contemporaneidade – N.º 8 – Fev./Mar., 2013.p.178-195

PASQUÁ, Herve. **Introdução à leitura do Ser e Tempo de Martin Heidegger**. São Paulo: Instituto Piaget, 2015.

SARAMAGO, Ligia. **A topologia do ser: lugar, espaço e linguagem no pensamento de Martin Heidegger**. Rio de Janeiro: PUC-RJ; São Paulo: Loyola, 2008.

SILVA, Antonio A. R. da. **Relação entre espaço e lugar no pensamento de Martin Heidegger**. Revista eletrônica Correlatio, n., Julho de 2007, p.124-138.

DESNUDAMENTO DO TOTALITARISMO NUMA VISÃO ARENDTIANA: ESTRUTURAS DO ONTEM, DO HOJE PARA UM NÃO-AMANHÃ

Carlos Fernando Silva Brito⁵

RESUMO: A sociedade hodierna fora marcada exclusivamente pelos eventos ocorridos no século XX, de modo especial pelos horrores das duas Guerras Mundiais. Tais acontecimentos deixaram legados para a sociedade hodierna, e estes legados só podem ser enxergados a partir da tomada de conhecimento daquilo que foi a estrutura do totalitarismo. Visando esclarecer a cerca de tais estruturas o presente artigo baseado na obra de Hannah Arendt, e nos comentários de Cristina Ribas e Celso Lafer desenvolverá um leve esboço de estruturas básicas do referido regime. Numa posição propositiva ter-se-á que ao fim do artigo questionamentos serão deixados como pistas para a reflexão sobre a sociedade brasileira aos futuros leitores da obra de Arendt.

Palavras-chave: Arendt; Totalitarismo; Estruturas totalitárias.

UNDERSTANDING TOTALITARISM IN AN ARENDRIAN VISION: STRUCTURES OF THE TODAY, FROM TODAY TO A NON-TOMORROW

ABSTRACT: Today's society is marked exclusively by occós events in the twentieth century, especially by the horrors of the two World Wars. Such events have left legacies for a modern society, and these legacies can only be seen from the taking of knowledge of what is a structure of totalitarianism. In order to clarify some of these structures in the present article in the work of Hannah Arendt, in the works of Cristina Ribas and Celso Lafer, we have developed a slight outline of the structures of this regime. In a propositional position, the question is what the end of the article questioning is left as a clue to a reflection on a Brazilian society to the future readers of Arendt's work.

Keywords: Arendt; Totalitarianism; Totalitarian structures.

INTRODUÇÃO

No século XX a humanidade, como um todo, se foi abalada psicológica, moral e estruturalmente em todos os âmbitos, a saber, sociais, culturais e espirituais pelo evento da Segunda Grande Guerra Mundial, evento este, que até os dias atuais marca algumas formas de pensar e de agir na sociedade contemporânea.

Ao longo da história, como é sabido, a filosofia sempre buscou refletir e propor respostas a problemas emergentes, aqui vale destacar que a 2ª Guerra mundial não se faz exceção a essa “regra”. Através de alguns filósofos viventes desse período buscou-se se desmistificar e desvendar a realidade do sistema que gerara milhões de mortes. Dentre estes filósofos, destaca-se a figura de Hannah Arendt, judia e filósofa política que nasceu em Hanover (Alemanha) em 1906 e morreu em 1975 nos Estados Unidos. Arendt como muitos intelectuais da sua época, fora vítima dos horrores nazistas, tendo estado como prisioneira em campo de concentração e passando boa parte de sua vida como refugiada na França e apátrida nos Estados Unidos da América.

Todo o pensamento político arendtiano é mergulhado no contexto da 2ª Guerra Mundial, mais precisamente no problema do regime totalitário do nazismo. Deste modo, como nos afirma Ribas, “Compreender o impacto do totalitarismo na vida de Arendt, é indispensável, uma vez que, para ela, o pensamento deve estar sempre ligado à experiência concreta da qual emerge”⁶.

Todas as suas obras giram em torno da ruptura inaugurada pelo totalitarismo, destarte conhecer o seu contexto é intrínseco a tentativa de compreender seu pensamento, sendo assim, fazer-se-á aqui não um estudo aprofundado sobre a história do totalitarismo, mas, sim um leve esboço daquilo que Arendt esclarece como sendo a estrutura dum “Inferno”.

ESTRUTURAS DO SISTEMA TOTALITÁRIO

Totalitarismo e a sociedade

Todo governo, seja ele tirânico, despótico ou totalitário precisa das massas para manter-se firme, e perpetuar a sua ideologia. Refletindo sobre a importância da sociedade para o totalitarismo Arendt afirma que este, “[...] não poderia ter mantido a liderança de tão grande população, sobrevivido a tantas crises internas e externas, e enfrentado tantos perigos de lutas intrapartidárias, se não tivesse contado com a confiança das massas.”⁷.

⁵ Graduado em Filosofia pelo Instituto de Estudos superiores do Maranhão (IESMA), Especialista em ética e filosofia política pela UnYleYa, Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal do Piauí. Contato: semfernand@gmail.com

⁶ RIBAS, Cristina Miranda. **Justiça em tempos sombrios**: a justiça no pensamento de Hannah Arendt. Ponta Grossa: Ed. UEPG, 2005. P, 21.

⁷ ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das letras, 2012. P, 435.

Em Arendt o totalitarismo se destaca de outros regimes governamentais justamente porque este dá uma grande ênfase para o papel das massas, transformando-as em condicionante *sine qua non* para sua existência. No entanto é necessário fazer uma distinção entre movimento totalitário e governo totalitário. Para isto, Arendt afirma:

Somente onde há grandes massas supérfluas que podem ser sacrificadas sem resultados desastrosos de despovoamento é que se torna viável o governo totalitário, diferente do movimento totalitário. Os movimentos totalitários são possíveis onde quer que existam massas que por um motivo ou outro, desenvolveram certo gosto pela organização política.⁸

Em suma a diferença básica entre movimento e governo se dá pelo fato de que no movimento totalitário o seu principal armamento é a propaganda, pois este se forma em um meio que não é totalitário, as massas neste aspecto, são almeçadas pela fidelidade. Já no governo totalitário a principal característica é o terror, que serve como coerção a fim de manter o poder. Já nesta fase o objetivo é a permanência da fidelidade das massas.

A sociedade é o palco onde se desenvolve as ideias totalitaristas. O importante papel da sociedade neste movimento se dá pela sua influência que esta dará para a perpetuação do movimento. Não há totalitarismo se não houver domínio das massas.

O princípio de liderança e a propaganda.

O movimento totalitário, como fora destacado acima, caracteriza-se pelo domínio das massas, domínio este que se dá através do uso da propaganda. Esta é “tão franca quanto mentirosa”⁹. A propaganda totalitária é repleta de mentiras. Os discursos de Hitler eram “caracterizados principalmente pelas monstruosas mentiras”¹⁰, que quanto maiores fossem mais fáceis eram de ser aderidas.

Segundo Arendt, “[...] a propaganda é um [dos] instrumento [s] do totalitarismo, possivelmente o mais importante, para enfrentar o mundo não totalitário”¹¹. Isso se dá porque o mundo não totalitário deverá tomar conhecimento do movimento para poder aderir, e por esse fato não há uma doutrinação de ideais e sim uma propagação através do anúncio comercial desta “mercadoria”.

⁸ Ibid. p, 438.

⁹ Ibid. p, 435.

¹⁰ Ibid. p, 475.

¹¹ Ibid. p, 476.

Como afirma Arendt, “O sucesso da propaganda totalitária não se deve tanto à sua demagogia quanto ao conhecimento de que o interesse, como força coletiva, só se faz sentir onde um corpo social estável proporciona a necessária conexão motora entre o indivíduo e o grupo”¹², ou seja, só terá sucesso à propaganda se houver a necessidade dos indivíduos de se agruparem, a propaganda não é persuasiva e sim organizativa.

O movimento totalitário tem também como base o princípio de liderança, que consiste “unicamente da posição em que o movimento, graças à sua peculiar organização, coloca o líder, ou seja, da importância funcional do líder.”¹³. O líder no movimento totalitário é insubstituível, pois é de sua mão que toda a complicada estrutura do movimento deriva. Sem ele essa estrutura perderia sua raiz e seu foco.

O líder totalitário não se deve confundir com um tirano, para tanto Hannah Arendt diferenciando-os nos diz que,

Um **tirano** jamais se identificaria com os seus subordinados, e muito menos com cada um dos seus atos; poderia usá-los como bodes expiatórios, deixando, com prazer, que fossem criticados para colocar-se a salvo da ira do povo, mas sempre manteria uma distancia absoluta de todos os seus subordinados e súditos. O **Líder**, ao contrário, não pode tolerar críticas aos seus subordinados, uma vez que todos agem em seu nome; se deseja corrigir os próprios erros, tem que liquidar aqueles que os cometerem por ele; se deseja inculpar os outros por esses erros, tem de mata-los.¹⁴

Nessa estrutura o que os difere é exatamente a sua relação com os seus subordinados. Enquanto o tirano dá aos seus subordinados a liberdade de agirem por conta própria visando os interesses da tirania. No totalitarismo todos agem em nome do Líder, e por isso todo erro pode ser considerado como fraude, pois, a ordem é expressa diretamente ao sujeito pelo Líder. Por isso, o Líder se responsabiliza pelos seus, enquanto que o tirano, os da certa independência.

O governo totalitário

Fazendo uso da reflexão de Lafer, sobre a obra de Arendt, destaca que “[...] o que caracteriza a gestão [governo] totalitária é o primado do movimento. Este primado do

¹² Ibid. p, 481.

¹³ Ibid. p, 500.

¹⁴ Ibid. p, 511. (Grifo meu)

movimento é necessário para que o mundo, no dia a dia, não adquira a normalidade que advém da estabilização que as leis e as instituições oferecem”¹⁵.

O que Lafer e Arendt, querem dizer, é que o Líder deverá conservar um constante movimento de cargos na estrutura do governo, afim de que o mesmo não se torne como outros, um lugar de estagnação de pessoas que passarão a agir por falsidade.

A fim de conseguir tal façanha, o líder aplica a duplicação de cargos, que para estes era uma questão de princípio, e não apenas artifício destinado a criar empregos para os membros do partido. Essa multiplicação de órgãos era extremamente útil para a constante transferência do poder, segundo Arendt, “quanto mais tempo um regime totalitário permanece no poder maiores se tornam o número de órgãos e a possibilidade de empregos que dependem exclusivamente do movimento, uma vez que nenhum órgão é abolido quando a sua autoridade é liquidada”¹⁶. O governo totalitário é na verdade um amontoado de estruturas, que apesar de perderem sua eficiência, não são destruídas, pois permanecem na base de aliança do líder. Isso ocorre a fim de evitar revoltas.

“Quanto mais visível o poder do totalitarismo, mais secretos são os seus verdadeiros objetivos”¹⁷, afirma Arendt. Isso se faz entender a partir da metáfora da cebola usada por Arendt para descrever a relação da estrutura com o princípio da invisibilidade. Segundo ele,

[...] a imagem mais adequada para a sociedade, o Estado e o Direito nos regimes totalitários não é a tradicional pirâmide, mas sim a de uma cebola. No centro, numa espécie de vazio, localiza-se o líder. Tudo o que faz, ele o faz de dentro, não de fora ou de cima. [...] Quanto mais próximo do centro da cebola, maior é o segredo e o poder.¹⁸

O poder parte do centro da “cebola” em direção à parte externa, ou seja, o Líder é o mais consciente dos atos de todos, conseqüentemente quanto mais próximo dele maior a consciência e maior ainda a necessidade de resguardar o segredo dos “verdadeiros objetivos”.

Outro aspecto do governo totalitário é a realização plena de seu objetivo, chamada de ‘Campo de concentração’. Estes são a verdadeira instituição central do poder

¹⁵ LAFER, Celso. **A reconstrução dos direitos humanos**: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. São Paulo: Companhia das letras, 1988. P, 131.

¹⁶ Ibid. P, 539.

¹⁷ Ibid. P, 553

¹⁸ LAFER, Celso. op. cit. 1988. P, 133.

organizacional. Eles são o modelo social perfeito para o domínio total geral¹⁹. Nesse aspecto Lafer faz um resumo da atividade do campo de concentração no regime totalitarista escrevendo que estes são:

(I) o *laboratório* que demonstra a convicção totalitária de que tudo é possível; (II) o *lócus* que permite não apenas o extermínio físico das pessoas, mas também a eliminação da espontaneidade como dimensão e expressão da conduta humana e, conseqüentemente, o ambiente que verdadeiramente permite a transformação da personalidade humana numa simples coisa; e (III) a *instituição essencial* para a preservação do poder do regime pelo medo indefinido que os campos de concentração inspiram na sociedade e pelo treinamento muito definido que oferecem em matéria de dominação total, que em nenhuma parte, a não ser no isolamento dos campos, pode ser testado em todas as suas radicais possibilidades²⁰.

Arendt destaca que o Campo de concentração é uma realidade extraterrestre. Por isso usa a metáfora para descrever que este pode se classificar em três tipos. Primeiro em “Limbo, onde se encontra os refugiados, os apátridas, os marginais e os desempregados”, segundo em “Purgatório, são representados pelos campos de trabalho da União Soviética, onde o abandono alia-se ao trabalho forçado e desordenado”, e por ultimo o “Inferno, é representado por aquele tipo de campo que os nazistas aperfeiçoaram e onde toda vida era organizada, completa e sistematicamente, de modo a causar o maior tormento possível”²¹.

O ‘Inferno’ é, pois o único lugar que é possível as três morte dos humanos, a saber, a jurídica (perder proteção de uma nação), a morte moral (aqui não escolhe entre o bem e o mal e sim entre matar e matar, este serve para a polícia nazista) e a morte individual (destruir a espontaneidade, a capacidade do homem de iniciar algo novo).

O totalitarismo é por fim na sua essência o terror. E funciona por princípios lógicos e estruturais. É a plena realização da passagem dos governos tirânicos e imperialistas onde “tudo é permitido” para o governo novo onde “tudo é possível”²².

CONCLUSÃO: perpetuação de estruturas totalitárias.

É impossível passar por esta análise sem refletir sobre a perpetuação desse sistema em alguns artífices da sociedade atual. Arendt empenhou-se numa empreitada rumo à

¹⁹ ARENDT, Hannah. op. cit. 2012. P, 582-3.

²⁰ LAFER, Celso. op. cit. 1988. P, 143.

²¹ ARENDT, Hannah. op. cit. 2012. P, 591.

²² LAFER, Celso. op. cit. 1988. P, 148.

desmistificação do sistema totalitário, que no fim, por ser bem sucedida, rendeu-lhe fama e prestígio social, mas que acima de tudo serviu como base para outros pensarem as estruturas políticas das sociedades no pós-guerra.

Seu pensamento é um convite ao diálogo, um convite a um repensar sobre o pensar estrutural de sistemas desumanos que aprisionam e destroem os homens. Infelizmente ainda hoje não houve a libertação completa de algumas das amarras dessas estruturas. A política brasileira sofre com “aprendizes” de nazistas que usam artifícios totalitários para galgar o poder.

Ou será que a mentira totalitária ou a propaganda totalitária ainda hoje não seria o grande artífice de alguns políticos brasileiros? Ou ainda, será que o desejo de manipular as massas menos esclarecidas já deixou de ser alvo da política brasileira? E não podemos esquecer-nos do princípio de movimento e do princípio de invisibilidade, que alguns tentam a todo custo preservar através de segredos partidários, que muitas vezes nem mesmo os membros possuem o esclarecimento sobre o que de fato de engendra nos gabinetes brasilienses.

Por fim, destaca-se que estas questões são hoje possibilidades de reflexões para leitores, ou não, do conjunto da obra arendtiana. São problemas emergentes que mais uma vez precisarão de filósofos para dar caminhos de reflexão e possibilidades de soluções. Do contrário, não hoje, mas em algum dia futuro, poderemos ser vítimas de uma pré-personificação daquilo que Arendt chamara de “Inferno”.

REFERÊNCIAS

ARENDDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das letras, 2012.

LAFER, Celso. **A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt**. São Paulo: Companhia das letras, 1988.

RIBAS, Cristina Miranda. **Justiça em tempos sombrios: a justiça no pensamento de Hannah Arendt**. Ponta Grossa: Ed. UEPG, 2005.

A CRÍTICA DE HANNAH ARENDT A NOÇÃO DE PROGRESSO

Mário Sérgio Vaz²³

RESUMO: Trata-se de apresentar a crítica de Hannah Arendt (1906-1975) a noção de progresso a partir de seu ensaio *Sobre a violência* (1969). A saber, Arendt indica no final do primeiro capítulo de seu livro *Sobre a violência*, que a ideia de progresso passou a ser vista dentro do movimento da Nova Esquerda [*New Left*] como um refúgio confortável com relação à realidade, dado que poderia fornecer respostas para a pergunta: o que faremos agora? E a resposta seria apostar na ação violenta como o elemento necessário para modificar o curso político. Todavia, Arendt observa ainda que o conceito de progresso, dentro de qualquer teoria da história de vertente teleológica, está em flagrante contradição com o século XX, dados os eventos totalmente inauditos que nele se passaram. Não obstante, trata-se de pensar, de acordo com a autora alemã, o progresso nos termos de uma “fé cega”, que encontrou aceitação universal devido aos avanços das ciências naturais e a crença subjacente de que estas seriam ciências “universais”, responsáveis pela tarefa hercúlea de explorar ilimitadamente o espaço e de “elevar a estatura humana.”

Palavras-chave: Progresso; Ciência; Violência.

THE CRITIQUE OF HANNAH ARENDT THE NOTION OF PROGRESS

ABSTRACT: We try to show the Hannah Arendt's criticism to the notion of progress from his essay *On Violence* (1969). Arendt points out, in the end of the first part of his book *On Violence*, that the idea of progress came to be seen within the *New Left* movement as a comfortable refuge from reality, since it could provide answers to the question: what are we going to do now? And the answer would be to bet on violent action as the necessary element to change the political course. However, Arendt further notes that the concept of progress, within any theory of teleological history, is in flagrant contradiction with the twentieth century, given the totally unprecedented events that have taken place in it. Nevertheless, it is a matter of thinking, according to the German author, of progress in terms of a "blind faith", which has found universal acceptance because of the advances of the natural sciences and the underlying belief that these would be "universal" responsible for the herculean task of unlimited exploration of space and "elevating human stature."

Keywords: Progress; Science; Violence.

Pretende-se apresentar uma breve reflexão sobre alguns aspectos fundamentais da posição de Hannah Arendt frente a noção de progresso. Para tanto, assume-se aqui como referencial teórico o primeiro capítulo de *Sobre a violência* (1969), onde a autora alemã expõe seu diagnóstico crítico com relação a este tema e o seu vínculo com a violência. Inicialmente,

Arendt realiza uma breve recapitulação do sentido que o conceito de progresso [*progress*] assumiu dentro de nossa história recente, trazendo que para os homens do século XVII, este termo significava acúmulo de conhecimento e, mais tarde, no século XVIII, passou a ser entendido como uma educação da humanidade, cujo fim coincidiria com a maioria de todos os homens. Porém, de acordo com Hannah Arendt, este conceito tornou-se um dos artigos mais sérios e complexos de nosso tempo. Isso porque, a partir do século XIX, a noção de progresso encontrou sua *raison d'être* justamente na esteira do surpreendente desenvolvimento das ciências naturais, que para Arendt, desde o seu nascimento têm sido exemplares na tarefa de romper com os limites e finitude de nossa morada — a Terra. Conseqüentemente, ao explorar o universo infinito e dissolver a fronteira entre aquilo que era dado pela natureza e aquilo que era dado pela cultura — o mundo — as ciências naturais desencadearam processos que naturalmente não ocorreriam aqui, mas apenas no Sol.²⁴ Destarte, o progresso científico carrega consigo preocupações e conseqüências de ordem política, tanto no que se refere aos seus feitos, quanto aos seus efeitos.

Sendo assim, de acordo com Hannah Arendt, o progresso tecnológico e científico, uma vez que não coincidem devidamente com o progresso da humanidade “não mais serve como o padrão por meio do qual avaliamos os processos de mudança desastrosamente rápidos que desencadeamos ” (ARENDR, 2001, p. 39). Segundo a autora, isso é perceptivelmente sentido na medida em que marchar para o futuro — algo que de todo não nos é possível evitar — exprime o processo de contínua transposição de barreiras naturais que, em seu lastro, carrega a possibilidade cada vez mais real de disseminar o fim da humanidade por meio de uma guerra nuclear.

Trata-se aqui de perceber como a ciência e a política, no que diz respeito à relação com o mundo, adotam caminhos opostos. De acordo com a reflexão de Arendt em seu ensaio *A Conquista do Espaço*, isso se deve ao fato de que: “A glória da ciência moderna foi ter sido ela capaz de emancipar-se completamente de todas as semelhantes preocupações antropocêntricas ” (ARENDR, 2003, p. 327). Com efeito, ciência e política não mais falam a mesma linguagem. Problema este devido não apenas à amoralidade científica ou à difundida ignorância pública dos cientistas, mas pelo fato de o método científico por si mesmo encabeçar perigosos precedentes para a vida pública. Enquanto que a política diz respeito ao

²³ Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO). Mestrando em Filosofia pela UNIOESTE, linha de ética e filosofia política 2018 - 2020

²⁴ A respeito desta discussão ver seu ensaio “A Conquista do Espaço” presente no livro *Entre o Passado e o Futuro*.

estar junto no mundo e demanda uma responsabilidade de cada cidadão para com este espaço da aparência, por outro lado, para Arendt, as ciências naturais — exemplarmente a física nuclear — que através das explosões atômicas inauguraram o mundo moderno, desembaraçadamente não compartilham deste mesmo *amor mundi*.

Para Arendt, a crença no ideal de progresso ilimitado é tanto irracional quanto impraticável, na medida em que ocorre um descompasso entre o atual estágio de desenvolvimento das ciências naturais e as chamadas ciências das humanidades. Noutros termos, ocorre um problema ao se projetar para as ciências do espírito — e esta impossibilidade também se aplica ao campo da política — a mesma atitude científica e o mesmo desejo de objetividade presente nas ciências naturais. A razão disso, para Arendt, é que o padrão de cientificidade repousa em uma “extinção de qualquer aspecto antropomórfico do mundo” em favor dos constantes experimentos que são realizados a partir de modelos e padrões previamente estabelecidos.

Especificamente para o âmbito da política, a ciência, ao arrogar para si o papel de reguladora dos assuntos humanos, ambiciona prever de maneira confiável os resultados das ações humanas. Neste ímpeto, reduz, toda ação — e com ela sua espontaneidade e imprevisibilidade — em projeções de condutas e comportamentos.

A esta prerrogativa da ciência, Arendt aponta que:

Calculam as consequências de certas suposições hipoteticamente assumidas, sem contudo, serem capazes de testar suas hipóteses contra as ocorrências reais. A falha lógica nestas construções hipotéticas dos eventos futuros é sempre a mesma: aquilo que primeiro aparece como uma hipótese — [...] torna-se imediatamente, em geral, após uns poucos parágrafos, um “fato” (ARENDR, 2001, p. 14).

Vê-se que para Arendt, não há como projetar ou criar simulações do resultado das ações humanas porque elas são *par excellence* imprevisíveis. Toda ação é distinta, e por ser dotada de um caráter de novidade, nunca pode ter seu fim plenamente previsto. Nestes termos, Arendt critica a suposta necessidade das ciências do espírito e sociais de imitarem o *modus operandi* das ciências naturais calcadas no paradigma de que só é possível conhecer e acessar o “mundo real” por meio de experimentos.

O entrelaçamento entre a confiança num progresso ilimitado e a ciência faz com que toda a pluralidade humana se reduza ao estatuto de simples “subcategoria” diante do *éthos* científico, dado a maneira impessoal de lidar com o planeta Terra destas ciências que partem do princípio de que o sensível — a aparência — pode ser reduzido à linguagem matemática, em

gráficos e planilhas que não precisam ser expressos em termos da linguagem ordinária nem dependem do consenso para serem assumidas. Para a autora, esta instanciação resultou na divisa entre uma certa verdade tipicamente científica (matemática) — não consensual e indubitável que só diz respeito ao cientista isolado do mundo — e o nosso senso comum [*common sense*].

Desta forma, pode-se dizer com o professor Rodrigo Ribeiro Alves Neto no seu artigo “Tecnologia, política e modernidade” que:

A racionalidade científica moderna rompeu com a experiência ordinária e concreta do mundo humano, desvincilhando-se do plano da percepção e da linguagem e, conseqüentemente, do senso comum e mundo ordinário dos sentidos. A ciência constrói o algoritmo e fala através dos algoritmos ou de uma combinatória matemática (ALVES NETO, CAD. DE FILOSOFIA ALEMÃ, Nº 28, p. 153).

Ou seja, na perspectiva do fazer científico, nada do que possamos observar através de nossos sentidos — enquanto indivíduos pertencentes do mundo — forneceria algo de relevante. Os olhos do cientista permanecem totalmente desvinculados de nossas preocupações terrenas de uma maneira análoga ao filósofo que contemplou o sol divino e não foi capaz de transmitir aos seus companheiros, numa linguagem compartilhada, o sentido e o conteúdo de sua visão. Ora, na tentativa de transferir esta lógica para os assuntos humanos, é tentador querer tratar dos assuntos políticos por meio de fórmulas, hipóteses de trabalho e acreditar que é possível alcançar um pleno entendimento a respeito desses “*eventos hipotéticos*”, *i.e.*, das ações humanas e do seu fluxo, daquilo que virá depois. Segundo Arendt (2001, p. 15) ocorre uma falha lógica nessa construção hipotética acerca dos eventos futuros pois aquilo que primeiro aparece como hipótese dentro de uma fórmula, torna-se em geral, após algumas linhas, em um “fato.” Isso não é “científico” finaliza Arendt, mas “pseudocientífico”, pois toda e qualquer ação humana: “para o melhor ou para o pior, todo acidente, destroem necessariamente todo o modelo em cuja estrutura move-se a previsão, e no qual ela encontra a sua evidência ” (ARENDR, 2001, p. 16).

Para os adeptos desta perigosa superstição,²⁵ o progresso só faria sentido se detivéssemos pleno controle acerca das ações humanas, *i.e.* se elas fossem manipuláveis como eventos físicos. Mas este não é o caso segundo Hannah Arendt, que concebe a história como sendo composta de eventos singulares, acontecimentos únicos que se constituem em rupturas.

²⁵ Nas palavras de Arendt: “ O progresso, por certo, é um dos artigos mais sérios e complexos encontrados no mercado de superstições de nosso tempo” (Cf. ARENDR, 2001, p. 29)

Não há para a autora, um grande livro da história único e dialeticamente inteligível, mas sim, um grande livro sobre as múltiplas e diversas histórias das ações humanas. Bem verdade, a ciência torna-se, pois, como acusavam sobriamente os movimentos estudantis e as rebeliões dentro do contexto norte americano, um reduto para as tecnologias de guerra e para produção de simples objetos de consumo, e somente em um mundo onde ninguém mais agisse e nada de importante acontecesse poderia realizar o sonho dos futurologistas.

É nesse sentido preciso que Arendt afirma: “Não preciso acrescentar que todas as nossas experiências neste século, que sempre nos confrontou com o totalmente inesperado, estão flagrantes contradição com estas noções e doutrinas [...]” (ARENDR, 2001, p. 28). De acordo com Arendt, qualquer concepção ideal de progresso foi simplesmente dissolvida devido a ascensão do totalitarismo nazista e soviético. E num sentido ainda mais específico, mesmo a rebelião estudantil inspirada quase em sua totalidade em questões morais é um exemplo destes eventos inesperados. De acordo com Arendt (2007, p. 16), querer ordenar a ordem dos assuntos humanos e os eventos inesperados e imprevistos a partir de padrões filosóficos e científicos é condená-los à irrelevância, pois tais teorias operam em cima de teorias que retiram suas evidências de hipóteses aparentemente consistentes, mas que, impossibilitam a compreensão e o discernimento devido daquilo que se passa.

Para a autora, se por um lado a Nova Esquerda logrou êxito ao perceber este descompasso, por outro lado, buscou refúgio em uma inconsistente visão de história tida aos moldes de um processo cronológico contínuo — onde a violência em forma de guerra e revolução poderia ser a única interrupção possível na continuidade temporal, a única maneira de tomar as rédeas da marcha para o futuro. Assim, pode-se dizer que o progresso ainda faria sentido enquanto tido somente enquanto um retiro especulativo onde ainda é possível acreditar em um movimento dialético dos acontecimentos. Contudo, afirma Arendt: “Se isto fosse verdadeiro, se apenas a prática da violência fosse capaz de interromper processos automáticos na esfera dos assuntos humanos, os apologistas da violência teriam ganho um ponto importante” (ARENDR, 2001, p. 30).

E como fora discutido, este não é o caso para a autora, que depois de analisar os acontecimentos do século XX, observou que a ideia hegeliana de que o espírito absoluto e as ideias tenham vontade própria e conduzem a história para uma direção predeterminada não faz mais sentido. São antes as ações humanas, suas palavras e decisões que constituem e põe em movimento a esfera da política, que desviam ou bloqueiam seus eventos, somente por meio das ações (estas que não podem ter um fim predeterminado) que se interrompem os processos

históricos, apenas por meio da promessa que se orienta o futuro e apenas por meio do perdão que acessamos o passado.

REFERÊNCIAS

ALVES NETO, R. R. “Tecnologia, política e modernidade”. In: Cadernos de Ética e Filosofia Política, Nº 28.

ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*: tradução de André Duarte. – Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

_____. *Entre o Passado e o Futuro*. [Tradução Mauro W. Barbosa]. São Paulo: Perspectiva, 2007.

_____. *Crises da república*. 2ª. ed. Trad. José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 2004.

CORREIA, Adriano. *Hannah Arendt e a modernidade: política, economia e a disputa por uma fronteira*. – 1ª ed. – Rio de Janeiro: Forense universitária, 2014

DUARTE, André. “Poder e violência no pensamento de Hannah Arendt. In: *Sobre a violência*, 1994, pp. 81-94.

CONHECER EM MARX

Fabrizio Cândia dos Santos²⁶

RESUMO: O presente trabalho tem por objetivo a exposição da metodologia do conhecimento em Marx. Método entendido aqui em sentido amplo, como caminho, peregrinação científica. Para tanto, partir-se-á do debate doutrinário instaurado em que se controvertem duas posições: primazia da consciência sobre a realidade – posição chamada de filosofia do sujeito – ou primazia do objeto sobre a consciência – posição marxista. Neste contexto, e com apoio em Marx, serão aportadas algumas considerações que podem servir de diretrizes à solução desse conflito.

Palavras-Chave: Metodologia Científica. Sujeito. Objeto.

MEET IN MARX

ABSTRACT: The present work aims an exposition of the methodology of knowledge in Marx. Method understood here in a broad sense, as a way, scientific pilgrimage. We will start from the established doctrinal debate in which two institutions are controverted: primacy of the conscience over reality - position called the philosophy of the subject - or primacy of the object over a consciousness - Marxist position. In this context, and with support in Marx, some considerations are given that can serve as guidelines for the solution of this conflict.

Keywords: Scientific Methodology. Subject. Object.

INTRODUÇÃO

O debate doutrinário que se forma entre duas posições antagônicas - a primazia da consciência sobre a formação do objeto do conhecimento ou a primazia do objeto sobre a formação do sujeito não é nova e, a bem da verdade, tem suas origens antes mesmo de sua emergência. Mas é na controvérsia instaurada por Weber (2006) contra a posição de Marx (2005) que ela ganha contornos mais precisos. Opondo-se ao idealismo alemão, particularmente o (neo) hegelianismo, Marx (2005, p. 52) faz uma afirmação que, depois, dará fundamento à posição marxista de primazia do objeto sobre o sujeito: “*Não é a consciência que determina a vida, mas a vida é que determina a consciência*”. A partir dessa constatação, há uma fecundidade de consequências inevitáveis acerca da concepção de história:

²⁶ Pós-Graduado em Integração Econômica e Direito Internacional Fiscal pela FGV/UE e mestrando de Sociedade, Cultura e Fronteiras pela Universidade do Oeste do Paraná - UNIOESTE . Atualmente é professor do

Não se trata, como na concepção idealista da história, de buscar uma categoria em cada período, mas sim de permanecer sempre no solo real da história; não de explicar a práxis a partir da ideia, mas de explicitar as formações ideológicas a partir da práxis material; chega-se, em consequência disso, ao resultado de que todas as formas e todos os produtos da consciência não podem ser resolvidos por força da crítica espiritual (intelectual), pela redução à “consciência de si” ou pela transformação em “fantasmas”, “obsessões”, “visões”, etc. - mas só podem ser dissolvidos pela derrubada prática das relações reais das quais brotam essas tapeações idealistas; não é a crítica, mas a revolução, a força motriz da história, assim como da religião, da filosofia e de qualquer outro tipo de teoria. (MARX, 2005, p. 66)

Tem-se assim que o motor fundamental da história é a revolução, vale dizer que a realidade só pode ser transformada e compreendida pela ação do homem: conhecer e agir são dois momentos necessários e que se exigem reciprocamente, e, por isso mesmo, todo homem que conhece deve “macular-se” materialmente, impregnar-se do mundo sensível.

A concepção marxiana não passou livre de críticas, particularmente de neo-kantistas como Weber. Para Weber (2006), partindo de uma posição subjetivista, a realidade é caótica, ante a infinitude de elementos particulares que a compõe, e que o conhecimento só pode se referir a uma pequena parcela da realidade, eleita valorativamente pelo sujeito. Nesses termos, o sujeito cognoscente não deve interferir nos fatos, os quais devem ser analisados objetivamente, não sujeitos a julgamentos de valor. A única valoração possível ao homem que conhece se refere à escolha da parcela da realidade que pretende estudar. Essa escolha pode basear-se em preferências pessoais, mas, feita a eleição, o distanciamento dos fatos é o que garante o rigor da objetividade no conhecer.

Ao proceder sua crítica ao reducionismo do conhecimento às causas econômicas, Weber (2006) está claramente mirando seu arsenal teórico à concepção marxista. Com isso, Weber (2006) entende que o objeto da ciência não são as conexões entre coisas, mas sim conexões conceituais entre os prolemas, o que leva necessariamente à recusa de uma caracterização materialista do conhecimento. O conhecimento é, antes, uma formulação nomológica, pela qual o sujeito cognoscente tipifica as regularidades encontráveis na realidade caótica.

Como visto, esse embate marxiano-weberiano não se esgota, portanto, no campo gnoseológico, que é apenas um dos aspectos da questão. Mas, indubitavelmente, tem repercussões significativas na esfera do conhecimento humano, que podem ser sintetizada

com Tonet (2013, p. 13), nos seguintes termos:

A problemática do conhecimento se resume, em seus termos mais essenciais, à relação entre um sujeito e um objeto. Simplificando, ainda, podemos dizer que, nessa relação, o peso maior (prioridade) pode estar do lado do sujeito ou do objeto. No primeiro caso teremos um ponto de vista gnosiológico. No segundo caso, um ponto de vista ontológico. Trata-se, portanto, aqui da resposta à pergunta: quem é o polo regente do processo de conhecimento?

A crítica de weberiana à posição marxiana é tributária de uma corrente de pensamento que enfatiza a posição do sujeito relativamente ao objeto, corrente essa que pode ser chamada “filosofia do sujeito”. Embora não deixe de ser um tanto arbitrária a tipificação da filosofia do sujeito como corrente de pensamento, já que não se trata de pensamentos unívocos, há alguns pontos de coincidência que, para fins práticos, permitem essa caracterização. Em comum, essas concepções assinalam a subordinação do conhecimento aos preceitos da razão. A revolução copérnica, proposta por Kant (2009) é um ponto de inflexão decisivo. Se Copérnico fez desmoronar a cosmologia antiga, baseada no geocentrismo do universo, substituindo-a pelo heliocentrismo, Kant (2009) promoveu o sujeito cognoscente como centro de toda possibilidade de conhecimento. Não é em torno do ser, ontologicamente determinado – tal como concebido pela metafísica da antiguidade -, que gravitaria o conhecimento desde então, mas em volta do sujeito cognoscente é que os objetos do conhecimento orbitariam. Em sua Crítica da Razão Pura, Kant (2009) apregoa que a possibilidade de conhecimento se dá graças a condicionantes transcendentais, que não estão postas na realidade, mas sim na própria natureza humana. Essas categorias são as responsáveis pela determinação da forma dos fenômenos, ordenando a realidade que se nos chega pela sensibilidade provocada pelos objetos do conhecimento. O que o sujeito conhece, por conseguinte, não é a realidade, mas a si mesmo, ou as sensações provocadas pela experiência, que tomam forma racional graças às categorias inerentes à razão humana.

A questão que subjaz é a liberdade. Ao tentar fugir do aprisionamento causal dos fatos imposto pelo determinismo humeniano, Kant (2009) é obrigado a fazer uma concessão para conservar a liberdade do indivíduo: jamais tocar a realidade com seu conhecimento. A maldição kantiana tem duras consequências, pois o indivíduo que conhece nunca poderá conhecer a coisa-em-si, mas apenas as sensações provocadas pela coisa. No ato de conhecer, o sujeito cognoscente desce de seu mundo transcendental para contemplar a experiência, mas

sem jamais sujar os pés no chão da realidade. Os juízos universais, destituídos de uma verdade histórica, assinalam os limites da razão. O conhecimento forma-se por meio de um processo silogístico a partir dos juízos universais determinados pela razão e dos quais derivariam dedutivamente os juízos regionais, numa contínua expansão racional “para dentro”.

Se o sujeito é o centro de gravitação de conhecimento, se não é a realidade que produz a consciência, mas razão que produz a realidade, é inevitável que o objeto do conhecimento deve se subordinar aos ditames da razão. Há uma primazia do sujeito sobre o objeto, pois é a consciência que produz os objetos que pretende conhecer. Com isso, o kantismo não só sentenciava o fim da metafísica do conhecer, tal como concebida desde a antiguidade a produção do conhecimento, mas também expurgou a ontologia dos lindes filosóficos, pois a questão fundamental não mais o que conhecer, mas sim o que posso conhecer, até onde posso ir com a razão. Em suma dessa posição, e mais uma vez com apoio em Tonet (2013, p. 13):

Ponto de vista gnosiológico é, pois, a abordagem de qualquer objeto a ser conhecido que tem como eixo o sujeito. Lembrando a chamada “revolução copérmica” levada a cabo por Kant, podemos dizer que, neste ponto de vista, é o sujeito o elemento central. Em vez de o sujeito girar ao redor do objeto, como no caso da concepção greco-medieval, aqui é o objeto que gira ao redor do sujeito. Enfatiza-se, nesse caso, não só o caráter ativo do sujeito no processo de conhecimento, mas especialmente, o fato de que é ele que constrói (teoricamente) o objeto. O sujeito é o polo regente do processo de conhecimento. É ele que colhe os dados, classifica, ordena, organiza, estabelece as relações entre eles e, desse modo, diz o que o objeto é.

À filosofia do sujeito opõem-se as concepções marxistas que pregam a primazia do objeto sobre o sujeito, levando a cabo a afirmação de Marx (2005) de que a vida produz a consciência. Especialmente fundada sob uma epistemologia crítica sob perspectiva materialista, pode-se afirmar, juntamente a Faria (2015, p. 92) que:

(...) o método de produção de conhecimento tem por fundamento a primazia do real sobre a ideia, mas, para que o real possa ser apropriado pela consciência, necessita da mediação do pensamento, recusando, dessa forma, tanto o empirismo como o idealismo. A inscrição da matéria na consciência mediada pelo pensamento não se constitui nem em uma tradução direta, sem intermediação, nem em uma elaboração metafísica, mas em uma interação dialética, tensionada e dinâmica, marcada pela complexidade e pelas contradições entre o sujeito e o objeto.

A primazia da realidade sobre a consciência assinala a primazia do objeto sobre o sujeito, uma vez que o sujeito só pode conhecer enquanto ser efetivo, que interage com a realidade, por meio de sua atividade laborativa. Nesse contexto, os objetos do conhecimento não são construídos pelo sujeito, mas por ele interpretados de acordo com sua real significação, vale dizer, de acordo com sua significação ontológica. Recusando o idealismo alemão em geral, e particularmente o hegeliano, que reduz o sujeito a uma instância abstrata, um espírito que se absolutiza por uma peregrinação cerebrina, na qual os objetos são ideados na consciência absoluta, as correntes marxistas priorizam o objeto sensível, forjado no âmbito de um processo relacional do homem com a natureza, pelo qual a consciência emerge subjetivada. É na simbiose do homem com a natureza, que lhe faz as vezes de corpo orgânico, que o homem transforma a natureza humana, pela mediação do trabalho: objetivando a natureza, o homem se subjetiva.

A subjetivação está, entretanto, sempre subordinada à configuração da realidade, particularmente às condições de produção da vida, às forças produtivas, aos meios de produção, às condições de sociabilidade, à existência de classes sociais, etc. E é nesse sentido que o sujeito se subordina ao objeto, ou a consciência se subordina à realidade, pois são as condições da vida que determinam a forma de manifestação específica do ser social.

Trata-se de recuperar o caráter ontológico do pensamento, fundando-o não mais em concepções metafísicas, mas em bases sociais e histórica: uma ontologia do ser social. Apropriando-se novamente do poder de síntese de Tonet (2013, p. 14):

Ponto de vista ontológico é, por sua vez, a abordagem de qualquer objeto tendo como eixo o próprio objeto. Lembrando, porém, que a ontologia é apenas a captura das determinações mais gerais e essenciais do ser (geral ou particular) e não, ainda, da sua concretude integral. Deste modo, a captura do próprio objeto implica o pressuposto de que ele não se resume aos elementos empíricos, mas também, e principalmente, àqueles que constituem sua essência. Ainda independentemente de ser uma ontologia de caráter metafísico ou histórico-social, o ponto de vista ontológico implica a subordinação do sujeito ao objeto, vale dizer que, no processo de conhecimento, o elemento central é o objeto. Neste sentido, não cabe ao sujeito criar – teoricamente – o objeto, mas traduzir, sob a forma de conceitos, a realidade do próprio objeto.

Ainda em linhas introdutórias, uma terceira via pode se apresentar: aquela que prega a inexistência de subordinação de sujeito a objeto ou do objeto ao sujeito. Trata-se de uma concepção ontognoseológica pela qual tanto sujeito como objeto estão no mesmo patamar, e só pela recíproca exigência desses dois polos pode fundar-se o conhecimento. Fundada em

posição culturalista, e admite que cultura e natureza sejam instâncias distintas, mas inseparáveis. Sobre o mundo dado, o homem constrói a cultura, constrói objetos culturais cujos significados deve compreender. Toda produção humana tem uma finalidade, tem um significado valorativo e, por isso mesmo, a realidade cultural só pode ser compreendida em suas conexões de sentido. Mas quanto ao mundo dado, o mundo natural, esse cabe explicação de suas relações causais: o mundo natural é o mundo do ser, enquanto que o mundo cultural é o do dever-ser. Essa posição é assumida por exemplo, por Reale (1994, p. 126) e pode ser sintetizada da seguinte forma:

Sujeito cognoscente e “algo real” são elementos essenciais a qualquer conhecimento do mundo, da natureza e da cultura, isto é, de quanto não seja conhecimento de meros *objetos ideais*, como os da Matemática e da Lógica. Consideramos *algo* (*aliquid*) tudo que seja suscetível tornar-se *objeto*. Se no plano dos objetos ideais há uma identidade entre “algo” e “objeto”, que se distinguem apenas como posições do pensamento mesmo, já os objetos naturais ou culturais suscitam o problema da adequação entre um e outro, entre o que é *objeto* (conteúdo de pensamento) e *algo* extrínseco ao pensamento, a que o pensamento se dirige, em uma “intencionalidade” que é traço essencial da consciência, consoante o renovado ensinamento de Husserl. Situando-se perante *algo*, o sujeito põe logicamente o objeto, mas só o põe na medida em que o converte em estruturas “lógicas” as estruturas “ônticas” de algo. O sujeito é, assim, uma energia reveladora de *determinações* só logicamente possíveis por haver em “algo” virtualidades de determinação. Daí dizermos que o conhecimento é um *construído de natureza “ontognoseológica”*.

Para Reale (1994), sujeito e objeto são polos que se exigem reciprocamente e se implicam em um processo dialético de implicação e polaridade, pelo qual tese e antítese não se extinguem para dar lugar a uma síntese, mas sim há, no mundo da cultura, valores positivos e negativos que se tensionam e se implicam, compondo-se normativamente, sem que qualquer desses elementos se esgotem um no outro. Ao contrário da dialética hegeliana, que se funda em termos contrários e contraditórios que se aniquilam, Reale (1994) sustenta que a dialética de implicação e polaridade, na qual se baseia o método histórico-axiológico, funda-se na natureza ambivalente dos valores, que sempre podem assumir uma posição negativa ou positiva, como abstrato-concreto, universal-particular, estático-dinâmico, etc, sem que haja necessidade de esgotamento, dada a inexauribilidade do valor-fonte, que é o ser humano. Sendo a cultura o resultado da histórica cristalização de valores, só pela coimplicação de sujeito e objeto dialeticamente compostos pode fundar-se o conhecimento humano.

CONHECIMENTO A PARTIR DA MARX

Para mediar esse imbróglio, chama-se a lume o pensamento marxiano. Para tanto, faz-se mister contextualizar a sua famosa e já citada frase de que não seria a consciência a determinante da vida, mas sim a vida a determinante da consciência (MARX, 2005). A frase contrapunha-se ao estado da filosofia alemã à época²⁷, conduzida especialmente pelos neo-hegelianos, que pregavam o domínio das ideias sobre a realidade e, nesse passo, para mudar a realidade bastaria mudar a consciência. Em sua crítica, Marx (2005) decide partir de bases reais, empiricamente verificáveis: indivíduos reais, sua ação e suas condições de vida – encontradas já elaboradas ou produzidas pelo homem. Nesta ordem de ideias, o primeiro pressuposto é a própria existência de seres humanos vivos, o que leva à necessidade de considerar a sua constituição orgânica e sua conexão com a natureza em geral (condições geológicas, climáticas, hidrográficas, etc). Esses pressupostos condicionam a produção, pelo homem, de seus próprios meios de existência. E “*Ao produzirem seus meios de existência, os homens produzem, indiretamente, sua própria vida material*” (MARX, 2005, p. 44).

A natureza dos meios de vida já encontrados pelo homem condicionam, portanto, a produção, pelo homem, de seus meios de vida. E produzir meios de vida não se refere apenas à vida física ou orgânica. Ao produzir seus meios de vida, a sua vida material, o homem está manifestando um determinado modo de vida. Dados os pressupostos existentes, o homem pode manifestar por vários modos o seu modo de vida: as condições não apenas limitam, mas possibilitam uma diversidade de modos de existência material. É verdade também que se fossem outros os pressupostos condicionantes, outras determinações de vida seriam possíveis. Ainda assim, as condições existentes condicionam, mas não são grilhões apenas, são patamares de liberdade também. Ao produzirem seus meios de vida, manifestando sua vida pela produção desses meios de vida, o homem se torna o que é: “*Da maneira como os indivíduos manifestam sua vida, assim são eles. O que eles são coincide, portanto, com sua produção, tanto com o que produzem como com o modo como produzem*” (MARX, 2005, p. 45). Logo, o homem é a sua produção, a sua manifestação de vida.

A produção humana depende das condições existentes, mas, uma vez produzidos seus meios de vida, estes passam também a funcionar como condições, uma vez que a estrutura social, o Estado nascem do processo vital dos indivíduos reais, mas, uma vez postos, condicionam a produção de vida pelos homens. E também a produção da consciência – real ou falsa – as ideias, as representações está vinculada ao comportamento material do homem. As forças produtivas, tal como se manifestam e tal como são condicionadas, produzem a

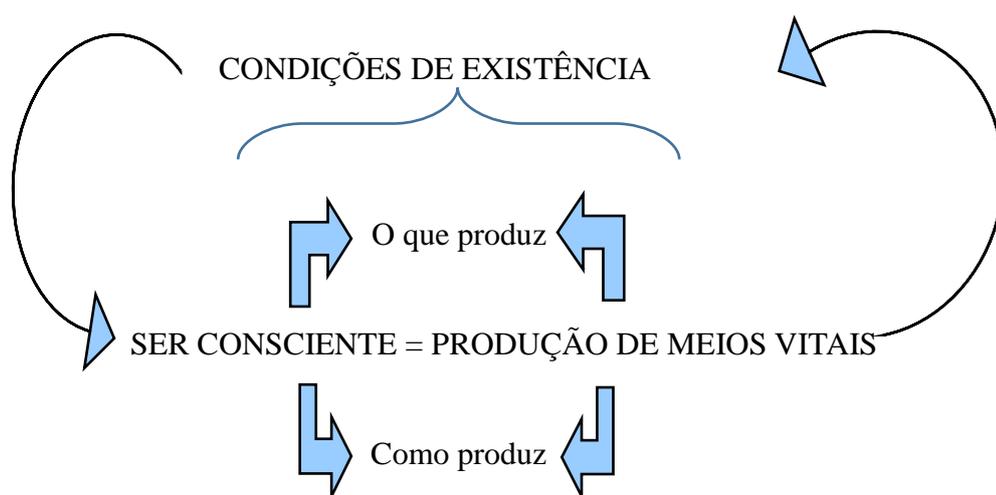
²⁷ O manuscrito de A Ideologia Alemã foi concluída em 1846.

linguagem, a política, o direito, a religião, a moral: “A consciência nunca pode ser outra coisa que o ser consciente, e o ser dos homens é o seu processo da vida real” (MARX, 2005, p. 51).

Ainda que nebulosas as formulações cerebrinas, elas são sublimações necessárias do processo vital humano, formuladas, portanto, sobre bases materiais, e não ideais. Por isso, a produção material e as relações materiais transformam, a partir da realidade, o pensar e seus produtos. Donde vem a Marx (2005, p. 52) sentenciar:

Não é a consciência que determina a vida, mas é a vida é que determina a consciência. Pela primeira maneira de considerar as coisas, parte-se da consciência como o próprio indivíduo vivo; pela segunda, que é a que corresponde à vida real, parte-se dos próprios indivíduos reais e vivos, e se considera a consciência unicamente com a *sua* consciência.

Pela exposição feita, já se poderia deduzir que a concepção marxiana jamais apontou para a subordinação do sujeito ao objeto, ou da consciência à realidade, pois a consciência é o ser consciente, ser que se manifesta em sua produção: consciência não é um produto que se separa do ser para a ele se subordinar lógica ou cronologicamente, ou sob qualquer perspectiva. A consciência – real, falsa – é parte da realidade do ser, é uma de suas manifestações e não se pode abstrair-la para subordiná-la a uma realidade distinta dela mesma. A consciência é a consciência de um indivíduo, de um ser que se manifesta materialmente e o pensar é uma dessas manifestações. Esquemáticamente, temos:



As condições de existência condicionam a produção vital do ser. O ser se produz ao produzir sua vida material. Sua produção é uma produção consciente, que se objetiva

conscientemente. E sua produção recondiciona a existência de sua produção. O ser consciente se determina na exata medida do que produz e de como produz. E o que produz e como produz nada mais é do que o ser consciente. Quando se afirma que a consciência é um produto da vida, está a se afirmar que a consciência é o ser consciente produzido por sua produção. Logo, ao se afirmar que a vida produz a consciência não quer significar subordinação do sujeito ao objeto, mas que a consciência é sempre objetivada pela produção vital humana: “(...) *podemos verificar que o homem tem também 'consciência'. Mas, assim mesmo, não significa consciência 'pura'. Desde o começo pesa sobre 'o espírito' a maldição de estar 'contaminado' pela matéria (...)*” (MARX, 2005, p. 56).

Uma das características fundamentais da consciência é sua nota de sociabilidade. A consciência humana só pode emergir enquanto relação social humana: “*A consciência, conseqüentemente, desde o início é um produto social, e o continuará sendo enquanto existirem homens*” (MARX, 2005, p. 56). Só o homem é capaz de consciência, pois só o homem é capaz de relações. Lembra Marx (2005) que o animal não se relaciona com coisa alguma: sua relação não existe como relação para ele, animal. O animal coexiste, mas não se relaciona. Já o homem ao relacionar-se em sociedade, toma consciência de que vive em sociedade e de que tem necessidade de estabelecer relações com outros indivíduos. E toma consciência de que tem de manter relações com a natureza para produzir-se como tal. As relações humanas são condicionadas pelas relações do homem com a natureza e as relações humanas com a natureza se condiciona, pelas relações entre homens: “*Logo se vê que essa religião natural, isto é, essas relações determinadas com a natureza, estão condicionadas pelo modo da sociedade e vice-versa*” (MARX, 2005, p. 57).

A nota de sociabilidade da consciência é rica de conseqüências e por isso merece uma análise mais acurada. A sociabilidade humana só pode ser compreendida nesses termos: em comunhão com a natureza. Lembra Marx (2010) que a generidade do homem não decorre apenas de sua prática como objeto seu, mas também quando o homem se relaciona consigo, com sua generidade, como ser genérico universal. A vida genérica humana, em primeiro plano, consiste em sua relação com a natureza, pela qual o homem faz da natureza seu corpo inorgânico: “*Que a vida física e mental do homem está interconectada com a natureza não tem outro sentido senão que a natureza está interconectada consigo mesma, pois o homem é uma parte da natureza*” (MARX, 2010, P. 84). Por isso, quanto maior o domínio humano sobre a natureza – entenda-se domínio como exercício de sua atividade produtiva, não como dominação hierárquica – mais universal se torna o homem, em sua generidade:

Assim como plantas, animais, pedras, ar, luz, etc., formam teoricamente uma parte da consciência humana, em parte como objetos da ciência natural, em parte como objetos da arte – sua natureza inorgânica, meios de vida espirituais, que ele tem de preparar prioritariamente para a fruição e para a digestão -, formam também praticamente uma parte da vida humana e da atividade humana (MARX, 2010, p. 84).

A universalidade do homem aparece justamente ao fazer da natureza inteira – de maneira universal - o seu corpo inorgânico, tanto quanto a natureza é “(...) *um meio de vida imediato, quanto na medida em que ela é o objeto/matéria e o instrumento de sua atividade vital*” (MARX, 2010, p. 84). A vida genérica humana é, entretanto, sua atividade produtiva, sua vida produtiva e é no modo em que exerce essa atividade produtiva que se encontra o caráter genérico humano e “(...) *a atividade consciente livre é o caráter genérico do homem*” (MARX, 2010, p. 84). Isso quer dizer que a genericidade humana é sua atividade consciente, e sua atividade consciente só pode se dar na medida em que se objetiva em sua atividade sensível, vale dizer em sua atividade que exerce na natureza, sendo essa atividade consciente parte mesma da natureza:

O animal é imediatamente um com a sua atividade vital. Não se distingue dela. É ela. O homem faz da sua atividade vital mesma um objeto de sua vontade e de sua consciência. Ele tem atividade vital e consciente. Esta não é uma determinidade (*Bestimmtheit*) com a qual ele coincide imediatamente. A atividade vital consciente distingue o homem imediatamente da atividade vital do animal. Justamente, [e] só por isso, ele é um ser genérico. Ou ele somente é um ser consciente, isto é, a sua própria via lhe é objeto, precisamente porque é um ser genérico (MARX, 2010, p. 84).

A genericidade universal humana é comprovada, por conseguinte, no engendrar prático da atividade humana, na sua permanente transformação da natureza. O ser genérico consciente do homem é um ser relacional, que se relaciona com sua genericidade, o que só pode se dar na objetivação consciente da natureza:

Precisamente por isso, na elaboração do mundo objetivo [é que] o homem se confirma, em primeiro lugar e efetivamente, como *ser genérico*. Esta produção é a sua genérica operativa. Através dela a natureza aparece com a *sua obra* e a sua efetividade (*Wirklichkeit*). O objeto do trabalho é portanto a *objetivação da vida genérica do homem*: quando o homem se duplica não apenas na sua consciência, intelectual[mente], mas operativa, efetiva[mente], contemplando-se, por isso, a si mesmo num mundo criado por ele (MARX, 2010, p. 85).

Mas ao confirmar-se como ser genérico por meio de sua produção operativa, o homem produz o próprio homem, tanto a si mesmo quanto seu alter, pois o objeto produzido é tanto o acionamento de sua individualidade, como também a sua própria existência para o outro (MARX, 2010). A sociabilidade é, por isso, a nota essencial do produzir humano, já que o homem produz de acordo com o modo de ser da sociedade, pois é “*Só na comunidade com outros é que cada indivíduo encontra os mecanismos para desenvolver suas faculdades em todos os aspectos; é apenas na coletividade, portanto, que a liberdade pessoal se torna possível*” (MARX, 2005, p. 112). A atividade produtiva humana tanto está condicionada pela sociedade como também a sociedade está condicionada pela atividade produtiva humana: o modo de ser da sociedade é o modo pelo qual o ser humano produz em sociedade. É por isso que

A essência *humana* da natureza está, em primeiro lugar, para o homem *social*; pois é primeiro aqui que ela existe para ele na condição de *elo* com o *homem*, na condição de existência sua para o outro e do outro para ele; é primeiro aqui que ela existe como *fundamento* da sua própria existência *humana*, assim como também na condição de elemento vital da efetividade humana. É primeiro aqui que a sua existência *natural* se lhe tornou a sua existência *humana* e a natureza [se tornou] para ele o homem. Portanto, a *sociedade* é a unidade essencial completada (*vollendete*) do homem com a natureza, a verdadeira ressurreição da natureza, o naturalismo realizado do homem e o humanismo da natureza levado a efeito (MARX, 2010, p. 107).

Natureza e sociedade não estão em oposição. Em assim sendo, a natureza humana, a sua essência, só pode ser compreendida nesse contínuo processo de simbiose da sociedade com a natureza, pois é na naturalidade da sociedade e na sociabilidade da natureza que o homem se efetiva. E são nessas condições que a consciência humana emerge, como consciência concreta e social: “*Como consciência genérica o homem confirma sua vida social real e apenas repete no pensar a sua existência efetiva, tal como, inversamente, o ser genérico se confirma na sua consciência genérica, e é, em sua universalidade como ser pensante, para si*” (MARX, 2010, p. 107). A consciência genérica é, por conseguinte, o próprio ser objetivado em sua produção. Ela confirma o ser social na mesma medida em que se confirma no ser social. Reproduzir no pensar a sua existência efetiva não significa subordinação ao objeto, pois ela se manifesta no próprio ser objetivado e o ser objetivado se manifesta conscientemente, embora seu pensar possa reproduzir, de forma equivocada, a realidade que cerca o ser objetivado: “*Pensar e ser são, portanto, certamente diferentes, mas [estão] ao mesmo tempo em unidade mútua*” (MARX, 2010, p.1080).

A unidade essencial entre pensar e ser introduz uma inexorável relação entre a consciência e a objetividade do ser. O homem manifesta-se conscientemente em sua objetividade e a sua objetividade manifesta-se em uma totalidade relacional vez que ela é a expressão da natureza social humana. Em sua famosa passagem de “O Capital”, Marx (1989) colaciona que o que distingue o pior arquiteto da melhor abelha – referindo-se à construção arquitetônica e a produção de uma colmeia - é que no fim do processo do trabalho (humano) aparece um resultado que já existia antes idealmente na imaginação do trabalhador. Ele não transforma apenas o material sobre o qual opera, mas também imprime ao material o projeto que tinha conscientemente em mira, que constitui a lei determinante do seu modo de operar e ao qual tem de subordinar sua vontade. O trabalho humano, com sua atividade prática, como essência humana, realiza uma finalidade preconcebida, não se destina à imediatidade, a uma necessidade contingente de existência, mas responde a um determinar-se, a um efetivar-se conscientemente, a reconhecer-se em sua obra como seu objeto. Por isso o ser consciente não se opõe ao objeto, mas manifesta-se objetivamente, se pratica em objetividade e o objeto lhe é o veículo de sua manifestação:

O homem se apropria da sua essência omnilateral de uma maneira omnilateral, portanto como um homem total. Cada uma das suas relações *humanas* com o mundo, portanto, como um homem total. Cada uma das suas relações humanas com o mundo, ver, ouvir, cheirar, degustar, sentir, pensar, intuir, perceber, querer, ser ativo, amar, enfim todos os órgãos da sua individualidade, assim como os órgãos comunitários, || VII || são no seu comportamento *objetivo* ou no seu *comportamento para com o objeto* a apropriação do mesmo, a apropriação da efetividade *humana*; seu comportamento para com o objeto é o *acionamento da efetividade humana* (por isso ela é precisamente tão múltiplice (*vielfach*) quanto múltiplos são as determinações essenciais e atividades humanas), eficiência humana e sofrimento humano, pois o sofrimento, humanamente apreendido, é uma autofruição do ser humano (MARX, 2010, p. 108).

Apropriar-se do objeto é socializá-lo, é inseri-lo no âmago da sociabilidade humana enquanto participante da objetividade do comportamento humano. É quando o objeto deixa de ter uma categorização puramente existencial para tornar-se relacional no âmbito do acionamento da efetividade humana e passa a caracterizar a objetividade humana, tanto em sua individualidade como também em sua genericidade, e pode, assim, o homem universalizar-se em uma totalidade de objetivação, movido pela sociabilidade:

Consequentemente, quando por um lado, para o homem em sociedade a efetividade objetiva (*gegenständliche Wirklichkeit*) se torna em toda parte efetividade das forças

humanas (*menschliche Wesenkräfte*) enquanto efetividade humana e, por isso, efetividade de suas *próprias* forças essenciais, todos os objetos tornam-se [a] *objetivação* de si mesmo para ele, objetos que realizam e confirmam sua individualidade enquanto objetos seus, isto é, *ele mesmo* torna-se objeto (MARX, 2010, p. 110).

O homem em seu ser natural, físico, sensível, depende de objetos sensíveis que estão fora de si para efetivar-se, para objetivar-se. A realidade em que inserida o homem lhe serve de meio de sua objetivação consciente e o homem só pode se confirmar em objetividade sensível, sendo ele mesmo, homem efetivo, parte da realidade. O homem manifesta-se em objetos enquanto ser natural e social e assim confirma objetivamente sua genericidade consciente, pois “*Um ser não objetivo é um não-ser*” (MARX, 2010, p. 127). Enquanto não se objetiva como homem, enquanto mero animal, o homem não se relaciona, nem consigo, nem com seu alter nem com objetos. É só no engendrar de sua efetividade, é só na prática de si mesmo como objeto seu, é confirmando-se objetivamente por meio de objetos sensíveis que o homem pode relacionar-se. E relacionar-se só pode ocorrer em sociedade, pois quando o homem se socializa se torna homem e seu objeto pode ser efetivar como ser social: “*O homem só não se perde em seu objeto se este lhe vem a ser como objeto humano ou homem objetivo. Isto só é possível na medida em que ele vem a ser objeto social para ele, em que ele próprio se torna ser social, assim como a sociedade se torna ser para ele neste objeto*” (MARX, 2010, p. 109). A relação com o objeto não é uma relação antagônica na qual o homem confronta o seu ser com o seu não-ser. A relação humana com o objeto é, antes, uma objetivação relacional, pela qual o homem se apropria do objeto como seu meio de efetivação e ele mesmo – homem - se objetiva no objeto:

O olho se tornou olho *humano*, da mesma forma como o seu *objeto* se tornou objeto social, *humano*, proveniente do homem para o homem. Por isso, imediatamente em sua práxis, os *sentidos* se tornam *teóricos*. Relacionam-se com a coisa por querer a coisa, mas a coisa mesma é um comportamento *humano objetivo* consigo própria e com o homem, e vice-versa. Eu só posso, em termos práticos, relacionar-me humanamente com a coisa se a coisa se relaciona humanamente com o homem (MARX, 2010, p. 109).

Nesse ponto crucial, já é possível perceber que a relação cognitiva não é uma simplesmente a contraposição de um sujeito enredado em suas faculdades ideais de conhecer e um objeto que eventualmente tenha notas cognoscíveis. Mas é, sobretudo, uma objetivação relacional pela qual o homem se apropria do objeto, em sua prática, e dele toma consciência na mesma medida em que o toma para si, nele se confirmando. É um processo que se realiza

em uma totalidade dialética em que natureza e sociedade estão plenamente articuladas, embora não intransigentemente definidas em sua forma de articulação e só pode ser definida em termos pragmáticos. A consciência, e o conhecimento, dependem sempre das condições materiais nas quais o homem pode objetivar-se, mais uma vez aqui reforçando que depender não significa subordinar-se: há uma recíproca dependência, pois a objetivação só pode se dar como objetivação consciente. Mas dependem também das condições sociais, ou melhor, das condições materiais socializadas, se quisermos assinalar a unidade essencial entre natureza e sociedade. Logo, o conhecimento não é, simplesmente, uma percepção subjetiva sobre um objeto. Se um indivíduo percebe um objeto com a coloração vermelha, isto se dá graças às condições físicas de seu aparelho de visão de traduzir os raios de luz dessa forma e a sua capacidade de aprendizado das cores, inclusive de nominá-la como tal. Mas e se outro indivíduo, daltônico, percebe o mesmo objeto com coloração verde, não teríamos uma outra verdade? Não seria a verdade diferente para ele? Não, nesse caso teríamos que um indivíduo daltônico, em razão de suas condições, percebe as cores de forma distinta da de um indivíduo sem essa característica. E a verdade, em sua totalidade, é que indivíduos podem perceber e aprender cores de acordo com suas capacidades físicas, sensíveis, naturais, sociais, culturais, etc: a verdade não é um produto de uma individualidade, nem é uma perspectiva puramente subjetiva e, embora dependa das condições materiais, essas condições devem ser tomadas em uma totalidade articulada. Por isso, após afirmar que não só no pensar, mas com todos os sentidos o homem é afirmado no mundo objetivo, Marx (2010, p. 110) deixa consignado que

Por outro lado, subjetivamente apreendido: assim como a música desperta primeiramente o sentido musical do homem, assim como para o ouvido não musical a mais bela música não tem *nenhum* sentido, é nenhum objeto, porque o meu objeto só pode ser a confirmação de uma das minhas forças essenciais, portanto só pode ser para mim da maneira como a minha força essencial é para si como capacidade subjetiva, porque o sentido de um objeto para mim (só tem sentido para um sentido que lhe corresponda) vai precisamente tão longe quanto vai o *meu* sentido, por causa disso é que os *sentidos* do homem são sentidos *outros* que não os do não social; [é] apenas pela riqueza objetivamente desdobrada da essência humana que a riqueza da sensibilidade *humana* subjetiva, que um ouvido musical, um olho para a beleza da forma, em suma as fruições humanas todas se tornam *sentidos* capazes, sentidos que se confirmam como forças essenciais *humanas*, em parte recém-cultivados, em parte recém-engendrados. Pois não só os cinco sentidos, mas também os assim chamados sentidos espirituais, os sentidos práticos (vontade, amor, etc.), numa palavra o sentido *humano*, a humanidade dos sentidos, vem a ser primeiramente pela existência do *seu* objeto, pela natureza *humanizada*.

Aqui então se resolve a suposta oposição entre sujeito e objeto, seja pela perspectiva do sujeito, que subordina o objeto ao sujeito cognoscente, seja pela visão do marxismo

ortodoxo, que subordina o sujeito ao objeto, seja ainda pela posição culturalista, que põe sujeito e objeto em mesmo patamar. O conhecimento não se faz pela oposição de sujeito e objeto, mas pelo processo prático de objetivação da consciência, em um contínuo processo de socialização da natureza e naturalização do social. O sujeito não se subordina ao objeto, mas se apresenta objetivamente, e nem o objeto se subordina ao sujeito, vez que lhe é meio pelo qual o sujeito pode se confirmar. E nem há que se contrapor duas polaridades – sujeito e objeto em exigência recíproca, dada a unidade essencial que deve haver entre o ser social e sua objetividade, e que só pode se resolver em totalidade dialética, e não pela simples contraposição individual de um sujeito e de um objeto:

Vê-se como subjetivismo e objetivismo, espiritualismo e materialismo, atividade e sofrimento perdem a sua oposição apenas quando no estado social e, por causa disso, a sua existência enquanto tais oposições; vê-se como a própria resolução das oposições *teóricas* só é possível de um modo *prático*, só pela energia prática do homem e, por isso, a sua solução de maneira alguma é apenas uma tarefa do conhecimento, mas uma *efetiva* tarefa vital que a *filosofia* não pôde resolver, precisamente porque a tomou *apenas* como tarefa teórica (MARX, 2010, p. 111).

É nesse diapasão que pode ser compreendida a tarefa científica: uma tarefa prática de tomada de consciência na medida em que o homem pode, por meio dela, objetivar-se. A ciência é um empreendimento social, que se vale de instrumentos socialmente disponíveis, e auxiliam o homem a socializar-se, a socializar a sua natureza. Por isso Marx (2005) assinala que mesmo a ciência natural pura tem por material e finalidade graças ao comércio, à indústria e à atividade sensível do homem. A consciência não cria a realidade, mas se confirma na realidade. O homem existe na realidade e coexiste com os demais objetos até o ponto em que se socializa, socializa a natureza, socializa a sua natureza, deixa de apenas coexistir e passa a se relacionar num processo de objetivação consciente. É preciso reforçar que nem sempre esse esforço de consciência resultará na compreensão da realidade. Tanto a inconsciência como a falsa consciência fazem parte desse evoluir objetivo. Uma falsa consciência não é proibitiva da objetivação humana, porém pode assinalar uma contradição insanável: *“Todavia, ainda que essa teoria, essa teologia, essa filosofia e essa moral, etc., entrem em contradição com as relações sociais existentes, isso só é possível ocorrer porque as relações sociais existentes estão em contradição com as forças de produção existentes”* (MARX, 2005, p. 58).

A incompreensão da realidade se dá quando se intenta desconectar a consciência da materialidade sensível, e em particular quando se tenta compreender essa realidade por sua

fenomenologia, e não pela sua totalidade. A tentativa de se fazer ciência por um modelo idealista que contrapõe um sujeito cognoscente isolado do mundo, para supostamente manter sua objetividade, e um objeto que lhe é não só externo, como estranho, produz “ídolos” (abstrações, representações conceituais, dogmas, etc) que obnubilam a compreensão do real, pois tais abstrações “(...) são simplesmente a expressão espiritual idealista, a representação aparente do indivíduo isolado, a representação de grilhões e limites muito empíricos dentro dos quais se movem o modo de produção da vida e a forma de troca conectada” (MARX, 2005, p. 58). Mas mesmo a falsa consciência não deixa de ter sua importância, já que, por ela, pode se comprovar que o conteúdo consciente não se subordina à realidade, embora dela dependa. Basta lembrar que o geocentrismo serviu bem à prática humana por séculos, jamais impedindo o homem de efetivar-se.

A consciência não é uma tábula rasa na qual se possa imprimir o conteúdo fenomenológico, nem é o opaco espelho que reflete passivamente a realidade. Por isso a insistência de que a dependência não é subordinação, mas exigência, no caso exigência recíproca, ou dependência recíproca, pois tanto se depende da sensibilidade para se expressar conscientemente, como também só conscientemente se pode expressar o homem humanizado, e só na totalidade articulada da consciência objetivada é que se pode expressar a verdade, embora haja tanta falsa consciência pela vida:

Essa concepção de história se baseia no processo real de produção, partindo da produção material da vida imediata; e concebe a forma de troca conectada a esse modo de produção e por ele gerada de toda a história, apresentando-a em sua ação enquanto Estado e explicando a partir dela o conjunto dos diversos produtos teóricos e formas da consciência – religião, filosofia, moral, etc. - e seguindo seu processo de nascimento a partir dessas produções; o que permite então, naturalmente, expor a coisa em sua totalidade (e também analisar a ação recíproca entre os diferentes aspectos). (MARX, 2005, p. 65).

O conhecimento só pode ser concebido, portanto, em sua formulação pragmática, tanto pois se trata de uma prática social, como também porque deve ser ater à realidade em sua objetivação, sem que isso tenha algum caráter hierárquico, pois “(...) as circunstâncias fazem os homens assim como eles fazem as circunstâncias” (MARX, 2005, p. 66), não se podendo atribuir qualquer precedência lógica sobre sujeito ou objeto, mas sim considerar que o homem se positiva conscientemente em sua objetividade categórica, e por isso:

(...) as categorias expressam formas de ser, determinações de existência, com

frequência somente aspectos singulares, dessa sociedade determinada, desse sujeito, e que, por isso, a sociedade, também do ponto de vista científico, de modo algum só começa ali onde o discurso é sobre ela enquanto tal (MARX, 2011, p. 85).

O conhecimento científico é um modo particular de tomada de consciência, que se vale de um instrumental metodológico, e que tem por “objeto” não um objeto singular, mas a objetivação humana em sua totalidade dialeticamente articulada. Seu objeto é sempre a atividade sensível humana, atividade que toma a natureza como base, na medida em que ela mesma é integrante dessa natureza. É nesse sentido que Marx (2010, p. 74) consigna que o mundo sensível “(...) não é um objeto dado imediatamente, eterno por toda a eternidade, um objeto igual a si mesmo, mas sim o produto da indústria e do estado da sociedade”. A ciência tem que determinar sua jornada em busca das categorias que expressam as formas do ser, não em sua aparência imediata, fenomenológica, mas sim em sua essência, ou seja, em sua correlação com a atividade humana sensível:

A sensibilidade (vide Feuerbach) tem de ser a base de toda ciência. Apenas quando esta parte daquela na dupla figura tanto da consciência *sensível* quanto da carência *sensível* – portanto apenas quando a ciência parte da natureza – ela é ciência *efetiva*. A fim de que o “homem” se torne objeto da consciência *sensível* e a carência do “homem enquanto homem” se torne necessidade (*Bedürfnis*), para isso a história inteira é a história da preparação / a história do desenvolvimento. A história mesma é uma parte *efetiva* da *história natural*, do devir da natureza até ao homem. Tanto a ciência natural se subsumirá mais tarde precisamente a ciência do homem quanto a ciência do homem subsumirá sob si a ciência natural; pois a *natureza sensível* imediata para o homem é imediatamente a sensibilidade humana (uma expressão idêntica), imediatamente como o homem *outro* existindo sensivelmente para ele; pois sua própria sensibilidade primeiramente existe por intermédio do *outro* homem enquanto sensibilidade humana para ele mesmo. Mas a *natureza* é o objeto imediato da *ciência do homem*. O primeiro objeto do homem – o homem – é natureza, sensibilidade, e as forças essenciais humanas sensíveis particulares; tal como encontram apenas em objetos *naturais* sua efetivação objetiva, [essas forças essenciais humanas] podem encontrar apenas na ciência do ser natural em geral seu conhecimento de si. O elemento do próprio pensar, o elemento da externalização de vida do pensamento, a *linguagem*, é de natureza sensível. A efetividade *social* da natureza e a ciência natural *humana* ou a ciência natural do homem são expressões idênticas (MARX, 2010, p. 112).

O conhecimento científico não é uma polaridade sujeito-objeto. O objeto da ciência não é outra coisa senão essa intrincada relação entre homem e natureza - natureza humana ou humanidade da natureza – em seu devir pragmático, que se formula a partir do momento que o homem se socializa, ou seja, é a sensibilidade, concebida como a categorização do homem social na natureza. É como o homem se positiva na natureza, enquanto ser social, enquanto ser que se relaciona e enquanto ser que pensa. A ciência, como linguagem que é, é uma

expressão dessa consciência prática que emerge na objetivação do homem. Se a linguagem é um produto social que surge da necessidade de socialização, a ciência é a necessidade de conhecer, que igualmente decorre de exigências sociais.

E o homem só conhece na medida em que se efetiva, sendo o conhecimento parte dessa efetividade. Não se trata de uma atividade à parte, pela qual um sujeito se insula em sua ilha transcendental e se submete a um frenesi de sensações hauridas em sua peregrinação cerebrina, quando se defronta com uma objetividade que lhe é estranha. A ciência é uma determinação, uma categorização do homem, uma forma humana que se exterioriza como efetividade do homem social, e seu objeto é a própria objetivação consciente do homem, em sua natureza social, em sua socialização da natureza, em sua universalidade, que se resolve numa totalidade dialeticamente articulada. Donde sobressai a observação empírica como atividade essencial do conhecimento (MARX, 2010) como forma de acesso às determinações do real. Qualquer que seja o método científico utilizado como meio de produção do conhecimento, não pode ele se desgarrar da referibilidade ao real, e daí porque a observação empírica é sempre parte essencial da pesquisa. Não se trata de retorno ao empirismo, com seu determinismo subordinante, mas sim considerar a realidade como material de todo conhecer, já que essa realidade é o material de todo ser. Quando se tenta arrancar a ciência da realidade, ela inexoravelmente se fragmenta. Tentar subordinar a realidade a conceitos, a uma categorização conceitual, em vez de considerar a categoria como parte integrante da realidade, corresponde a retirar-lhe o objeto. A fragmentação disciplinar da ciência é uma consequência desse processo de abstração. A eleição de categorias conceituais como base principiológica da qual decorreriam todas as demais premissas científicas põe a realidade entre parênteses, fazendo com que a ciência tenha sua expansão para dentro. Quanto mais se avança no conhecimento fragmentado, tanto mais esse fragmento se isola da realidade e dos demais ramos do conhecimento. A solução não está numa formulação interdisciplinar, como um sincretismo idiossincrático, uma soma de problemas. A solução está, antes, fazer com que a ciência retorne ao chão da realidade e se volte à totalidade humana.

CONCLUSÕES

Do exposto acima, pode-se concluir que, das três concepções tradicionais acerca do conhecimento, nenhuma delas é aceitável, pois pecam em ponto essencial: todas concebem o conhecimento como um produto de uma interação entre um sujeito e um objeto. Essa

interação se dá por oposição entre um eu e uma objetividade estranha, no caso da filosofia do sujeito; se resolve em uma subsunção, na concepção tradicional marxista, que faz subordinar o sujeito ao objeto; ou ainda ocorre por uma polaridade entre um eu positivo e um objeto negativo que se atraem dialeticamente, numa composição ontognoseológica. Entretanto, sob uma concepção materialista, o conhecimento não é uma interação entre um sujeito singular e um objeto singular, mas antes uma produção social, uma determinação da genericidade humana que se apresenta como objetivação consciente do devir humano, em sua natureza social. Neste caso, além de outras conclusões, pode-se também concluir que:

a) Todo conhecimento humano é uma produção social, que se apresenta pela concretude de sua expressão, como linguagem, com prática. Como produto social, o conhecimento não pode ser entendido como obra de um indivíduo isolado e insulado em seu mundo transcendental.

b) o conhecimento não se forma a partir de uma interação de um sujeito cognoscente e um objeto cognoscível, mas é a emergência consciente de um processo dialético de objetivação. O conhecimento não é uma abstração, mas uma atividade prática do homem.

c) No conhecimento, o objeto não se subordina ao sujeito, nem o sujeito se subsume ao objeto, não havendo hierarquia, pois tanto as circunstâncias fazem o homem como também o homem faz suas circunstâncias, sendo o homem mesmo as suas circunstâncias.

d) No processo de conhecimento não há polaridade entre sujeito cognoscente e objeto cognoscível, mas unidade essencial entre uma consciência que se objetiva e uma objetivação consciente. O conhecimento é uma manifestação de um processo relacional da genericidade humana em sua objetivação universal como ser social.

e) Como produto social, o conhecimento é universal, decorrente da universalidade da genericidade humana. O conhecimento do homem lhe é objeto, objeto de sua genericidade.

f) O homem só conhece quando se torna homem, quando deixa de apenas existir e passa a se relacionar, quando deixa de ser puramente animal e converte sua natureza em natureza social. A conversão do animal em homem se dá pela sua efetivação, pela sua atividade sensível, pela transformação da natureza em sua natureza, em seu objeto, sendo também o homem objeto da natureza.

g) A consciência depende de condições de materiais – sem a ela se subordinar – para se objetivar, sua efetividade, como positividade humana, é sempre efetividade sensível, sendo ela mesma – consciência – parte da realidade. A consciência é uma manifestação objetiva da humanidade.

h) O conteúdo da consciência pode não reproduzir a realidade, e o processo de conhecer está permeado de inconsciência e falsa consciência. A consciência não é uma tábula rasa na qual se imprimem os dados do real, nem é um opaco espelho da realidade.

i) A ciência é uma determinação do ser humano, uma forma de sua existência, uma maneira particular de sua manifestação, de sua efetividade. Tal como a consciência, a ciência pode laborar em erro. Uma concepção científica equivocada não impede o homem de se efetivar. Uma teoria científica equivocada pode persistir por séculos e refletindo-se no engendrar prático humano.

j) Todo método científico é um método social, um instrumento um meio de sua produção. Todo método encontra seus limites na própria sociedade. Todo método deve ser guiado pela observação empírica, se se pretende a obtenção da verdade.

l) A ciência, que se pretende acesso à realidade, deve ter por objeto a totalidade, uma articulação dialética do homem em sua universalidade, em sua generidade, em sua natureza humana. Totalidade não significa o todo, que a ciência deve reproduzir o todo em sua explicação, mas deve compreender toda a articulação em sua compreensão.

REFERÊNCIAS

FARIA, José Henrique de. **Epistemologia Crítica: metodologia e interdisciplinaridade. In: Práticas da Interdisciplinaridade em Estudo e Pesquisa.** Arlindo Philippi Jr. e Valdir Fernandes (editores). Barueri, SP: Manole, 2015.

FAZENDA. Ivani C. Antunes. **Interdisciplinaridade: história, teoria e pesquisa.** 7ª ed. Campinas: Papirus, 1994.

FRIGOTTO, Gaudêncio. **A Interdisciplinaridade como Necessidade e como Problema nas Ciências Sociais.** Revista Ideação. v. 10 - nº 1, 1º sem. 2008 Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Campus de Foz do Iguaçu. Centro de Educação e Letras. Cascavel, PR, Edunioeste, n. 1, (1998-).

FOUCAULT, Michel. **As Palavras e as coisas.** Tradução de Salma Tannus Muchail. 8ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HEGEL, Georg Wilhelm Friederich. **Fenomenologia do Espírito.** 4ª ed., parte 1 e 2. Petrópolis: Vozes, 1999.

JAPISSU, Hilton. **Interdisciplinaridade e Patologia do Saber.** Rio de Janeiro: Imago, 1976.

KANT. Imanuel. **Crítica da Razão Pura.** Tradução de Lucimar Coghi Anselmi e Fulvio Lubisco. São Paulo: Martin Claret, 2009.

KOSIK, Karel. **Dialética do Concreto**. Tradução de Célia Neves e Alderico Toríbio. 2ª ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

LUKÁCS, Georg. **Prolegômenos para uma Ontologia do Ser Social**. Tradução de Lya Luft Rodinei Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl. **O Capital: crítica da economia política**. Vol. I, Livro 1. 13ª ed., Tradução de Reginaldo Sant'Anna. Rio de Janeiro: Bertrand, 1989.

_____ **Ideologia Alemã**. Tradução Frank Müller. São Paulo: Martin Claret, 2005.

_____ **Manuscritos Econômico-filosóficos**. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____ **Grundisse**. Tradução de Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

PIAGET, Jean. **Problemas Gerais de Investigação Interdisciplinar e Mecanismos Comuns**. Tradução de Maria de Barros. Lisboa: Betrand, 1973.

REALE, Miguel. **Filosofia do Direito**. 16ª ed., São Paulo: Saraiva, 1994.

TONET, Ivo. **Método Científico: uma abordagem ontológica**. São Paulo: Instituto Lukács, 2013.

WEBER, Max. **A “Objetividade do Conhecimento Científico**. Tradução de Gabriel Cohn. São Paulo: Editora Ática, 2006.

A FILOSOFIA DO DIREITO E O PENSAMENTO DE KARL MARX: A RELAÇÃO ENTRE OS DIREITOS HUMANOS E O MARXISMO

Márcio Bonini Notari²⁸

RESUMO: O presente artigo busca analisar o direito enquanto fenômeno jurídico no mundo contemporâneo, a partir dos pressupostos teóricos de Karl Marx e Frederich Engels, estabelecendo o nexo de causalidade entre os direitos humanos e o pensamento marxista. Essa perspectiva tem como pressuposto o direito, não apenas como um conjunto de regras e normas jurídicas que regulam a paz social, mas sim enquanto componente da história e das relações econômicas materiais, dentro da lógica operacional do sistema capitalista e do mercado e das relações produtivas, estabelecendo determinadas instâncias que possibilitem a própria reprodução do sistema. Conforme as demandas capitalistas se impunham, os instrumentais jurídicos eram criados, sem atender ao bem comum, mas a práxis, a história social e produtiva do homem. O problema que envolve a temática dos direitos humanos, conforme será abordado, diz respeito à liberdade e a igualdade real, como forma de concretização a partir da práxis e, numa perspectiva relacional, histórica e dialética.

Palavras chaves: Direitos humanos, marxismo, relações produtivas e capitalismo.

THE PHILOSOPHY OF LAW AND THE THOUGHT OF KARL MARX: THE RELATIONSHIP BETWEEN HUMAN RIGHTS AND MARXISM

ABSTRACT: This article seeks to analyze law as a legal phenomenon in the contemporary world, based on the theoretical assumptions of Karl Marx and Frederich Engels, establishing the causal link between human rights and Marxist thought. This perspective presupposes law, not only as a set of rules and legal norms that regulate social peace, but as a component of historical and material economic relations, within the operational logic of the capitalist system and the market and productive relations, establishing certain instances that allow the reproduction of the system itself. As capitalist demands were imposed, legal instruments were created, without regard to the common good, but praxis, the social and productive history of man. The problem that involves the subject of human rights, as it will be approached, concerns freedom and real equality, as a form of concretization from praxis and, from a relational, historical and dialectical perspective.

Key words: Human rights, Marxism, productive relations and capitalism.

INTRODUÇÃO

²⁸ Graduado em Direito pela Universidade Católica de Pelotas/RS - UCPEL. Especialista em Direito e Processo do Trabalho pela Faculdade Atlântico Sul, Pelotas/RS. Especialização em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas/RS. Mestre em Direitos Sociais e Políticas Públicas pela Universidade de Santa Cruz do Sul – UNISC/RS. Professor do Colegiado de Direito da Universidade da Região da Campanha, Campus Santana do Livramento/RS. Contato: marciobnotari@gmail.com

Se o assunto a pesquisar for o positivismo, um dos clássicos a ser recomendado será o pensador Augusto Comte; em se tratando de Contratualismo, será leitura obrigatória as obras de John Locke, Hobbes e Rousseau; sendo o assunto Jus positivismo, os nomes clássicos são dos pensadores Hans Kelsen e Norberto Bobbio; ao tratar de livre mercado economia, a remissão se faz a Adam Smith; se a abordagem tratar do tema do sistema prisional, imediatamente se faz menção as obras de Michael Foucault; em relação a economia e direito se faz remissão ao pensamento de Karl Marx.

A globalização do capital, a sociedade de consumo, as desigualdades econômicas e sociais, as crises na economia de superprodução, a propriedade privada dos meios de produção (transporte, telefonia, telecomunicações, bancos, educação), a redução dos direitos sociais e trabalhistas, às crises econômicas, fome, miséria, desequilíbrio ambiental, as guerras armamentistas, os fundamentalismos violadores dos direitos humanos, levadas ao extremo, acarretam em crise do modelo preconizado pela sociedade burguesa; ainda, o espectro do comunismo subsistirá rondando a história, sendo importante remontar ao espólio marxista, quanto à compreensão da sociedade; sendo assim, apresenta-se o seguinte problema: é possível estabelecer uma teoria geral do Direito marxista e fazer uma conexão com os direitos humanos?

Sendo assim, propõe-se no presente estudo a relação entre Direitos humanos e o Estado em Marx, em sua teoria epistemológica, apresentando uma proposta de superação da dogmática normativista, da lógica formal, da mera declaração e proclamação de direitos e de todo um universo rígido de normas. O objetivo do presente trabalho será analisar o direito, enquanto fenômeno jurídico e social moderno e contemporâneo a partir do marxismo como vertente teórica sobre as relações jurídicas e sociais, tendo como pressuposto as relações econômicas e materiais da vida.

Considerando que nosso trabalho é de natureza bibliográfica, o método de abordagem a se adotado no seu desenvolvimento será o dedutivo, tendo pressuposto argumentos gerais, para argumentos particulares; quanto ao procedimento será analítico e o histórico crítico, procurando dar tratamento localizado á matéria objeto de estudo.

MARX: HISTÓRIA E REVOLUÇÃO

Karl Heinrich Marx (1818-1883)²⁹ não pode, de forma alguma, ser negligenciado na análise jurídico-social de construção do Direito moderno e contemporâneo. Pelo contrário, é este filósofo alemão, proveniente da Renânia, que, inclusive, habitou em suas peregrinações a França e a Inglaterra, como jornalista e escritor, o causador de inúmeras transformações efetivas nas estruturas do pensamento e da legislação dos séculos XIX e XX, tamanha a repercussão de suas lições, reivindicações e propostas, abordando da legislação do século XIX e XX, no período pós-revoluções liberais (Francesa e Americana), pós-revoluções liberais, pós-codificação do direito, tendo suas lições, tecendo críticas a idéia bem comum e a vontade geral do Estado, ao paradigma dos Direitos Humanos e individuais.

Marx, porém, não surgiu sozinho, em seu momento histórico, e também não lecionou aquilo que não era uma solicitação necessária em sua época, especialmente, no período pós-Revolução Industrial, pós-Revolução Francesa, pós-Codificação do Direito. Ademais, os prenúncios dos movimentos sociais e das reivindicações teóricas a serviço dos explorados vinham ecoando desde o século XVIII, com destaque para inúmeros escritores. O marxismo encontra terreno para sua sedimentação como alicerce do edifício *jus filosófico* do direito.

Assim é que, em aliança com a figura de Friedrich Engels (1820-1895), aparece Karl Marx como o expoente mais destacado do socialismo científico, desenvolvendo com autenticidade a idéia de um materialismo histórico. O homem destaca-se de sua análise como o principal elemento de reflexão, mas não o homem universal ou espiritual, ou ainda, o homem racional, mas o indivíduo enquanto força produtiva, na esfera da economia, num processo sequencial de causa e efeito, determinado pelas transformações e contradições sociais entre o capital e o trabalho.³⁰ Na ida para a Inglaterra, tendo passado pela cidade de Colônia e, ao visitar a sede do jornal Gazeta Renana, conheceu Karl Marx, chefe da redação. A partir de então, estabeleceram uma relação de amizade que perduraria por longos anos e

²⁹ Filho de um advogado e conselheiro de justiça e descendente de judeus, Karl Heinrich Marx (1818-1883) nasceu em Treves, capital da província alemã da Renânia. Após os estudos preliminares em sua terra natal, matriculou-se na Universidade de Bonn, onde iniciou o curso de Direito, logo interrompido, pois seu interesse maior concentrava-se nos estudos de História e Filosofia. Ingressou posteriormente na Universidade de Berlim, onde se influenciou pelo pensamento ateu e liberal-democrático da esquerda hegeliana, tendo inclusive realizado sua tese de doutoramento em filosofia (NADER, 2012, p. 257).

³⁰ É por afirmar que a sociedade se constitui a partir de condições materiais de produção e da divisão social do trabalho, que as mudanças históricas são determinadas pelas modificações naquelas condições materiais e naquela divisão do trabalho, e que a consciência humana é determinada a pensar as idéias que pensa por causa das condições materiais instituídas pela sociedade, que o pensamento de Marx e Engels é chamado de materialismo histórico. Materialismo porque somos o que as condições materiais (as relações sociais de produção) nos determinam a ser e a pensar. Histórico porque a sociedade e a política não surgem de decretos divinos nem nascem da ordem natural, mas dependem da ação concreta dos seres humanos no tempo (CHAUÍ, 2002, p. 537).

escrevendo uma vasta produção literária sobre a política, religião, econômica, direito, sociologia, família, propriedade privada, Estado (NADER, 2012, p. 258).

O percurso intelectual marxista retrata certa preocupação com uma ampla variedade de temas ligados a filosofia, a economia, ao direito, a história, colocando sua obra a serviço da classe proletária. Dentre as principais obras escritas por Marx, está os Manuscritos Econômicos – Filosóficos (1844), A Sagrada Família (1844), Teses sobre Feurbach (1845) a Ideologia Alemã (1846), a Miséria da Filosofia (1847), o Manifesto Comunista (1848), O 18 Brumário de Luís Bonaparte (1851) e, por fim, O Capital (1867), todas em conjunto Friedrich Engels. Conforme as lições de Mascaro (2002, p. 92), “o Marx filósofo, cuja repercussão para a filosofia do direito é das maiores de toda a história, começa não pelos variados marxismos, mas por meio de seus textos e de suas ideias”. Conceituando, ensina Norberto Bobbio:

Entende-se por Marxismo o conjunto das idéias, dos conceitos, das teses, das teorias, das propostas de metodologia científica e de estratégia política e, em geral, a concepção do mundo, da vida social e política, consideradas como um corpo homogêneo de proposições até constituir uma verdadeira e autêntica "doutrina", que se podem deduzir das obras de Karl Marx e de Friedrich Engels. A tendência, muitas vezes manifestada, de distinguir o pensamento de Marx do de Engels surge dentro do próprio Marxismo, ou seja, ela própria se constitui numa forma de Marxismo. Identificam-se diversas formas de Marxismo, quer com base nas diferentes interpretações do pensamento dos dois fundadores quer com base nos juízos de valor com que se pretende distinguir o Marxismo que se aceita do Marxismo que se rejeita: por exemplo, o Marxismo da Segunda e da Terceira Internacional, o Marxismo revisionista e ortodoxo, vulgar, duro, dogmático, etc. (BOBBIO, 1999, p. 738)

Para reconstrução do pensamento marxista sobre o poder do Estado é necessário, desse modo, em muitos momentos, socorrer-se a suas ideias dispersas e, portanto, fragmentadas as quais serão encontradas em diversos manuscritos econômicos, políticos e históricos; assim, como membro da chamada juventude hegeliana de esquerda, contrária à filosofia do direito de Hegel, não há uma literatura específica da obra de Marx, que delimita seu objeto acerca do problema do Estado, assim como, de igual modo, inexistente, em sua obra a possibilidade de retirar deste problema, tendo em vista fragmentos importantes e ilustrativos.

É importante ressaltar que o momento histórico da teoria marxista foi marcado pela sucessão da indústria e o surgimento da classe proletária e obreira, em especial, a Revolução Industrial (Inglaterra, segunda metade do século XVIII), estendida a todos os países civilizados do mundo, com o surgimento de duas classes: a classe dos grandes capitalistas, denominado burguesia, que, em todos os países civilizados, já estão de posse exclusiva de

todos os meios de subsistência, das matérias primas e dos instrumentos (máquinas, fábricas), necessários à produção dos meios de existência. A classe dos despossuídos, dos que, em virtude do desapossamento, são obrigados a vender seu trabalho aos burgueses para receber, em troca, os meios necessários á sua subsistência, ou seja, proletários, isto é, o proletariado.

Em todas as sociedades que existiram até nossos dias tem sido uma história da luta de classes. Homem livre e escravo, patrício e plebeu, senhor e servo, mestre de corporação e oficial, numa palavra, opressores e oprimidos, em constante oposição, têm vivido numa guerra ininterrupta, uma guerra que termino sempre, ou por uma transformação evolucionária da sociedade inteira, ou pela destruição das classes em luta. A sociedade burguesa moderna, na visão marxista, nasceu das ruínas da sociedade feudal, não abolindo os antagonismos de classes, não fez senão substituir velhas classes, velhas condições de opressão, velhas formas de luta por outras novas, simplificando os antagonismos de classes. A sociedade divide-se cada vez mais em dois vastos campos opostos, em duas grandes classes diametralmente opostas: a burguesia e o proletariado (MARX, Et al, 2005, p. 84).

Engels coloca o seguinte questionamento: Como surgiu o proletariado? Como resposta o proletariado nasceu com a Revolução Industrial, produzida na Inglaterra, na segunda metade do século 18, que logo se estendeu a todos os países civilizados do mundo. E encerra a resposta ao questionamento com a seguinte conclusão: a) a classe dos grandes capitalistas, que, em todos os países civilizados, já estão de posse exclusiva de todos os meios de subsistência, das matérias primas e dos instrumentos (máquinas, fábricas etc), necessários à produção dos meios de existência. (ENGELS, Et al, 2005, p. 41).

Cada etapa da evolução percorrida pela burguesia era acompanhada de um progresso político correspondente. Classe oprimida pelo despotismo feudal, associação armada administrando-se a si própria na comuna, República urbana independente, terceiro estado, tributário da monarquia, depois, durante o período manufatureiro, contrapeso da nobreza na monarquia feudal, pedra angular das grandes monarquias, a burguesia, desde o estabelecimento da grande indústria e do mercado mundial, conquistou, finalmente, a soberania política exclusiva no Estado representativo moderno. O governo do estado moderno não é se não um comitê para gerir os negócios comuns de toda a classe burguesa (MARX, Et al, p. 85). De tal modo que, ensina Bobbio,

El trastocamiento de la relación entre sociedad civil y Estado operado por Marx respecto a la filosofía política de Hegel marca una verdadera ruptura con toda la tradición de la filosofía política moderna. Mientras ésta tiende a ver en la sociedad

anterior al Estado (ya sea el estado de naturaleza de Hobbes, o la sociedad natural de Locke, o el estado de naturaleza o primitivo de Rousseau del Contrato social, o el Estado de relaciones de derecho privado-natural de Kant, o precisamente la familia y la sociedad civil de Hegel) una subestructura, realidad, sí, pero efímera, destinada a ser resuelta en la estructura del Estado en que sólo el hombre puede conducir una vida racional, y por consiguiente a desaparecer en todo o en parte, una vez constituido el Estado, Marx considera al Estado, entendido como el conjunto de las instituciones políticas, en que se concentra la máxima fuerza imponible y disponible en una determinada sociedad, pura y simplemente como una superestructura respecto a la sociedad prestatal, que es el lugar donde se forman y se desarrollan las relaciones materiales de existencia y, en cuanto superestructura, destinado a desaparecer a su vez en la futura sociedad sin clases. (BOBBIO, 1999, p. 135).

Nesse ponto, ao contrário de Hegel, para quem o Estado seria a instância de racionalidade do homem e da história, para o marxismo o Estado nasceria das contradições e da “dialética” do tecido social, em função das relações de produtivas e materiais de existência que tomam determinado grau de desenvolvimento, não sendo o poder estatal a instância pacificadora dessa sociedade, assim como, de suas relações de produção sendo envolvido numa superestrutura que se coloca como força executório-interventiva a serviço da classe capitalista, tendo como foco a manutenção da exploração e do conflito produtivo existente.

Conforme preceitua Frederich Engels, o Estado não constituiria uma realidade da idéia moral, a imagem e concretude da razão, como pretendia Hegel, mas seria um produto da sociedade numa certa fase do seu desenvolvimento, embaraçado numa insolúvel contradição interna, dividido em antagonismos inconciliáveis, notadamente de classes antagônicas entre si, com interesses econômicos conflitantes. Em razão disso, para que não haja uma luta estéril, o Estado exsurge com uma necessidade de força acima da sociedade, como pacificador do conflito e da ordem, estado acima da sociedade. (ENGELS, 1984, p. 181).

Marx haveria de agregar às ideias hegelianas as idéias de Feuerbach, no sentido da ação, a real operação, a realidade das coisas superando em importância o momento das ideias abstratas. Feuerbach, e seu naturalismo, contribuiram para a formação de um Marx concreto. Todavia, não se torna possível desconsiderar a dialética hegeliana e a ideia do poder do homem sobre a natureza e a sua respectiva separação no contexto do pensamento marxiano. (BITTAR, ALMEIDA, 2015, p. 402). Assim, o pensamento marxista tem como alicerce o compromisso com o social, com a práxis, com a ação política, afastando-se do idealismo hegeliano, ou mesmo das perspectivas contemplativas anteriormente existentes. De modo que,

A consubstanciação do justo e do racional no Estado, e não no indivíduo nem na sociedade civil, faz com que Hegel rompa com toda a tradição estabelecida na modernidade sobre a filosofia política e jurídica. O denominador comum de todo o

pensamento jusfilosófico moderno foi o individualismo e, em consequência, a teoria do contrato social. O individualismo, fazendo do sujeito sede da racionalidade e cerne dos direitos. O contratualismo, como manifestação da racionalidade e da vontade individual, portanto momento superior que dava razão de ser ao próprio Estado. Hegel romperá com essa ordem de explicações. O Estado não terá fundamento nem no indivíduo nem na sociedade civil, que lhe são momentos inferiores. A concretização do direito no Estado faz com que não se indague a respeito da moralidade individual. Se Kant praticamente equivalia a moralidade com o justo jurídico, porque os dois saem do mesmo imperativo categórico, de uma razão individual, Hegel rompeu essa equivalência. Individualidade e moralidade são reinos que devem ser subordinados a um momento superior, que é o da eticidade consubstanciada no Estado (MASCARO, 2016, p. 226).

Da concepção de Marx e Engels, pode se extrair uma tríplice antítese do Estado; a primeira, como sendo o aparelho coercitivo que detém a violência concentrada e organizada da sociedade; em segundo, o estado como um instrumento, o comitê da classe dominante, numa concepção particularista, em contraposição a concepção universalista de Hegel; em terceiro, o Estado como movimento subordinado à sociedade civil, sendo esta a condicionante e reguladora do Estado, num sentido negativista, contrário à concepção positiva, condição essencial da racionalidade do pensamento hegeliano. O Estado é uma possui caráter transitório, a qual deve ser suprimida (BOBBIO, 1982, pp. 22 – 23)

Nas Teses³¹ sobre Fierbach, o pensamento marxista se desloca totalmente da tradição filosófica até então estabelecida. Não mais um conhecimento especulativo, meramente contemplativo. Trata-se, pois, de um pensamento da práxis revolucionária, objetivando a transformação. É assim que Marx fundará sua filosofia sobre uma práxis. Na Tese III, esse exponencial ficara claro ao elencar: “A coincidência da modificação das circunstâncias com a atividade humana ou alteração de si próprio só pode ser apreendida e compreendida racionalmente como práxis revolucionária”.

A compreensão do homem por meio relacional, processual, histórico estava também de certa forma na sustentação metodológica de todo o edifício da filosofia hegeliana. No entanto, enquanto Hegel propugnava o Estado como momento superior da história, Marx ligou-se ao hegelianismo muito mais por meio de seu método, sua lógica, que propriamente por suas conclusões. Essa processualidade importava muito mais a Marx do que o idealismo hegeliano que chegava a idéia de “razão no Estado”. E, como insistira na crítica a Feuerbach, a processualidade humana é relacional, com base na atividade humana.

³¹ Escrito por Marx durante a primavera de 1845. Redigido e publicado pela primeira vez em 1888, por Engels como apêndice da edição em folheto à parte de seu Ludwig Feuerbach. Publica-se de acordo com o texto da edição em folheto à parte, de 1888, após confronto com o manuscrito de Marx. Traduzido do espanhol.

CAPITALISMO E DESIGUALDADES

O movimento de passagem da filosofia moderna para a contemporânea de uma filosofia da consciência em Kant para uma filosofia da práxis em Marx, representa não só uma tomada de posição distinta em relação a certos problemas teóricos e formais, mas, muito mais que isso, uma radical transformação em relação à compreensão da filosofia do direito e da própria vida do jurista. A tradição filosófica moderna lastreada nos problemas do conhecimento, do indivíduo como base de afirmação racional do mundo, gerou para o direito uma série de derivações também individualistas e racionalistas (MASCARO, 2002, p. 09).

O pensamento marxista, é de se dizer, ainda está por ser desbravado pela filosofia do direito, a qual está baseada no seio da ordem e da justificativa do poder legal. Por outro lado, quando realiza a crítica, o faz dentro de seus limites individualistas e racionalistas. Escapar deles é deveras fundamental na atual encruzilhada das estruturas sociais contemporâneas, baseada na práxis, e não no idealismo alemão hegeliano, fonte de iluminação dos problemas sociais e filosóficos de nosso mundo contemporâneo; assim, as raízes históricas do pensamento jurídico, negações e debates da *jusfilosofia* têm nessa passagem do pensamento moderno para o contemporâneo, razões para elucidar a importância do sistema de relações sociais e econômico-produtivas (capitalismo), inaugurada na Idade Moderna, estendendo-se até os dias atuais. De tal modo que,

A abstração do Estado como tal pertence somente aos tempos modernos porque a abstração da vida privada pertence somente aos tempos modernos. Na abstração do Estado político é um produto moderno. Na Idade Média havia servos, propriedade feudal, corporações de ofício, corporações de sábios etc.; ou seja, na Idade Média a propriedade, o comércio, a sociedade, o homem são políticos; o conteúdo material do Estado é colocado por intermédio de sua forma; cada esfera privada tem um caráter político ou é uma esfera política; ou a política é, também, o caráter das esferas privadas. Na Idade Média, a constituição política é a constituição da propriedade privada, mas somente porque a constituição da propriedade privada é a constituição política. Na Idade Média, a vida do povo e a vida política são idênticas. O homem é o princípio real do Estado, mas o homem não livre. É, portanto, a democracia da não-liberdade, da alienação realizada. A oposição abstrata e refletida pertence somente ao mundo moderno. A Idade Média é o dualismo real, a modernidade é o dualismo abstrato. (MARX, 2010, p. 83)

Desse modo, a exploração econômica no seio das atividades sociais, constitui a manipulação do poder econômico como forma de exercício da dominação, a criação de instrumentos de servilização do homem pelo homem, a formação de uma economia burguesa extraída da propriedade e da mercadoria a sua forma de instauração da diferença social, a coisificação humana nas relações sociais, a redução das capacidades humanas ao potencial mensurável de trabalho do homem, a alienação gerada pelo trabalho, a manutenção da hegemonia burguesa mantida com bases nas ideias de lei e ordem, seriam temas que alcançam grande significado na teoria marxista, inclusive, com alcance repercussão jurídico-política (BITTAR, ALMEIDA, 2015, p. 411).

Baseado na questão produtiva, intrínseca a vida material pelos homens que Marx desenvolverá, de forma específica, um dos temas que eram ligados à tradição hegeliana, mas que, na sua visão, encontra-se inovado. As relações de produção, em seu quadro geral, apresentam uma série de contradições contradição entre senhores e escravos ou entre senhores e servos, e, no presente, a contradição entre o burguês e o proletário revelam o fato de que massas de indivíduos não se assentam na produção de suas atividades e de sua vida em benefício próprio. O homem, afastado de suas possibilidades plenas, está alienado de si. Assim sendo, a alienação constitui uma das formas das mais nítidas condições do homem no sistema capitalista de produção. (MASCARO, 2016, p.249).

Segundo Mascaro (2016, p. 239), “tal contato com o pensamento de Hegel é decisivo para os passos iniciais do pensamento do próprio Marx. Seu doutorado em filosofia, uma comparação entre o atomismo em Demócrito e Epicuro, tem clara inspiração hegeliana”. Por outro lado, a obra marxista vem marcada pela dualidade, pois de um lado tem uma influencia notadamente de Hegel e, também, do pensamento de *Feuerbach*. A perspectiva marxista não seria uma corrente a qual busca a conciliação entre ambos os pensamentos, mas sim uma proposta que abarca ambas as tendências. Marx não pode aceitar a especulação pura e racional idealista hegeliana, apesar de sua base na literatura de Hegel.

A lógica de exploração do capitalismo é distinta daquela do feudalismo ou do escravagismo. Não é pela força que o trabalhador se submete ao capital. É pela impossibilidade do domínio direto dos meios de produção que os trabalhadores são impulsionados a venderem o seu trabalho, seus corpos, sua inteligência e suas energias, como mercadoria, aos capitalistas, que entesouram a mais-valia desse esforço de multidões de

peessoas³². O trabalho não se constitui em razão de uma necessidade social, mas de um fim, o processo de valorização, de produção de riqueza. A lógica do capital contém, assim, a lógica de exploração do trabalho assalariado e a lógica da circulação universal de todas as pessoas e coisas como mercadorias.³³

A "verdade" é centrada na forma do discurso científico e nas instituições que o produzem; está submetida a uma constante incitação econômica e política (necessidade de verdade tanto para a produção econômica, quanto para o poder político); é objeto, de várias formas, de uma imensa difusão e de um imenso consumo (nos aparelhos de educação ou de informação, cuja extensão no corpo social é relativamente grande); é produzida e transmitida sob o controle, não exclusivo, mas dominante, de alguns grandes aparelhos políticos ou econômicos (universidade, exército, escritura, meios de comunicação); enfim, é objeto de debate político e de confronto social, ou seja, as lutas ideológicas (FOUCAULT, 1979, p. 11).

[...] O intelectual tem especificidade em sua posição de classe, a qual Foucault faz referencia as seguintes: (pequeno burguês a serviço do capitalismo, intelectual "orgânico" do proletariado); a especificidade de suas condições de vida e de trabalho, ligadas à sua condição de intelectual (seu domínio de pesquisa, as exigências políticas a que se submete, na universidade, no hospital, etc.); ao fim, a especificidade da política de verdade nas sociedades contemporâneas. Ele funciona ou luta ao nível geral deste regime de verdade, que é tão essencial para as estruturas e para o funcionamento de nossa sociedade, exercendo papel importante para enfrentar a ideologia dominante (FOUCAULT, 1979, p. 12)

A perversidade sistêmica que está na raiz dessa evolução negativa da humanidade tem relação com a adesão desenfreada aos comportamentos competitivos que atualmente caracterizam as ações hegemônicas. Todas essas mazelas são direta ou indiretamente

³² O surgimento da lei fabril adicional de 7 de junho de 1844, que entrou em vigor em 10 de setembro desse mesmo ano. Ela acolhia uma nova categoria de trabalhadores entre os protegidos: as mulheres maiores de 18 anos. Estas foram equiparadas aos adolescentes em todos os aspectos, seu tempo de trabalho foi limitado a 12 horas, o trabalho noturno lhes foi vetado etc. Pela primeira vez, a legislação se viu compelida a controlar direta e oficialmente também o trabalho dos adultos. No relatório de fábrica de 1844-1845, diz-se ironicamente: Não nos foi apresentado nem um único caso em que mulheres adultas tivessem se queixado de uma interferência em seus direitos. O trabalho de crianças menores de 13 anos foi reduzido para 6 horas e meia e, sob determinadas condições, para 7 horas diárias (MARX, 1996, p. 292).

³³ Produção capitalista, sendo produção de valor, tem necessariamente de ser produção de mais-valor. Mais-valor, por sua vez, subentende um processo por meio do qual um dos envolvidos no processo de produção – no caso, o trabalhador – produz mais valor do que recebe sob a forma de salário. Por conseguinte, a determinação da produção capitalista como produção de valor pressupõe a exploração do trabalhador, descoberta por Marx, e uma série de outras categorias fundamentais da economia capitalista: duplo caráter do trabalho, processo de trabalho e processo de valorização etc. O mais-valor, contudo, além de desvendar o mecanismo de acumulação de capital, isto é, a expropriação do trabalhador, expressa um processo ainda mais fundamental: mais do que significar a exploração do trabalho, como de fato o faz, o mais-valor representa a objetivação, estranhada dos sujeitos, do potencial que possui o trabalho (social) de reproduzir de forma ampliada as suas condições antecedentes. (MARX, Karl. Grundrisse, 1785, p. 25).

imputáveis ao presente processo de globalização³⁴. Por outro lado, a lógica da reprodução das condições de produção é uma imposição capitalista de controle social, que mantém a submissão de trabalhadores a reprodução dos meios de produção mediante a utilização dos meios e a repetição das condições de produção, o que gera a reprodução das condições materiais de produção para a satisfação do modelo capitalista. A reprodução da força do trabalho ocorre pela necessidade, no atual modelo, de que o indivíduo obtenha recursos mínimos para a subsistência da família³⁵.

Desse modo, na visão marxista há uma relação bilateral entre o possuidor de dinheiro se encontram no mercado e estabelecem uma relação mútua como se “naturalmente” iguais possuidores de mercadorias, com a única diferença de que um é comprador e o outro, vendedor, sendo ambos, portanto, pessoas juridicamente iguais para fazerem um contrato mercantil. A continuidade dessa relação requer que o proprietário da força de trabalho a venda apenas por um determinado período, pois, se ele a vende integralmente, vende a si mesmo, transformando-se de um homem livre num escravo, de um possuidor de mercadoria numa mercadoria; assim, o oferecimento ao consumo deverá ser estabelecido por um período determinado, de tal modo que, o proprietário não renuncie na venda da força de trabalho seu direito absoluto de propriedade sobre ela.

O modelo de reprodução da força do trabalho é defendido desde a escola, quando o aluno, a contar da formação básica, aprende a ser submisso à estrutura do capital. Durante a educação fundamental e média, ao estudante é imposto o modelo dominante, da lógica capitalista da submissão, que prevê que o indivíduo deverá estudar para, após, trabalhar e ser disciplinado, possibilitando a sua sobrevivência e o sustento de sua família (ALTHUSSER, 1985, p.21). Com sapiência, ensina o autor:

³⁴ A globalização como fábula, se constrói a partir de fantasias. O mito ideológico está presente em situações corriqueiras (o encurtamento de distâncias, noções de tempo e espaço); a mensagem transmitida é como se essas coisas fossem possíveis de estar ao alcance da mão, quando, na realidade, ocorrem em sentido contrário. Estas ideais fabricadas como algo inerente a cidadania universal, seriam fábulas que alimentam o sistema mercantilista global, como capaz de homogeneizar o planeta numa “linguagem única”, acessível a todos, quando, na verdade, as diferenças locais são extremamente aprofundadas. (SANTOS, 2001, p. 18).

³⁵ Por força de trabalho ou capacidade de trabalho entendemos o complexo [*Inbegriff*] das capacidades físicas e mentais que existem na corporeidade [*Leiblichkeit*], na personalidade viva de um homem e que ele põe em movimento sempre que produz valores de uso de qualquer tipo. No entanto, para que o possuidor de dinheiro encontre a força de trabalho como mercadoria no mercado, é preciso que diversas condições estejam dadas. A troca de mercadorias por si só não implica quaisquer outras relações de dependência além daquelas que resultam de sua própria natureza. Sob esse pressuposto, a força de trabalho só pode aparecer como mercadoria no mercado na medida em que é colocada à venda ou é vendida pelo seu próprio possuidor, pela pessoa da qual ela é à força de trabalho. Para vendê-la como mercadoria, seu possuidor tem de poder dispor dela, portanto, ser o livre proprietário de sua capacidade de trabalho, de sua pessoa. (MARX, 2011, p. 206)

Neste sentido, é feita a seguinte pergunta: Como é assegurada a reprodução da força de trabalho no regime capitalista? Segundo Althusser, é assegurada dando à força de trabalho o meio material de se reproduzir: o salário. O salário figura na contabilidade de cada empresa, como capital mão de obra e de modo algum como condição da reprodução material da força de trabalho? Diferentemente do que se perpassava nas formações sociais escravagistas e feudais, esta reprodução da qualificação da força de trabalho tende (trata-se de uma lei tendencial) a ser assegurada não em cima das coisas (aprendizagem na própria produção), mas, e cada vez mais, fora da produção: através do sistema escolar. A reprodução da força de trabalho tem, pois como condição *sine qua non* não só a reprodução da qualificação desta força de trabalho, mas também a reprodução da sua sujeição à ideologia dominante ou da prática desta ideologia, com tal precisão que não basta dizer: não só, mas também, pois se conclui que é nas formas e sob as formas da sujeição ideológica que é assegurada a reprodução da qualificação da força de trabalho (Althusser, 1985 p. 22).

O autor retomando as proposições, célebres do materialismo histórico de Marx (baseado, fundamentalmente, nas relações sociais, históricas, produtivas, etc), que concebe a estrutura de qualquer sociedade como constituída pelos níveis ou instâncias, articulados por uma determinação específica. Essa determinação terá como ponto de partida a infraestrutura ou base econômica, que o autor denomina de unidade das forças produtivas e das relações de produção e a superestrutura que comporta em si mesmas duas instâncias: a jurídico-política (o Direito e o Estado), e as diferentes ideologias (religiosas, moral, jurídica, política, etc.)

Sendo assim, tomando por base as lições do materialismo histórico marxista, parte do pressuposto que a história tem seu perfazimento não nos indivíduos, mas sim na raiz econômica produtiva da sociedade, ou seja, nas condições materiais de vida. No capitalismo, para que haja exploração, os trabalhadores e os burgueses devem ser tornados “iguais” por uma instância política terceira, que seja distinta de ambos. O Estado moderno cumpre esse papel. Mas não o cumpre porque seja, de fato, a unificação geral dos interesses, o bem comum. O Estado surge como condição estruturante da exploração jurídica do trabalho.

O contrato de trabalho, portanto, será celebrado entre dois sujeitos em condição de estrita reciprocidade, por um ato livre da vontade do trabalhador, sem qualquer forma de coerção estatal obrigando-o a realizar essa operação jurídica. O poder do Estado pode então aparecer como estando acima das partes contratantes, como uma autoridade pública que apenas vela pela observância da ordem pública, isto é, das condições de funcionamento normal do mercado e da livre iniciativa entre as partes contratantes.

Desse modo, segundo o marxismo, o Estado seria uma forma de opressão especificamente capitalista; o aparato político estatal moderno põe em funcionamento a possibilidade da reprodução contínua da exploração do trabalho por meio dos vínculos

mercantis, fazendo do trabalhador uma mercadoria a ser vendida, cuja mais-valia é apropriada como riqueza pelo burguês. No próximo ponto será abordada, a relação entre o direito e o marxismo, buscando elencar a forma como o direito reproduz a lógica predominante do capital, das relações produtivas do sistema.

MARX E A CRÍTICA DOS DIREITOS HUMANOS

O primeiro fundamento decisivo para a elaboração de uma teoria marxista do direito é estudar as relações jurídicas a partir do seu caráter radicalmente histórico e social. A historicidade do direito nos leva à compreensão do fenômeno jurídico como realidade objetiva, como um complexo de relações sociais, a partir das suas contradições.

Desse modo, o sentido das categorias jurídicas, tais como sujeito de direito, norma jurídica, relação jurídica, liberdade, igualdade, autonomia da vontade, entre outras, como expressão de formas de ser, de determinações realmente existentes, ou seja, no plano real. Por isso, cabe a uma teoria crítica do direito analisar quais as condições materiais, reais, sociais, que criaram a forma jurídica, como se deu o desenvolvimento do direito ao longo da história das sociedades de classes e quais os limites históricos de aplicação dos conceitos jurídicos (PEREIRA, 2015, p. 33).

Marx irá proceder, em toda a sua obra, a uma compreensão mais bem aclarada dos mecanismos dessa práxis, da relação do homem com a natureza, percebendo, daí, a instância fundamental, para a própria constituição da humanidade como tal e de sua sociabilidade, da produção. Nas relações produtivas, assenta-se, pois, a forma determinante da própria historicidade humana, posto que certas instâncias que tradicionalmente eram consideradas fundantes do próprio homem e suas constituintes maiores estão, na verdade, na dependência direta dessas relações produtivas. Dirá Marx,

A minha investigação desembocava no resultado de que tanto as relações jurídicas como as formas de Estado não podem ser compreendidas por si mesmas nem pela chamada evolução geral do espírito humano, mas se baseiam, pelo contrário, nas condições materiais de vida cujo conjunto Hegel resume, seguindo o precedente dos ingleses e franceses do século XVIII, sob o nome de "sociedade civil", e que a anatomia da sociedade civil precisa ser procurada na economia política. Em Bruxelas, para onde me transferi, em virtude de uma ordem de expulsão imposta pelo Sr. Guizot, tive ocasião de prosseguir nos meus estudos de economia política, Iniciados em Paris. O resultado geral a que cheguei e que, uma vez obtido, serviu de fio condutor aos meus estudos, pode resumir-se assim: na produção social da sua vida, os homens contraem determinadas relações necessárias e independentes da sua vontade, relações de produção que correspondem a uma determinada fase de

desenvolvimento das suas forças produtivas materiais. O conjunto dessas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se levanta a superestrutura jurídica e política e à qual correspondem determinadas formas de consciência social. (Contribuição à crítica da economia política)

Nesse sentido, essa fase será denominada de “primeiro marxismo”, à medida que Marx irá proceder a descoberta filosófica de que o sujeito seria o agente da transformação social, não será a consciência do homem que determinará a o seu ser enquanto sujeito, mas, de outro modo, o seu ser social é que determina a sua consciência. Ao chegar a uma determinada fase de desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade se chocam com as relações de produção existentes, ou, o que não é senão a sua expressão jurídica, com as relações de propriedade que irão se desenvolver. O modo de produção da vida material é o elemento condicionante da totalidade das relações (vida social, política, religião)³⁶.

A crítica da economia política consiste, justamente, em mostrar que, apesar das afirmações greco-romanas e liberais de separação entre a esfera privada da propriedade e a esfera pública do poder, a política jamais conseguiu realizar essa diferença. O poder político sempre foi à maneira jurídica pela qual a classe dominante de uma determinada sociedade manteve seu domínio. O aparato legal e jurídico apenas dissimula o essencial: que o poder político serve aos interesses e privilégios, do poder economicamente dominante, para garantir-lhes a dominação social. Divididas entre proprietários e não proprietários (trabalhadores livres, escravos, servos), as sociedades jamais foram comunidades fruto da igualdade real³⁷.

Ao analisar o direito moderno e a função que exerce este direito em nossa sociedade burguesa, Marx encara como uma criação do indivíduo, mas como um instrumento a serviço de uma classe, denominada de classe burguesa/capitalista, uma das entidades coletivas que compõem a sociedade; tal classe se caracteriza por seu papel de detentora dos meios de produção, denominada de classe dominante. Assim, o direito terá uma finalidade necessária e,

³⁶ Marx além da questão religiosa (alienação) investigou, sobretudo, a alienação social. Interessou-se na compreensão de causas pelas quais os homens ignoram que são os criadores da sociedade, da política, da cultura e agentes da História, o porquê os humanos acreditam que a sociedade não foi instituída por eles, mas por vontade e obra dos deuses, da Natureza, da Razão, em vez de perceberem que são eles próprios que, em condições históricas determinadas, criam as instituições sociais família, relações de produção, de trabalho, relações de troca, linguagem oral, linguagem escrita, escola, religião, artes, ciências, filosofia e as instituições políticas, leis, direitos, deveres, tribunais, Estado, exército, impostos, prisões. A ação sociopolítica e histórica chama-se práxis e o desconhecimento de suas origens e de suas causas, alienação. (CHAUI, 2002, p. 216).

³⁷ Nas sociedades pré-capitalistas, as relações de produção não se fundam em categorias jurídicas. O escravismo e o feudalismo são modos de produção de exploração direta. Neles, até as normatividades existentes – e que muitas vezes podem ser chamadas, de modo inespecífico, por “direito” não funcionam segundo a forma que vai se estabelecendo na modernidade. O mando é direto, como se vê nas figuras típicas do senhor de escravo e do senhor feudal. As normas, nessas sociedades, são um modo de arranjo dos que detêm o poder bruto e direto. Não se separam a instância política e os dominantes da sociedade. (MASCARO, 2017)

também, de certo ideológica, a burguesia realizará sua forma de dominação e, assim, terá o controle e funcionamento da economia de acordo com seus interesses classistas.

Nesse sentido, Marx se satisfaz com esta visão da finalidade do direito. Segundo a *Crítica ao Programa de Gotha* (1875), na qual Marx desenvolve especialmente seus pontos de vista sobre o direito, na sociedade comunista, que será de abundância, o direito futuro distribuirá "a cada um conforme sua necessidade". No entanto, tendo então sobrestado de ser um instrumento de dominação de uma classe sobre outra, talvez não seja mais conveniente designá-lo pelo termo direito pelo seu perecimento. (VILLEY, 2008, pp. 170 - 171). Em a questão judaica, Marx elenca que toda emancipação é redução do mundo humano e suas relações ao próprio homem. A emancipação política é a redução do homem, por um lado, a membro da sociedade burguesa, a indivíduo egoísta independente, e, por outro, a cidadão, a pessoa moral.

A constituição do Estado político e a dissolução da sociedade burguesa nos indivíduos independentes cuja relação é baseada no direito, assim como a relação do homem que vivia no estamento e na guilda tinha como base o privilégio. O homem, na qualidade de membro da sociedade burguesa, o homem apolítico, necessariamente se apresenta então como o homem natural. O Estado será a forma através da qual os indivíduos de uma classe dominante farão valer os seus interesses comuns e na qual se resume toda a sociedade civil, valendo prevalecer a idéia as instituições públicas têm o Estado como intermediário; a lei repousará sobre uma "vontade livre", desligada da sua base concreta e o direito, por sua vez, reduzido à lei.

O direito privado exprime as relações de propriedade existentes como o resultado de uma vontade geral, que para Marx não passa de mera ilusão jurídica. O próprio *jus utendi et abutendi* exprime, por um lado, o fato de a propriedade privada se tornar completamente independente da comunidade e, por outro, a ilusão de que essa propriedade privada repousa sobre a simples vontade privada e livre disposição das coisas. (MARX, 2010, p. 65). Assim,

De acordo com Bauer, o homem deve renunciar ao "privilégio da fé" para poder acolher os direitos humanos universais. Observemos por um momento os assim chamados direitos humanos, mais precisamente os direitos humanos sob sua forma autêntica, ou seja, sob a forma que eles assumem entre seus descobridores, entre os norte-americanos e franceses! Esses direitos humanos são em parte direitos políticos, direitos que são exercidos somente em comunhão com outros. O seu conteúdo é constituído pela participação na comunidade, mais precisamente na comunidade política, no sistema estatal. Eles são classificados sob a categoria da liberdade política, sob a categoria dos direitos do cidadão, os quais, como vimos, de modo algum pressupõem a superação positiva e irrefutável da religião, e, portanto, inclusive por exemplo do judaísmo. Resta, então, analisar a outra parte dos direitos

humanos, *os droits de l'homme* (direitos do homem), na medida em que são distintos dos *droits du citoyen* (direitos do cidadão). (MARX, 2010, p. 57)

Para Marx existe a incompatibilidade entre religião e direitos humanos e, por consequência o distanciamento do horizonte dos direitos humanos ligada ao aspecto da liberdade de religião, em sua particularidade e exercício de culto, o qual enquanto privilégio da fé constituiria um direito humano universal. A questão central na visão marxista em que discorrerá sua análise está na diferenciação entre direitos do homem (*droits de l'homme*) e direitos do cidadão (*droits du citoyen*) em que Marx questiona, quem é esse homem diferenciado do cidadão? Como resposta seria o homem enquanto membro da sociedade burguesa³⁸.

Marx exemplifica que a renda de um terreno seja suprimida pela concorrência; o proprietário desse terreno conserva seu título jurídico sobre esse terreno bem como seu *jus utendi et abutendi*. Ele não será considerado “proprietário fundiário”, se não possuir, além disso, capitais suficientes para cultivar o seu terreno. A perspectiva marxista irá denomina de ilusão jurídica, para os juristas e os códigos existentes, por se tratar de algo casual, uma vez, os indivíduos estabeleceram relações entre si, por contrato subscrito conforme um acordo de vontades, que será realizado de acordo vontade arbitrária e individual dos contratantes, com a chancela obrigatória do direito, quanto à integração das partes nos moldes de aquisição da propriedade (indivíduos livres -liberdade, igualdade - iguais, propriedade –proprietários).

Na Sagrada família, continua Marx ao tratar dos direitos humanos de forma crítica, elencando que o reconhecimento dos direitos humanos pelo Estado moderno tem o mesmo sentido que o reconhecimento da escravidão pelo Estado antigo. Com efeito, assim como o Estado antigo tinha por fundamento natural a escravidão, o Estado moderno tem como base natural a sociedade burguesa e o homem da sociedade burguesa, isto é, o homem independente, ligado ao homem somente pelo vínculo do interesse particular e da necessidade natural inconsciente, tanto a própria como a alheia. O Estado moderno reconhece esta sua base natural, enquanto tal, nos direitos gerais do homem.

³⁸ O direito privado exprime-se as relações de propriedade existentes como sendo o resultado de uma vontade geral. O próprio *jus utendi et abutendi* (direito de usar e abusar) exprime, por um lado, o ato de que a propriedade privada se tornou completamente independente da comunidade e, por outro lado, a ilusão de que essa propriedade privada repousa sobre a simples vontade privada, sobre a livre disposição das coisas. Na prática, o abuti (direito de abusar) tem limites econômicos bem determinados para o proprietário privado, se este não quiser ver sua propriedade, e com ela seu *jus abutendi*, passar para outras mãos; pois, afinal de contas, a coisa, considerada unicamente em suas relações com sua vontade, não é absolutamente nada, mas somente no comércio, e independentemente do direito, torna-se uma coisa, uma propriedade real (uma relação, aquilo que os filósofos chamam uma ideia). Essa ilusão jurídica, que reduz o direito à simples vontade leva fatalmente, com o ulterior desenvolvimento das relações de propriedade, a que alguém possa ter um título jurídico de uma coisa sem possuir realmente esta coisa. (MARX, 2010, pp. 75-77).

Para Mascaro (2016, p. 260), “essa perspectiva de Marx liberta a compreensão dos direitos humanos da tradição moderna, que entendia serem tais direitos expressão de um justo natural, ou então direitos da natureza intrínseca do homem”. Marx salienta que embora o estado reconheça os direitos humanos e do homem, ele não seria seu criador. Nesse sentido, a problemática enfrentada pelo marxismo em relação aos direitos humanos, está relacionada ao problema da liberdade real, concreta, e não apenas a liberdade e a isonomia formal perante a lei e as declarações de direitos do homem. Sendo assim, o exercício pleno dos direitos humanos, só tem resolução, na vertente marxista, pela práxis revolucionária e não pela mera declaração e proclamação de direitos.

Cabe salientar, que logo em suas primeiras obras, Marx já expõe a associação indissolúvel entre o direito e a estrutura material do capitalismo. Da mesma forma que o Estado, o direito não nascerá da vontade geral, portanto não é fundado no contrato social, nem numa pretensa paz social ou congêneres, nem de um direito natural, eterno e de caráter racional como preceituava a fórmula contratualista de *Jean Jaques Rousseau*³⁹. Toda a lógica do direito não está ligada às necessidades de bem comum, nem a verdades jurídicas transcendentais. Está ligada, sim, à própria práxis, à história social e produtiva do homem.

Sendo assim, a propriedade não é vista como um direito natural de todo indivíduo, nem como uma conquista da humanidade em favor do equilíbrio social. A propriedade privada não é um mal em si, mas o uso que dela se faz é suficiente para a desigualdade das classes e a exploração. A propriedade é vista como o ingrediente que diferencia os homens entre si, que causa distorções entre as classes sociais, que assegura a manutenção dos interesses do poder e de alienação do proletariado pela servilização do trabalho; em suma, trata-se de uma forma de exploração. É ela que instaura a diferença entre o possuidor e o despossuído, em face dos instrumentos de produção. Segundo Engels,

As relações econômicas e sociais, anteriormente representadas como criações do dogma e da Igreja, porque esta as sancionava, agora se representam fundadas no direito e criadas pelo Estado. Visto que o desenvolvimento pleno do intercâmbio de

³⁹ Seja qual for o caminho que nos faça regressar ao princípio, sempre chegaremos à mesma conclusão: que o pacto social estabelece entre os cidadãos uma tal igualdade que todos ficam obrigados às mesmas condições e todos devem gozar dos mesmos direitos. E assim, pela natureza do pacto, todo o ato de soberania, isto é, todo o autêntico ato de uma vontade geral, obriga ou favorece igualmente todos os cidadãos; de tal modo que o soberano apenas conhece a nação e não distingue ninguém entre aqueles que a compõem. O que é isto, senão um ato de soberania? Não é um acordo, entre o superior e o inferior, mas um pacto entre o todo e cada um dos seus membros: pacto legítimo, pois tem por base o contrato social; equitativo, por ser comum a todos; útil, porque só pode ter como finalidade o bem geral; e sólido, uma vez que tem por garantia a força pública e o poder supremo (ROSSEAU, 2010, p. 46).

mercadorias em escala social – isto é, por meio da concessão de incentivos e créditos, engendra complicadas relações contratuais recíprocas e exige regras universalmente válidas, que só poderiam ser estabelecidas pela comunidade – normas jurídicas estabelecidas pelo Estado, imaginou-se que tais normas não proviessem dos fatos econômicos, mas dos decretos formais do Estado. Além disso, uma vez que a concorrência, forma fundamental das relações entre livres produtores de mercadorias, é a grande niveladora, a igualdade jurídica tornou-se o principal brado de guerra da burguesia. Contribuiu para consolidar a concepção jurídica de mundo o fato de que a luta da nova classe em ascensão contra os senhores feudais e a monarquia absoluta, aliada destes, era uma luta política, a exemplo de toda luta de classes, luta pela posse do Estado, que deveria ser conduzida por meio de reivindicações jurídicas (ENGELS, 2012, p. 19).

Engels desenvolverá em parceria com Karl Kautsky, sua reflexão sobre o direito, Ambos sustentam que, a percepção de que relegar o fato apenas ao jurídico não possibilitava eliminar as adversidades criadas pelo modo de produção burguês-capitalista, ou seja, a grande indústria moderna do século XVIII. As primeiras formações partidárias proletárias, assim como seus teóricos, mantiveram de forma estrita no “terreno do direito”, embora edificasse para si horizonte do direito contrário à burguesia.

De um lado, a reivindicação de igualdade foi estendida, buscando completar a igualdade jurídica com a igualdade social. De outro, citando Adam Smith, o trabalho é a fonte de toda a riqueza, mas o produto do trabalho dos trabalhadores deve ser dividido com os proprietários de terra e os capitalistas, pois essa divisão não seria justa e deveria ser abolida/modificada em favor dos obreiros. O capitalismo não vincula o trabalhador ao burguês por conta da violência bruta deste contra aquele, mas sim a partir do vínculo entre ambos por intermédio de um contrato de trabalho (ENGELS, 2010, p. 20). Ensina Marx:

Na esfera da circulação ou do intercâmbio de mercadorias, dentro de cujos limites se movimentam compra e venda de força de trabalho, era de fato um verdadeiro éden dos direitos naturais do homem. Marx irá dizer que os ideários da Revolução Francesa (Liberdade, Igualdade, Propriedade) estão ligados ao livre comércio; isto porque, o comprador e vendedor de uma mercadoria, por exemplo, da força de trabalho, são determinados apenas por sua livre-vontade. Contratam como pessoas livres, juridicamente iguais. O contrato é o resultado final, no qual suas vontades se dão uma expressão jurídica em comum, ou seja, a partir da igualdade das partes, tendo em vista que ambos relacionam um com o outro apenas como possuidores de mercadorias e trocam equivalente por equivalente, ou seja, a propriedade. O único poder que os junta e leva a um relacionamento é o proveito próprio, a vantagem particular, os seus interesses privados. E justamente porque cada um só cuida de si e nenhum do outro, realizam todos, em decorrência de uma harmonia preestabelecida das coisas ou sob os auspícios de uma providência toda esperta, tão-somente a obra de sua vantagem mútua, do bem comum, do interesse geral (MARX, 1996, p. 280).

Como qualquer burguês e qualquer trabalhador podem contratar a compra-e-venda do trabalho, o direito é o instrumento fundamental dessa circulação contínua da mercadoria trabalho e, indissolúvel. A relação entre circulação e direito não é apenas fundamental para a circulação dos bens no comércio. A própria lógica da produção é juridicamente mercantilizada, estruturada a partir do trabalho como uma mercadoria qualquer vendida no mercado. O salário não se explica em razão do seu valor intrínseco ou da mera deliberação do capitalista. A lógica do trabalho está atrelada a uma dinâmica da sua circulação como valor de troca. As fórmulas que regem o direito das obrigações, dar e fazer, são para Marx as mesmas para o comércio e para a exploração do trabalho (MASCARO, 2016, pp. 261 – 262).

Vale fazer menção aos direitos constitucionais de primeira geração (liberdade de pensamento e expressão, igualdade, voto). Na obra 18 Brumário, Marx irá destacar que a classe dominante se mobiliza para liquidação não apenas do movimento socialista, mas também das instituições, em razão do paradoxo estabelecido entre o interesse da propriedade privada e do negócio; desse modo, direitos civis, a liberdade de imprensa, a liberdade de reunião, o direito ao sufrágio universal foram sacrificados a esse interesse para que a burguesia pudesse, sob a proteção de um governo forte e irrestrito, dedicar-se aos seus negócios privados. Ela declarou inequivocamente que estava ansiosa por desobrigar-se do seu próprio domínio político para livrar-se, desse modo, das dificuldades e dos perigos nele implicados. O Poder Executivo se converte em poder autônomo.

O direito, em Marx, não assume como era própria da filosofia do direito na modernidade, ou seja, característica de idéia ou de conceito que melhor faça justiça à realidade. Não evolui pelo melhor esclarecimento da consciência do jurista, nem tampouco pela melhor elaboração dos conceitos. Na verdade, evolui pela necessidade das relações produtivas de estabelecerem determinadas instâncias que possibilitem o próprio funcionamento do sistema. Na circulação da produção, na exploração da mais-valia, no lucro, no contrato, enfim, o direito desempenha papel fundamental de estruturação das próprias relações materiais e econômicas do sistema de produção capitalista.

O Direito não é nem instrumento para a realização da justiça, nem a emanção da vontade do povo (*volkgeist*), ou vontade do legislador, mas uma superestrutura ideológica a serviço das classes dominantes. A ordem instaurada pela regra jurídica é causa de manutenção das distorções político-econômicas, onde a base das desigualdades sociais e da exploração do proletariado, em que Estado e Direito estarão conexos para atenderem aos interesses de classe. Durante a instalação da ditadura proletária, ainda que transitória, há Direito. Após a ditadura

do proletariado, e o gradativo dismantelamento das estruturas jurídicas e burocráticas, passará a vigorar uma situação comunista, em que o Direito é algo dispensável, em face da própria igualdade de todos. Abolida a divisão de classes sociais, o Estado desaparece, porque é mera expressão da dominação de uma classe sobre outra (BITTAR, ALMEIDA, 2015, p. 419)

Marx, na dialética materialista e histórica, rompe definitivamente com esse passado filosófico moderno. Com seu pensamento, necessariamente, toda a filosofia contemporânea deverá dialogar. A filosofia para a transformação se inscreve como máxima imperiosa de nossos tempos. Por isso, numa filosofia do direito que, quando assume ares de crítica, pensa botar em criar algo novo, quando em verdade coloca em contradição toda a edificação do passado, tais momentos superlativos da história da filosofia do direito é entender parte de nosso tempo e é entender melhor os problemas e as transformações necessárias da atualidade.

Na idéia de cada qual, segundo sua capacidade; a cada qual, segundo suas necessidades, a perspectiva marxista parece ter inscrito um ideal de justiça que se insere na relação laboral e nas necessidades humanas, as quais não são eminentemente formais ou individualizadas, mas como resultado da lógica mercantil, de acordo com as condições do homem e tendo em vista suas necessidades. Esta ilusão jurídica, que reduz o direito à simples vontade, que explica o fato de, para os juristas e para os códigos jurídicos, as relações entre os indivíduos celebrados por contratos, na medida em que o seu conteúdo repousa inteiramente sobre a vontade arbitrária e individual de uma das partes contratantes: a classe burguesa.

CONCLUSÃO

Mister a luz de tais constatações, sem exaurir a temática abordada, para o marxismo, as forças econômicas em interação na história, a luta de classes é o vetor móvel da sociedade, a servilização do homem pelo trabalho, acerca do papel existencial do homem, sendo fatores que destacam o marxismo para uma forte crítica social. E isso é analisado na teoria marxista não somente como um fato contemporâneo e passageiro, mas também como uma constante histórica, que, por forçosamente presente, haveria de gerar a opressão burguesa em face da fraqueza proletária.

Os proprietários dos meios de produção podem ter interesses comuns, pois necessitam do intercâmbio e da cooperação para manter e fazer crescer a propriedade de cada um. Assim, embora estejam em concorrência, precisam estabelecer certas regras pelas quais não se destruam reciprocamente nem às suas propriedades. É preciso, portanto, que os interesses

comuns entre os proprietários dos meios de produção e a força para dominar os não-proprietários, sejam estabelecidos de maneira tal que pareçam corretos, legítimos e válidos para todos, tendo sido criado uma instancia acima da sociedade e das classes, o estado enquanto portador do direito e das leis, dotado de força para usar a violência legítima para reprimir qualquer ameaça à estrutura econômica existente.

O pensamento marxista encontra seus reflexos na área do Direito, notadamente, nos direitos humanos, apesar de não ver neste a saída para a história das iniquidades praticadas do homem sobre homem, de sociedade para sociedade. Sua crítica aos direitos humanos parte da sociedade feudal que havia sido dissolvida em seu fundamento, no homem, só que no tipo de homem que realmente constituía esse fundamento (no homem egoísta membro da sociedade burguesa), passa a ser a base, o pressuposto do Estado político, o qual assim o reconhece nos direitos humanos, de forma que reconhecimento dos direitos acabam sendo constituídos pelos elementos espirituais e materiais que constituem seu teor vital vinculado ao egoísmo da religião, da propriedade privada e do comércio, sob um ponto de vista meramente formal das declarações de direitos e, não uma realidade concreta no plano da igualdade material.

REFERÊNCIAS

ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos Ideológicos do Estado*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985, 2.^a Edição. Tradução: Walter José Evangelista e Maria Laura Viveiros de Castro.

BOBBIO, Norberto. *Marx y el Estado. Ni con Marx ni contra Marx*. Fondo de Cultura Económica, México, 1999. Cap. VII, pp. 132-147.

_____. *O Conceito de sociedade civil*; tradução de Carlos Nelson Coutinho. - Rio de Janeiro: Edições Graal, 1982.

_____. *Dicionário de política*. Brasília: Editora: Universidade de Brasília, 1998.

BITTAR, Eduardo, ALMEIDA, Guilherme de Assis. *Curso de Filosofia do Direito*. São Paulo, Atlas 2004.

BOGO, Ademar (Org.). *Teoria da Organização Política: escritos de Engels, Marx, Lênin, Rosa, Mao* – 1.ed. – São Paulo: Expressão Popular, 2005.

CHAUÍ, Marilena. *Convite a Filosofia*. Ed. Ática, São Paulo, 2000.

ENGELS, Friederich. *O Socialismo Jurídico*; tradução Livia Cotrim e Márcio Bilharinho Naves. – São Paulo: Boitempo, 2012.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. – Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

LENIN, Vladimir. *O Estado e a Revolução*. Publicações da Liga Bolchevique Internacionalista. Editoração Data Copy LTDA. 2.^a Edição. 2006.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Sobre a Questão Judaica*; apresentação e posfácio: Daniel Bensaïd; tradução Nélio Schneider, [tradução de Daniel Bensaïd, Wanda Caldeira Brant].- São Paulo : Boitempo, 2010.

_____. *Manifesto do Partido Comunista*. Editora Fonte Digital, 1999.

_____. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel, 1843*; tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus - São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. *O De 18 de Brumário de Luís Bonaparte / Karl Marx*; tradução e notas Nélio Schneider; prólogo Herbert Marcuse. - São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. *Crítica da Economia Política. Volume I. O Processo de Produção do Capital: Prefácios e Capítulos I a XII* – Editora Nova Cultural – São Paulo, 1996.

_____. *Grundrisse (1857 -1858)*. Tradutor: Nélio Schneider. Editora Boitempo, 2011.

MASCARO, Alysson Leandro. *Direitos Humanos: Uma crítica marxista*. Lua Nova, São Paulo, 101: 109-137, 2017

_____. *Filosofia do Direito*. São Paulo: Atlas, 2016.

_____. *Introdução ao Estudo do Direito*. - 4.ed. – São Paulo: Atlas, 2013.

_____. *Lições de Sociologia do Direito* – São Paulo: Quartier Latin, 2007.

_____. *Introdução à filosofia do direito: dos modernos aos contemporâneos*: São Paulo: Atlas, 2002.

MAGALHÃES, Fernando. *10 Lições de Marx*. 3.ed.- Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

NADER, Paulo. *Filosofia do Direito*. Rio de Janeiro: Forense, 2012.

PEREIRA, Francisco. *Karl Marx e o Direito: Elementos para uma crítica marxista do direito*. Salvador/BA: LeMarx, 2015.

ROSSEAU, Jean Jacques. *O Contrato Social*: Editora Presença – Portugal, 2010.

SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. - 6* ed. – Rio de Janeiro: Record, 2001.

VILLEY, Michel. *Filosofia do direito: definições e fins do direito: os meios do direito*: 2. ed. - São Paulo: Martins Fontes, 2008. - (Coleção justiça e direito).

A SOCIOLOGIA POSITIVISTA DE ÉMILE DURKHEIM

*Karoline Coelho de Andrade e Souza*⁴⁰

RESUMO: O presente artigo pretende analisar os aspectos teórico-metodológicos da sociologia positivista de Émile Durkheim, sociólogo e pedagogo francês, conhecido mundialmente como um dos clássicos da Sociologia. Para tanto, analisa-se as influências do contexto histórico em que o autor viveu, bem como das suas principais influências teóricas como Condorcet, Saint-Simon e Comte. Feito isto, passa-se à análise dos principais aspectos do pensamento do durkheimiano, a forma como o autor definiu seu método sociológico, entendido como o da observação e experimentação indireta e/ou método comparativo. Por fim, a análise é fechada por meio das considerações finais, quando são ressaltadas as contribuições do autor para a consolidação da Sociologia como ciência e, dos aspectos inovadores da sua teoria, principalmente aqueles voltados para a educação.

Palavras-chave: Sociologia. Método. Durkheim.

THE POSITIVEIST SOCIOLOGY OF ÉMILE DURKHEIM

ABSTRACT: This article aims to analyze the theoretical and methodological aspects of positivist sociology Émile Durkheim, french sociologist and educator, known worldwide as one of the classics of Sociology. For this purpose, we analyze the influence of the historical context in which the author lived, as well as of its main theoretical influences as Condorcet, Saint-Simon and Comte. Having done this, move on to the analysis of the main aspects of the thought of Durkheim's, the way the author set their sociological method, understood as the observation and indirect trial and/or comparative method. Finally, the analysis is closed by the final considerations, when are evidenced the contributions of the author to the consolidation of Sociology as a science and the innovative aspects of his theory, particularly those geared towards education.

Key-words: Sociology. Method. Durkheim.

Introdução

O presente texto tem como foco analisar os aspectos teórico-metodológicos da sociologia positivista de Émile Durkheim, sociólogo e pedagogo francês do século XIX. O autor é entendido dentro da tradição sociológica como um clássico, o que significa dizer que o

⁴⁰ Mestre em Ciências Sociais Aplicadas pela Universidade Estadual de Ponta Grossa/PR, possui especialização em Filosofia e Direitos Humanos pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (2015-2016) e é graduada em Direito pela Universidade Estadual de Ponta Grossa. Atualmente é pesquisadora do LABTESP - Laboratório de Pesquisa Interdisciplinar em Teoria Social/Teoria Política e Pós-Estruturalismo, vinculado ao Programa de Pós-

autor serve de norte para o estabelecimento de critérios básicos dentro da ciência. Enfoca-se, assim, tanto nos aspectos entendidos como conservadores na obra durkheimiana, como a falta de preocupação com a transformação social e a rigorosidade em relação ao método e a neutralidade da ciência, como nos seus aspectos inovadores para à época em que viveu, principalmente nas questões atinentes ao campo da educação.

Nesse sentido, o texto é dividido em três tópicos. No primeiro tópico, intitulado “As influências do positivismo e a necessidade de um método rigoroso”, procura-se analisar brevemente o contexto histórico e teórico ao qual Durkheim estava inserido. Dá-se luz, assim, ao cenário político-cultural da França no século XIX, como também às principais influências teóricas do autor, dentro da tradição do positivismo, como Condorcet, Saint-Simon, Auguste Comte, dentre outros.

O segundo tópico analisa os traços distintivos do pensamento de Durkheim, como a sua concepção de ciência – a sociologia –, seus principais objetos de estudo e sua forma de problematizar a realidade. O fio que perpassa essa análise baseia-se, assim, na forma como o autor entendia a sociedade, ou as sociedades, passando por tópicos a respeito da conceituação de fatos sociais, da tipologia social, do papel da solidariedade e da educação para a coesão social.

O terceiro e último tópico passa a descrever os principais aspectos do método sociológico de Durkheim. Este método é definido pelo próprio autor como sendo o da observação e experimentação indireta e/ou método comparativo que, segundo ele, seriam os únicos capazes de dar resultados sólidos às pesquisas sociológicas, livres de análises metafísicas.

Por fim, fecha-se a análise aqui iniciada com as considerações finais a respeito da obra de Durkheim. Salientam-se as especificidades do seu tempo histórico, que nortearam o autor para uma ciência moldada com vistas a perseguir a mesma neutralidade existente nas ciências chamadas duras, como igualmente, os aspectos inovadores do autor, na área da educação, voltados para a construção de sujeitos sociais críticos.

AS INFLUÊNCIAS DO POSITIVISMO E A NECESSIDADE DE UM MÉTODO RIGOROSO

Émile Durkheim, é considerado o fundador da sociologia (LÖWY, 1998), vez que foi pioneiro na limitação da disciplina, em uma época de efervescência política e cultura. É também entendido, dentro das Ciências Sociais brasileiras, como um clássico, pois sua obra é capaz de estabelecer critérios básicos nos campos de conhecimentos tocados por ela (MATOS, 2012). Nesse sentido, preliminarmente, antes de adentrar nas especificidades desse autor, faz-se necessário analisar de forma breve o contexto histórico de sua obra e o legado teórico ao qual se reporta.

Nascido em 1858 na França, Durkheim viu a Europa transformar-se durante a sua vida. No cenário político – intenso desde a Revolução Francesa de 1789 –, presenciou a Comuna de Paris, a eleição do primeiro presidente francês (Mac-Mahon) e a laicização da França, até a explosão da Primeira Guerra Mundial. Houveram transformações em outros campos, já que várias ciências surgiam, como a psicologia e a antropologia, sem falar nos fortes impactos que causaram as teorias evolucionista de Darwin e o socialismo científico de Marx e Engels, além dos avanços humanos na área da tecnologia e biologia como um todo.

No tocante às ciências sociais, enquanto novo campo de saber emergente, voltadas para a análise do homem como objeto do conhecimento, imperavam as exigências de um rigor científico e metodológico, oriundos, essencialmente, da dominação do positivismo enquanto corrente filosófica. O positivismo, que começa a se delinear entre os séculos XVI, XVII e XVIII, com Bacon, Hobbes e Hume e ganha força na Europa nos séculos XIX e XX (TRIVIÑOS, 2011), não pode ser tomado como um conceito unívoco, significando várias coisas ao mesmo tempo. Todavia, sinteticamente, pode-se dizer que tem como preocupação primordial o afastamento da teologia e da metafísica para o desenvolvimento de uma ciência neutra e racional, aproximando as ciências sociais das ciências da natureza. Impossível não citar Condorcet e Saint-Simon (este foi o primeiro a empregar o adjetivo “positiva” à uma ciência), que são precursores da analogia das ciências humanas com as ciências naturais. Além do mais, descendendo diretamente do Iluminismo, na sua origem, é fruto da luta intelectual do Terceiro Estado contra a ordem feudal-absolutista, guardando raízes revolucionárias (LÖWY, 1998).

Os principais expoentes do positivismo são Stuart Mill e Auguste Comte e, em particular este último é considerado o fundador desta corrente teórica. Ainda, no que diz respeito a estes autores o positivismo pode ser considerado uma reação à filosofia especulativa, como o idealismo alemão, dando ênfase aos fatos e à observação por meio da experiência sensível (TRIVIÑOS, 2011). O positivismo, apresenta-se, para Comte, por

exemplo, não só como uma teoria da ciência, mas igualmente uma concepção da história e uma proposta de reforma da sociedade e da religião (SIMON, 1986, p. 64).

Comte – que foi discípulo de Condorcet e de Saint-Simon – tinha três preocupações fundamentais, a filosofia da história, área onde formulou a famosa lei dos três estados⁴¹, a fundamentação e classificação das ciências e a elaboração de uma disciplina específica para estudar os fatos sociais, que ele chamou, inicialmente, de Física Social⁴², mudando, mais tarde, o nome para Sociologia (TRIVIÑOS, 2011). Enfatizando a neutralidade de sua ciência e a dominação da vida social por leis naturais imutáveis, Comte pregava a análise da realidade sem buscar a sua modificação (LÖWY, 1998). Contudo, ressalva-se que, apesar dessas ideais e de Comte pregar a submissão da imaginação à observação, o mesmo possuía a preocupação metodológica de a ciência real não se transformar em uma espécie de estéril acumulação de fatos incoerentes (TRIVIÑOS, 2011).

Portanto, influenciado pelas ideais do positivismo, em especial de Comte (como também de Herbert Spencer), Durkheim procurou definir a Sociologia dentro do campo da neutralidade científica e da aproximação epistemológica com as ciências naturais, tecendo severas críticas aos seus precursores (LÖWY, 1998). Ele procurou ainda afastar da sociologia o campo de outras ciências emergentes, como o da psicologia social, como pode-se observar a partir da obra *As do Método Sociológico*” (2007), permeada por diversas considerações a respeito das aproximações e distanciamentos com àquela ciência.

Importante também ressaltar que Durkheim, além de ser sociólogo – ele foi nomeado para a primeira de cadeira de Sociologia na Universidade de Sorborne, na França – era também educador, tanto que sua obra foi permeada não só por princípios sociológicos, mas igualmente, pedagógicos, transitando entre objetos de estudo como o suicídio, a religião, a moral e a educação etc., mas essencialmente, voltando suas preocupações para a formação do consenso social na sociedade, já que entendia que o indivíduo não era plenamente livre em comunidade, por força da coerção social (LÖWY, 1998).

41 Fazendo-se uma ressalta de que uma explicação mais profunda não cabe neste artigo, por não seu o objetivo central, pode-se dizer que a lei dos três estados faz referência à evolução do conhecimento humano ao longo do tempo. Assim, o primeiro estado seria a infância, também chamado de teológico ou mítico, no qual os homens voltavam-se para os agentes sobrenaturais. O segundo estado – a juventude – é caracterizada pela metafísica, é o momento no qual os agentes sobrenaturais são substituídos por agentes sobrenaturais. Por fim, o terceiro estado, a fase “adulta” do conhecimento, é chamado de físico ou positivo, no qual o homem, por meio do raciocínio busca descobrir as leis que regem o universo.

42 Löwy em seu livro cita a definição de Comte a respeito da física social: “[...] entendo por física social a ciência que tem por objetivo o estudo dos fenômenos sociais considerados dentro do mesmo espírito que os fenômenos astronômicos, físicos, químicos e fisiológicos, quer dizer, como sujeitos a leis naturais invariáveis, cuja descoberta é o objetivo específico de suas pesquisas.” (LÖWY, 1998, p. 23-24).

Procurando estabelecer bases seguras e neutras para a Sociologia, a maioria dos livros publicados por Durkheim são permeados de um rigor metodológico que não pode ser condensado em uma obra só – mesmo em *As Regras do Método Sociológico*, publicado em 1895. Assim, reconhecendo as limitações desde artigo e subsumindo algumas partes político-ideológica de sua ciência, focaremos nas principais regras metodológicas do autor, como também em alguns de seus preceitos teórico-epistemológicos fundamentais.

No prefácio à primeira edição de *As Regras do Método Sociológico*, Durkheim define o seu positivismo como racionalista, demarcando desde o começo a causalidade de sua ciência: “Nosso principal objetivo, com efeito, é estender à conduta humana o racionalismo científico, mostrando que, considerada no passado, ela é redutível a relações de causa e efeito que uma operação não menos racional pode transformar a seguir em regras de ação para o futuro” (DURKHEIM, 2007, p. XIII). Estabelecendo que o objeto de estudo próprio da ciência social são os fatos sociais, Durkheim realizou estudos propriamente sociológicos com os levados à cabo em *O Suicídio* e em *A Divisão Social do Trabalho*. Ele também procura estabelecer regras gerais para a delimitação, organização e explicação dos fatos sociais, à sua distinção entre normal e patológico, como também à organização dos tipos sociais e o melhor método a ser utilizado para a administração da prova.

Para ele, seus estudos empreendiam limitar e delinear a ciência social – assim como já acontecia especialmente com a economia e o direito, tirando-a de sua generalidade e confusão, que permeavam trabalhos de autores como Comte e Spencer: “A sociologia não aparece mais, daqui pra frente, como uma espécie de ciência de conjunto, geral e confusa, que compreende quase que a universalidade das coisas; mas a vemos fracionar-se em um certo número de ciências especiais [...]” (DURKHEIM, 1887, p. 57).

Neste ponto, já pode-se notar que a ciência para Durkheim compreendia a crença no racionalismo e na neutralidade da ciência e que esta não objetivava transformar a realidade, mas conhecê-la e descrevê-la tão somente. Para tanto, o autor acreditava na especialização da ciência, já que com isso conseguir-se-ia chegar mais perto das coisas em si, ficando a ciência mais objetiva e impessoal (DURKHEIM, 1887, p. 58).

Interessante ressaltar, ainda, que apesar de ter nascido em um contexto revolucionário, marcado pelos ideais do Iluminismo e da Revolução Francesa, o positivismo de Durkheim (assim como o de Comte) transmutou-se para uma ciência cujo objetivo não é mais transformar a realidade – a preocupação com a revolução, como em Condorcet – mas sim, analisá-la e, até mesmo conservá-la. Nesses autores o positivismo se torna conservador;

como explicita Löwy (1998, p. 27), torna-se uma forma de “[...] justificação científica da ordem social estabelecida”.

ESBOÇO DO PENSAMENTO DURKHEIMNIANO

Para Durkheim, já que a sociologia é a ciência das sociedades, como tal, delimita seu objeto principal nos fatos sociais. As sociedades para ele não representam uma simples soma de indivíduos, mas são uma realidade específica com características próprias. A vida social se constitui por meio da associação e combinação da consciência dos indivíduos, dando origem a uma individualidade psíquica de um novo gênero – formando uma consciência coletiva. Para ele “O todo não é idêntico à soma das partes [...]” (DURKHEIM, 1887, p. 46).

Essa noção de sociedade no autor é, ainda, organicista – reflexo da visão organicista da própria ciência⁴³ –, pois incessantemente comparada à organismos vivos e ao corpo humana, ganhando, assim, caracteres de naturalidade e autonomia em relações aos próprios indivíduos que a compõem. Em Durkheim a sociedade é sujeita – assim como qualquer objeto de estudo das ciências naturais – às leis naturais imutáveis, verdade que o mesmo julga já estar comprovada pela ciência social que vem descobrindo aos poucos quais são essas leis (DURKHEIM, 1887). A vida social é natural na sua concepção, porque se origina do ser coletivo que constitui por si só, segundo ele, uma natureza *sui generis* (DURKHEIM, 2007).

É no seio das sociedades, portanto, que os fatos sociais são forjados e é apenas em sociedade que eles podem ser analisados⁴⁴. Os fatos sociais, no positivismo durkheimiano são tidos como coisas e delimitam-se por três características principais: a) generalidade; b) exterioridade; e, c) coerção social. Um fato social é geral porque tende a se repetir em todos os indivíduos que compõem uma dada sociedade, é exterior aos indivíduos, ou seja, tem como substrato a própria sociedade, já que a mesma tem existência objetiva, fora dos próprios sujeitos (afastando-se assim o domínio da psicologia social) e se impõe aos indivíduos independentemente de sua vontade – é a existência da coerção social (DURKHEIM, 2007).

43 “Uma ciência é também uma espécie de organismo. Podemos observar como ela é formada e fazer sua anatomia, mas não impor-lhe este ou aquele plano de composição porque ele satisfaz melhor à lógica.” (DURKHEIM, 1887, p. 58).

44 Matos (2012), citando o livro organizado por Raquel Weiss e Márcio Oliveira, “David Émile Durkheim: a atualidade de um clássico”, chama a atenção para a interpretação um tanto quanto equivocada de muitos comentadores de Durkheim de que o mesmo “sufocaria” o indivíduo por dar maior atenção à sociedade em detrimento daquele, principalmente por conta da importância da coerção social neste autor. Ela ressalta que Durkheim, no final de sua vida reconhece cada vez mais o papel do indivíduo como criador de categorias sociais,

Para Durkheim, se o indivíduo se conforma a essa coerção, não se faz ou faz pouco sentir, sendo a mesma inútil. Entretanto, ela se prova quando o indivíduo tenta violá-la, pois a coerção reage contra ele para ou impedir o ato se houver tempo ou, anulá-lo e restabelecê-lo em sua forma natural caso seja reparável, ou ainda, para penalizar o indivíduo, como o fazem o direito e a moral. A consciência pública, diz Durkheim, reprime todo ato que ofenda as máximas morais e o faz por meio da vigilância e das penas (DURKHEIM, 2007). Para ele, “A liberdade individual se acha, portanto, sempre e em toda parte limitada pela coerção social, quer sob a forma de hábitos, de costumes, de leis ou de regulamentos.” (DURKHEIM, 1887, p. 54).

Portanto, resume os fatos sociais na seguinte definição:

É fato social toda maneira de fazer, fixada ou não, suscetível de exercer sobre o indivíduo uma coerção exterior; ou ainda, toda maneira de fazer que é geral na extensão de uma sociedade dada e, ao mesmo tempo, possui uma existência própria independente de suas manifestações individuais. (DURKHEIM, 2007, p. 13).

Atentando-nos para a definição dos fatos sociais como coisas, ressalta-se que o autor, em *Sociologia e Filosofia* (1924), entende os principais fenômenos sociais como sistemas de valores, como a moral já citada aqui, fazendo com que o ideal seja o domínio da Sociologia⁴⁵, sem, contudo, cogitar em construí-los, e sim tomá-los como dados, objetos de estudo, tentando apenas analisá-los e explicá-los (DURKHEIM, 1924):

Os principais fenômenos sociais, religião, moral, direito, economia, estética são apenas, sistemas de valores [*sic.*] e portanto, ideais. A sociologia coloca-se, pois, inteira no ideal; ela não chega a êle [*sic.*] lentamente, ao fim de suas pesquisas; ela parte dêle [*sic.*]. O ideal é seu domínio. (DURKHEIM, 1924, p. 98).

Sua grande diferenciação – que o liga ao positivismo de Comte – é, como já ressaltado, tratar esses ideais objetivamente. No estudo dos fenômenos sociais seria necessário, então, considerá-los em si mesmos, separados dos sujeitos conscientes que os concebem, ou seja, estudá-los de fora, como coisas exteriores, pois é nessa qualidade que eles se apresentam ao pesquisador. Isso significa passar do estágio subjetivo à fase objetiva na ciência (DURKHEIM, 1924).

de forma a nos fazer entender que, apesar da preponderância da sociedade nos fenômenos sociais, Durkheim não deixou de voltar-se para os indivíduos isoladamente, reconhecendo o papel destes na construção das sociedades.

45 “Ora, o ideal é dado como a coisa, ainda que de outra maneira; é, pois, uma realidade a seu modo.” (DURKHEIM, 1924, p. 97).

Para tanto, visando evitar noções vulgares e não tratadas cientificamente, assegurando a objetividade da ciência, Durkheim estabelece três regras: a) descartar todas as prenoções (o que seria para ele a base de todo método científico, a exemplo de Descartes); b) definir o objeto de estudo, tanto de forma geral, quanto dissolvendo-o em objetos particulares; e, c) afastar dados sensíveis que corram o risco de serem muito pessoais ao observador, para reter os que apresentam um suficiente grau de objetividade. No tocante à terceira regra, Durkheim menciona o ponto de referência, já que para ele a condição de toda objetividade é a existência de um ponto de referência, a partir do qual o pesquisador deverá desenvolver sua análise (DURKHEIM, 2007).

Outro aspecto importante da obra de Durkheim é o fato de o autor estabelecer sua teoria como “intermediária”, entre o relativismo histórico e o idealismo, vez que concebe os agrupamentos humanos como tipos ou espécies sociais. Para ele as noções de sociedade tanto do historiador quanto do filósofo se mostram insuficientes (DURKHEIM, 2007).

Enquanto o historiador vê as sociedades como individualidades heterogêneas, incomparáveis entre si – cada povo com uma constituição específica tornando quase impossível generalizações –, para o filósofo os agrupamentos particulares não são mais que combinações contingentes e provisórias sem realidade própria; o mesmo parte de uma noção ideal de humanidade. Nas espécies sociais⁴⁶ encontram-se reunidos, por consequência, a unidade que toda pesquisa científica exige como também a diversidade que é dada nos fatos, “[...] já que a espécie é a mesma em todos os indivíduos que dela fazem parte e, por outro lado, as espécies diferem ente si.” (DURKHEIM, 2007, p 78).

Fugindo da universalidade de uma pressuposta natureza humana, típica da metafísica, Durkheim chega a afirmar um certo caráter contingente do homem:

O homem real, que conhecemos e que somos, apresenta outro tipo de complexidade: pertence a um tempo e a um país, tem uma família, uma cidade, uma pátria, um credo religioso e político, sendo que todos esses fatores e muitos outros ainda se misturam, se combinam de mil maneiras, cruzam e entrecruzam sua influência, sem que seja possível dizer-se, num rápido olhar, onde um começa e o outro termina. (DURKHEIM, 1887, p. 45-46).

46 Durkheim ainda estabelece uma “escala” dos tipos sociais que vai desde a sociedade mais simples, como a horda (que é o ponto de apoio para a construção da escala), passando pelas sociedades polissegmentárias simples (associação de hordas), pelas sociedades polissegmentárias simplesmente compostas (como a federação iroquesa), até o nível mais complexo, o das sociedades polissegmentárias duplamente compostas (como as cidades romanas) (DURKHEIM, 2007, p. 85 – 86).

As sociedades, enquanto tipos sociais, são constituídas por meio da solidariedade, que é mecânica nos tipos mais simples e orgânica nas sociedades mais complexas. Disso resulta ser uma lei da história, para o autor, que a solidariedade mecânica progressivamente perca terreno à solidariedade orgânica, até que esta torne-se preponderante. Essa transmutação se dá por meio da divisão social do trabalho, que para ele tem justamente além da função de produção e reprodução material da vida mais eficiente, tem também a de criar o sentimento de solidariedade (DURKHEIM, 1926)

Todavia, Durkheim ressalta que essa solidariedade que é produzida não se resulta simplesmente porque cada indivíduo se torna um cambista (como diziam os economistas), mas sim porque a divisão social do trabalho introduz “[...] um sistema de direitos e deveres que os ligam uns aos outros de maneira durável.” (DURKHEIM, 1926, p. 76). Outrossim, é por meio dessa divisão que o indivíduo se torna consciência da sua dependência em relação à sociedade, o que acarreta a determinação da solidariedade social como base da ordem moral (DURKHEIM, 1926), produzindo determinadas leis morais das condutas a serem seguidas em sociedade – as quais se quebradas faz-nos sentir a coerção social, já ressaltada aqui.

Como educador e diante do conservadorismo de seu positivismo o autor não deixa de enfatizar a função da educação no estabelecimento da ordem social, para a conservação das sociedades. A coesão social manter-se-ia por meio da ordem moral e, portanto, pelo sentimento de solidariedade social. A educação, neste caso, teria o condão de transformar o ser individual em ser social (FILLOUX, 2010, p. 15). Se para Durkheim as sociedades só sobrevivem por meio da existência de certa homogeneidade entre seus membros, é à educação que cabe a fixação desta homogeneidade nas crianças, por meio de uma base comum de ideais e de sentimentos: “Toda educação consiste num esforço contínuo para impor à criança maneiras de ver, de sentir e de agir as quais ela não chegaria espontaneamente.” (DURKHEIM, 1968, p. 83).

Desta forma, a educação se opera desde o nascimento – na família – mas só chega a ser sistematizada na escola. Por esse motivo a escola, para Durkheim, se torna o lugar central da continuidade social no que diz respeito à transmissão dos saberes, das normas e dos valores. Mas cada sociedade possui um tipo de educação diferente, de acordo com suas próprias necessidades, justamente pela importância dos tipos sociais e da forma como a concepção de homem e de sociedade mudam de acordo com o passar dos tempos (FILLOUX, 2010, p. 16).

Colocando a educação como lugar central na continuidade social, Durkheim opera um movimento que, pode-se dizer, revolucionário para época – apesar de seu conservadorismo –, vez que entendia que a educação escolar deveria ficar submetida ao controle do Estado: “Não é sequer admissível [ele argumenta] que a função do educador possa ser preenchida por alguém que não apresente garantias especiais, a respeito das quais só o Estado pode julgar.” (DURKHEIM, 1968, p. 90). De acordo com Filloux (2010, p. 22), Durkheim, que assistiu à promulgação das leis sobre a laicidade do Estado francês, procurou estabelecer não só uma educação intelectual, mas igualmente moral, sem que com isso recorresse à religião ou à ideologias puras, mas sim fundada na razão humana.

Para tanto, ele consubstancia e educação moral em três princípios básicos que refletem a sua forma de enxergar o mundo: o aprendizado do “espírito de disciplina”, o da “vinculação aos grupos” e o da “autonomia da vontade” (FILLOUX, 2010).

De acordo com Filloux, que cita Durkheim (2010), ensinar o senso de disciplina na criança é dar a ela o gosto pela regularidade e pela subordinação às regras, ajudando-a a superar o estado de anomia e de confusão que seriam próprios a ela se obedecesse apenas aos seus desejos. Mas este princípio só pode ser conseguido por meio do aprendizado da vinculação social, já que é um dos constituintes da “vinculação ao homem enquanto homem”. Aqui a criança aprende o sentimento de solidariedade e o respeito pelo outro, no seio da sociedade. Por fim, o princípio da autonomia da vontade exige que a criança compreenda o que aprende apenas pela razão, querendo desta maneira, aderir aos valores que fundamental a vida em sociedade: “Assim, requere-se ao aluno que aprenda a querer a moral por si próprio e que, para tanto, o mestre durkheimiano forneça-lhe a “inteligência” necessária. O espírito de autonomia passa por essa inteligência, por essa compreensão e até mesmo pelo sentimento de que, em certas circunstâncias da vida, a moral (ou uma nova moral) deva ser criada”. (FILLOUX, 2010, p. 24).

AS REGRAS PARA O MÉTODO DURKHEIMNIANO

A definição dos fatos sociais como coisas e a constituição das espécies sociais em Durkheim, que é “[...] antes de tudo um meio de agrupar os fatos para facilitar sua interpretação [...]” (DURKEHIM, 2007, p. 91), servem-lhe de base para a proposta de seu método. O método sociológico de Durkheim é definido por ele como o da observação e/ou experimentação indireta, e um método comparativo que, seriam os únicos capazes de dar

resultados sólidos às pesquisas sociológicas, livres de análises metafísicas (DURKHEIM, 2007).

Definindo seu método desta maneira ele procura distanciar-se dos métodos utilizados tanto por Comte como por Spencer que, segundo ele, são não só finalistas como também essencialmente psicológicos e, assim insuficientes. Isto porque, em relação à Comte, este baseia-se na ideia de progresso que, teria como fundo um fator exclusivamente psíquico, a tendência que leva os homens a desenvolver a sua própria natureza. Já para Spencer, segundo Durkheim, os fatores primários dos fenômenos sociais seriam o que ele chama de “meio cósmico” e a constituição física e moral do indivíduo. Portanto, assim como para Comte, para Spencer a sociologia tem como base a natureza humana, como se o homem possuísse uma essência imutável (DURKHEIM, 2007). Além desse aspecto, o método destes dois autores seria insuficiente porque faz com que o sociólogo tome o efeito pela causa: “[...] lhes ocorreu atribuir como condições determinantes dos fenômenos sociais certos estados psíquicos, relativamente definidos e especiais, mas que, na verdade, são consequências deles.” (DURKHEIM, 2007, p. 108 - 109).

Disso, Durkheim extrai duas regras, a primeira a de que: “*A causa determinante de um fato social deve ser buscada entre os fatos sociais antecedentes, e não entre os estados da consciência.*” E, de que “*A função de um fato social deve sempre ser buscada na relação que ele mantém com algum fim social.*” (DURKHEIM, 2007, p. 112, grifo do autor).

Ele ainda enfatiza que na análise de todo processo social, quando se busca a sua origem, esta deve ser feita na constituição do meio social interno, o que significa dizer que se deve analisar os elementos de toda natureza que entram na composição de uma sociedade e não seu meio externo (as sociedades ao redor). Estes elementos seriam precisamente coisas, pessoas e o meio propriamente dito, os primeiros devem ser levados em conta, mas nem as coisas e nem as pessoas são propulsoras das transformações sociais (DURKHEIM, 2007).

É o meio interno propriamente dito que é entendido por Durkheim como fator ativo, capaz de gerar transformações nas sociedades, que goza de diferentes propriedades que podem ser encontradas com base no número das unidades sociais (ou o volume da sociedade) e o grau de concentração da massa (ou densidade dinâmica) (DURKHEIM, 2007). O primeiro é o crescimento quantitativo (em número populacional) e uma sociedade e o segundo, o seu crescimento qualitativo, que ainda é acompanhado de uma densidade material, ou seja, o desenvolvimento das vias de comunicação e de transmissão. Dessa forma, um meio social varia a cada tempo histórico em função de causas sociais, algumas podendo ser inerentes à

própria sociedade e outras se devem à ações e reações entre uma e outra(s) sociedades (DURKHEIM, 2007).

A definição de meio interno em Durkheim torna-se importante porque ele entende que, apesar de não existirem causas primeiras, o meio funciona como um fator primário quando for suficientemente geral para explicar um grande número de outros fatos. Sem isso, ele afirma, a Sociologia torna-se incapaz de estabelecer relações de causalidade, deixando de ser uma ciência, já que a explicação sociológica consiste exclusivamente em estabelecer relações de causalidade (DURKHEIM, 2007).

Assim, com base nas suas concepções de sociedade e nas regras cunhadas anteriormente e aqui transcritas, Durkheim define seu método da seguinte forma:

Temos apenas um meio de demonstrar que um fenômeno é causa de outro: comparar os casos em que eles estão simultaneamente presentes ou ausentes e examinar se as variações que apresentam nessas diferentes combinações de circunstâncias testemunham que um depende do outro. Quando eles podem ser artificialmente produzidos pelo observador, o método é a experimentação propriamente dita. Quando, ao contrário, a produção dos fatos não está à nossa disposição e só podemos aproximá-los tais como se produziram espontaneamente, o método empregado é o da experimentação indireta ou método comparativo. (DURKHEIM, 2007, p. 127).

A utilização do método comparativo, em particular, aparece como novidade do autor, já que era, segundo ele, amplamente rejeitado dentro da tradição da sociologia. Stuart Mill, por exemplo, o considerava inaplicável à Sociologia e Comte compreendia como necessário completar o método comparativo com o método histórico. Em especial no que diz respeito à Mill, Durkheim demonstra que para aquele autor a comparação se mostrava impossível dada a sua concepção da pluralidade de causas para os fenômenos sociais, o que desembocava na negação do próprio princípio da causalidade (DURKHEIM, 2007).

Procurando “exorcizar” esse princípio da sociologia Durkheim propõe mais uma regra, a de que a um mesmo efeito corresponde sempre uma mesma causa e explicita com o suicídio: “[...] se o suicídio depende de mais de uma causa, é porque, em realidade, há várias espécies de suicídios.” (DURKHEIM, 2007, p. 131).

Pode-se observar portanto, com as enumerações aqui realizadas a respeito tanto do método quanto dos aspectos propriamente teóricos de Durkheim que o método sociológico por ele definido é tido como “independente de toda filosofia”, ou seja, da metafísica como também das ideologias e “objetivo”, já que os fatos sociais são tratados como coisas (DURKHEIM, 2007) – apesar de sabermos, como salienta Löwy de que Durkheim não estava

isento de uma determinada visão de mundo, bem como que a objetividade plena da ciência é uma querela.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante dos aspectos teórico-metodológicos aqui elencados sucintamente, pode-se observar que a influência positivista de Durkheim é latente, tanto que o próprio autor em obras como *As Regras do Método Sociológico* faz referência a Stuart Mill, Comte e Spencer, estabelecendo aproximações e distâncias. A fixidez de seu método e de suas concepções, principalmente no tocante à homogeneidade epistemológica entre ciências naturais e sociais, ainda sofreram forte influência do fato de que a Sociologia era uma ciência em formação que necessitava de bases sólidas.

Durkheim, desta forma, é sempre criticado pelo seu conservadorismo e pela tentativa de tornar absolutos objetividade e neutralidade, a ponto de ter poucos adeptos dentro da tradição das Ciências Sociais brasileiras, entendido muitas vezes como um autor presente apenas nos currículos acadêmicos, sem quase servir de orientador às pesquisas realizadas (MATOS, 2012). Como ressalta Löwy (1998), a objetividade e a neutralidade absolutas não existem, já que mesmo positivistas como Comte e Durkheim tinham preconceitos e prenoções que, contudo, encaravam como “verdades elementares.” Hoje sabe-se, realmente, que é impossível o pesquisador imiscuir-se de sua interferência no objeto de estudo. Tanto que, autores como Edgar Morin tomam como ponto de partida o lugar problemático do pesquisador como sujeito e objeto do conhecimento.

Entretanto, reconhecer essa limitação da ciência como um todo – já que mesmo nas ciências duras a interferência do pesquisador reflete nos resultados, como já ressaltava Schrödinger⁴⁷ –, não significa que devemos voltar à anarquia metodológica ou à época em que teologia e metafísica imperavam. Devemos partir de nossas próprias limitações, reconhecendo-as, procurando chegar o mais próximo da verdade. Se nossos valores e contexto sociocultural são indissociáveis não significa que certo nível de rigor metodológico não seja necessário – este pode não evitar as chances de o pesquisador cometer equívocos, mas os diminuem sobremaneira.

47 Erwin Schrödinger foi um físico austríaco que ficou conhecido pelo paradoxo do “gato de Schrödinger”, na área da física quântica. O físico elaborou um experimento mental no qual um gato estaria dentro de uma caixa fechada junto com um átomo radioativo que poderia envenenar o gato – seria uma situação de superposição.

Diante disso, não podemos nos esquecer ainda que a época de Comte e Durkheim, quando a ciência social se esboçava, o imperativo central sem dúvida era estabelecer bases seguras para que pudesse firmar-se como ciência. O rigor metodológico e a neutralidade científicos apregoados por Durkheim fazem parte do seu contexto histórico e não merecem ser descartados levemente como anacronismos. Também não deve ficar esquecido os aspectos inovadores do autor, como a ênfase dada à educação como forma criação de um sujeito social comprometido com sua realidade e na necessária laicização do próprio ensino enquanto requisito para o sucesso desta educação.

REFERÊNCIAS

DURKHEIM, Émile. Aula Inaugural do Curso de Ciências Sociais. Bordeaux, 1887. In: CASTRO, Ana Maria de & DIAS, Edmundo Fernandes (org.). *Introdução ao pensamento sociológico: Émile Durkheim, Max Weber, Karl Marx, Talcott Parsons*. São Paulo: Centauro, 2001.

_____. *As Regras do Método Sociológico*. SP: Martins Fontes, 2007.

_____. *De la division du travail social*. Paris: Librairie Felix Alcan, 1926. In: CASTRO, Ana Maria de & DIAS, Edmundo Fernandes (org.). *Introdução ao pensamento sociológico: Émile Durkheim, Max Weber, Karl Marx, Talcott Parsons*. São Paulo: Centauro, 2001.

_____. *Education et sociologie*. Paris: Press Universitaires de France, 1968. In: CASTRO, Ana Maria de & DIAS, Edmundo Fernandes (org.). *Introdução ao pensamento sociológico: Émile Durkheim, Max Weber, Karl Marx, Talcott Parsons*. São Paulo: Centauro, 2001.

_____. *Sociologia e filosofia*. Rio de Janeiro: Forense, 1924.

FERNANDES, Florestan. *Grandes cientistas sociais*. São Paulo: Ática. 9a. ed., 2000.

FILLOX, Jean Claude. *Émile Durkheim*. (Tradução de Celso do Prado Ferraz de Carvalho, Miguel Henrique Russo). Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2010.

LOWY, Michael. *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Munchhausen: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento*. Cortez, 12a. ed., 1998.

MASSELLA, Alexandre Braga. Epistemologia das ciências humanas: (Tomo I: Positivismo e hermenêutica: Durkheim e Weber). *Revista brasileira de Ciências Sociais*, 2005, vol. 20, n. 57, p.189-194. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69092005000100013>>. Acesso em 20 abr. 2017.

MATOS, Cristina. As muitas faces de Durkheim: a atualidade de um clássico. *Revista de Ciências Sociais*, n. 37, outubro de 2012 - p. 337-344. Disponível em: <<http://periodicos.ufpb.br/index.php/politicaetrabalho/article/viewFile/14901/8607>>. Acesso em 19 abr. 2017.

SIMON, Maria Cecília. *Curso de filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar/Seaf, 1986.

TRIVIÑOS, Augusto Nivaldo Silva. *Introdução à Pesquisa em Ciências Sociais*. São Paulo: Atlas, 1987.

VIANA, Túlio Lima. Teoria Quântica do Direito: o direito como instrumento de dominação e resistência. *Prisma Jurídico*, jan.-jun. 2008, v. 7, n. 1, p. 109 – 129. Disponível em: <<http://server2.docfoc.com/uploads/Z2015/12/09/X3NgZWFhu5/0b1a7f87f845cea2db4d2df894a029af.pdf>>. Acesso em: 20 maio. 2017.

**O CONTRATUALISMO NA DISPUTA PELA LEGITIMIDADE DA ORIGEM DO
INSTINTO HUMANO: OS ASSENTAMENTOS MATERIAIS DA MORAL EM
CHARLES R. DARWIN**

Alan Júnior dos Santos⁴⁸

RESUMO: Em contraposição à teoria contratualista, principalmente a linha hobbesiana, da origem das sociedades organizadas e das faculdades morais, Darwin lança um novo olhar sobre as formas elementares do convívio primitivo em *Descent of man* (1871). Darwin ponderou que o ser humano não ocupa um espaço privilegiado no mundo vivo, afirmando que a definição da condição humana como portador de características de sociabilidade e criação de caracteres simbólicos de significados, são um dado possibilitado por transformações que o *Homo Sapiens* passou dentro de uma variedade de espécie em contato com outras formas de variedades. Porém este novo olhar é ofuscado por sua obra anterior de mais destaque, Sobre a Origem das Espécies (1859), que embora não aplique suas conclusões sobre a organização social do homem, é assim interpretada pelas ciências humanas ocidentais oitocentistas. Este artigo tem por objetivo discutir a concepção que Darwin levantou sobre a moral e sua constituição a partir de processos biológicos em contraposição à teoria contratualista clássica, e a partir disto entender porque sua segunda obra de maior relevância foi ofuscada por quase um século retornando aos holofotes somente a partir da década de 1980.

Palavras-Chave: Darwin; Moral; Contratualismo.

**CONTRATUALISM IN THE DISPUTE OF THE LEGITIMACY OF THE ORIGIN
OF THE HUMAN INSTINCT: THE MATERIAL SETTINGS OF MORAL IN
CHARLES R. DARWIN**

ABSTRACT: In contrast to the contractualist theory, mainly the Hobbesian line, of the origin of the organized societies and the moral faculties, Darwin throws a new look on the elementary forms of the primitive conviviality in *Descent of man* (1871). Darwin pondered that the human being does not occupy a privileged space in the living world, affirming that the definition of the human condition as bearer of characteristics of sociability and creation of symbolic characters of meanings, are given by transformations that *Homo Sapiens* passed within a variety of species in contact with other forms of varieties. But this new look is overshadowed by his earlier work, *On the Origin of Species* (1859), which, although it does not apply its conclusions about the social organization of man, is thus interpreted by the nineteenth-century Western human sciences. This article aims to discuss Darwin's conception of morality and its constitution from biological processes in contrast to classical contractualist theory, and from this to understand why his second work of greater relevance was overshadowed by almost a century returning to the spotlight only from the 1980s.

⁴⁸ Graduado em Licenciatura e Bacharelado em Ciências Sociais pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE) e Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais — UNIOESTE, campus de Toledo. Contato: alansantos.1609@gmail.com

Keywords: Darwin; Moral; Contractualism.

INTRODUÇÃO:

Charles Darwin escreveu uma obra muito pouco conhecida e, segundo alguns pesquisadores contemporâneos, muitas vezes mal interpretada, tanto pelas ciências humanas como nas ciências naturais. *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex* (A Descendência do Homem e Seleção em Relação ao Sexo ou A Origem do Homem e a Seleção Sexual) teve sua primeira edição publicada no ano de 1871, doze anos após sua maior publicação: *On the Origin of Species* (1859). Muito possivelmente por acreditarem que esta seria uma continuação de seu primeiro tratado, aplicando suas ideias da seleção natural em comunidades humanas, (Algo que já vinha sendo feito por outros cientistas após os primeiros anos da publicação de *A Origem das Espécies*), esta obra foi muito pouco recomendada em academias até finais do século XX. Atualmente a teoria sobre “Origem do homem” é considerada como uma segunda revolução darwiniana. Isso se deve muito aos trabalhos de Patrick Tort, considerado, atualmente, o pesquisador que mais escreveu sobre Darwin, sendo destacado principalmente na criação do Instituto Internacional Charles Darwin em 1998, na França.

A obra citada acima, *A Descendência do Homem e Seleção em Relação ao Sexo*, ao contrário do que muitos imaginavam, inverte a lógica da seleção natural constatada pelo autor em sua obra anterior. Darwin (2003) em *A Oigem das Espécies* evidencia que os genes que passarão às gerações seguintes são aqueles que conseguiram melhor se adaptar as condições do meio. Essa seleção ocorreria em dois movimentos: Inter e Intra espécies. No primeiro movimento uma seleção em relação às variedades de espécies, onde as variedades menos aptas a sobreviver são eliminadas do processo. Um segundo movimento ocorre em situações onde uma variedade específica torna-se tão apta que ocorre uma superpopulação. Darwin então trabalha com as limitações da subsistência do meio ecológico: quanto maior a população de uma variedade, mais limitada torna-se o acesso à subsistência do indivíduo até o ponto onde há a necessidade da luta pela sobrevivência, agora não mais entre variedades, mas entre os organismos de uma mesma variedade. Neste processo diminui-se a população da espécie ao tempo que a seleção natural não deixa de atuar na “escolha” do mais apto.

A ideia que Darwin aplica às variedades de espécies que resumem-se na “luta pela vida” era muito conveniente no contexto de uma jovem economia política liberal europeia. Reforçava muitos dos argumentos fundadores da política moderna sobre a criação do Estado e do direito principalmente, tais como ideias de parte do contratualismo clássico, parafraseando Hobbes (2002, p. 34) “[...] uma guerra de todos contra todos, que é a consequência natural daquele estado [de natureza].”.

A obra *A Descendência do Homem e Seleção em Relação ao Sexo*, mesmo não ganhando a importância que seu escrito anterior, conforme López (2010), Darwin ponderou que o ser humano não ocupa um espaço privilegiado no mundo vivo, afirmando que a definição da condição humana como portador de características de sociabilidade e criação de caracteres simbólicos de significados, são um dado possibilitado por transformações que o *Homo Sapiens* passou dentro de uma variedade de espécie em contato com outras formas de variedades. Nota-se aqui a qualidade materialista de seu método, ao negar o “fim último” (divino) em detrimento de um postulado fisicalista.

Superada a refutação ao criacionismo a respeito da criação do homem, Darwin (1974) parte para a elaboração de conceitos que envolvem organização social e interação social. Em um primeiro momento (e para não nos alongarmos nesta introdução), nos interessa sua ideia sobre o que ele concebe como origem da “civilização”. Para Darwin, a seleção natural levou os humanos a encontrar na sociabilidade ou como ele denomina, “instinto social”, um fim último na qual as regras da seleção natural não seriam tão eficazes quanto o instinto de sociabilidade para a manutenção da espécie. Enquanto que para outras variedades de organismos a “eliminação” por seleção é a regra, para os seres humanos, o altruísmo, a simpatia, o afeto pelos integrantes da mesma espécie mantém os laços de sociabilidade, que por sua vez mantém a sobrevivência da espécie.

Nesse sentido, o tratado de Darwin, *A Descendência do Homem*, passa ao ostracismo pela dualidade consenso/conveniência. Em primeiro lugar a comunidade científica ocidental pressupôs a aplicabilidade do método darwiniano em “*A origem das espécies*” sobre a seleção natural em comunidades humanas, mesmo o autor em nenhuma de suas mais de 500 páginas indicar essa possibilidade. Em segundo, elementos que favorecem a manutenção da estrutura política e econômica na obra de 1959 (*A Origem das Espécies*), como a necessidade de um Estado, um poder soberano, sujeição às leis e a um *status quo* dominante.

TIPOLOGIAS DA MORAL NO CONTRATUALISMO CLÁSSICO E NA TEORIA DARWINIANA

A moral nas teorias contratualistas pode ser concebida como um pilar essencial para o entendimento do surgimento do Estado. Pois é a partir da descrição da natureza humana que Thomas Hobbes (1979), por exemplo, derivou a necessidade da criação de um pacto (ato contratual) que extinguiu o poder comum dos indivíduos e os transferiu para o soberano. E para descrevê-la (a natureza humana), concebeu o Estado de Natureza — este que antecede a criação do contrato — citando como seria o comportamento do homem em um contexto onde não existisse um poder que fosse capaz de impor normas de convívio harmônico. Para Hobbes este estado de relações humanas antes da criação do Estado como poder instituído era inevitavelmente uma luta constante entre os indivíduos, todos buscando sempre aumentar seu poder, opondo-se aos demais objetivando ultrapassá-los afim da autopreservação.

Em John Locke (1998), o Estado de Natureza pressupõe uma condição de liberdade e igualdade, porém a falta do Estado não torna tal condição sinônimo de desordem absoluta. Existem leis naturais, como o direito à vida, integridade e de bens. A alienação a tais direitos por outros sujeitos pressupõe a execução de mecanismos de autopreservação dos próprios sujeitos:

Cada um está obrigado a preservar-se, e não abandonar a sua posição por vontade própria; logo, pela mesma razão, quando sua própria preservação não estiver em jogo, cada um deve, tanto quanto puder, preservar o resto da humanidade, e não pode, a não ser que seja para fazer justiça a um infrator, tirar ou prejudicar a vida ou o que favorece a preservação da vida, liberdade, integridade ou bens de outrem (LOCKE, 1998, p. 385).

Locke assinala então a existência de leis já no Estado de Natureza, o que remete ao poder de execução destas, porém este poder de execução está ligado apenas ao poder de executar as leis naturais, reprimindo injustiças proporcionalmente às agressões, nada além disto.

Jean-Jacques Rousseau (1978) concebe a condição do homem no Estado de Natureza a partir de sua relação com o meio e a inexistência de agrupamentos humanos significativos o que levaria estes a uma vida reclusa. A inexistência de relações de sociabilidade sólidas de comunidade impediu o homem, neste estado (de natureza), de criar, reproduzir ou assimilar valores, como o desejo por riquezas, segurança, poder ou reputação (valores destacados por Hobbes sobre o homem do Estado de Natureza que o levaria a um estado de guerra

permanente). Nesse sentido, a sociedade civil como superação do Estado de Natureza, só foi possível com o desenvolvimento de tecnologias que possibilitaram um uso mais eficiente da natureza melhorando suas condições de sobrevivência, o que concomitantemente induziu o aumento populacional, ao sedentarismo, a constituição de famílias, o compartilhamento de habitações e a consequente divisão sexual do trabalho:

Nesse novo estado, tendo uma vida simples e solitária, necessidades muito limitadas e os instrumentos que haviam inventado para satisfazê-las, os homens, desfrutando um grande lazer, empregaram-no para obter vários tipos de comodidades desconhecidas de seus pais; e foi esse o primeiro jugo que impensadamente se impuseram e a primeira fonte de males que prepararam para seus descendentes, pois, além de continuarem assim a enfraquecer o corpo e o espírito, ao se habituarem com essas comodidades, estas perderam quase todo o atrativo e ao mesmo tempo degeneraram em verdadeiras necessidades. Assim, a privação delas tornou-se mais cruel do que doce era a sua posse, e sentiam-se infelizes por perdê-las, sem serem felizes por possuí-las (ROUSSEAU, 1978 p. 186).

Assim Rousseau demonstra o processo que levou o ser humano à constituição da sociedade civil. A associação em sociedades organizadas em instituições, ou mesmo no estabelecimento de alianças comerciais, até mesmo amizades, tudo torna-se imprescindível para o desenvolvimento progressivo da capacidade de subsistência, melhorando cada vez mais o bem-estar dos indivíduos.

No contratualismo, o homem é desvinculado do pano de fundo de uma evolução no sentido naturalista, o que levam esses autores a conceber um indivíduo que só pode existir em um estágio mais avançado da história humana, ou seja, o indivíduo contratualista é social, econômico e juridicamente constituído, porém é eurístico, carecendo de uma perspectiva histórica aprofundada. E para além disso, o contratualismo enquanto teoria moral desvincula o indivíduo tanto de seu cenário de origem, a natureza, como a de sua condição inata, ser biologicamente evolutivo, alienando as condições que permitiram ao *Homo Sapiens* de obter supremacia frente as outras variedades de espécies, como também em face as adversidades naturais que os ameaçaram no meio do caminho. Elementos esses que, conforme a teoria darwiniana, possivelmente contribuíram para a formação de estruturas morais já muito complexas.

OS FUNDAMENTOS DA MORAL HUMANA EMDARWIN

Na teoria contratualista, o indivíduo pode ser concebido fora do grupo e, consequentemente, seus interesses pensados como autônomos em relação aos interesses

grupais. A moral como constituição de formas elementares de relações sociais, então, apresenta-se como um epifenômeno que coaduna com os interesses individuais, estabelecendo um hiato entre este e os interesses grupais (pelo esforço de análise racional das vantagens) (BRITO, 2012).

A constituição da moral humana em Darwin (1974) está ligada diretamente ao fim da seleção natural aplicada aos humanos, e a substituição desta pelos “instintos sociais”. Esses instintos são responsáveis por “elevar” o *Homo Sapiens* à categoria de ser humano, capaz de racionalizar suas ações, sacrificar-se, estabelecer vínculos afetivos, solidariedade, etc.. Tais instintos permitiram, progressivamente, ao funcionamento eliminatório (seleção natural) tornar-se antieliminatório, desenvolvendo as condutas citadas acima. Neste caminho, Patrick Tort (2010, p.82) afirma que:

[...] pela operação da seleção dos instintos sociais e de toda sua constelação de correlatos racionais e afetivos, a seleção natural seleciona a civilização, que se opõe à seleção natural. A vantagem selecionada se torna, então, social. Sem rupturas, a seleção natural, aplicando a si mesma sua própria lei de perecimento das formas antigas, produziu, assim, um efeito de ruptura que legitima a existência distinta de ciências do homem e da sociedade sem recortá-las, à maneira teológica, de suas raízes naturalistas.

Ou seja, por suas próprias regras, a seleção natural, tornou-se menos efetiva e desaparece, tendo o homem encontrado nos instintos sociais um meio mais eficaz para a manutenção e proliferação de sua espécie:

A pouca força e velocidade do homem, sua carência de armas naturais etc. são mais do que contrabalançadas, em primeiro lugar, por suas faculdades intelectuais [que, em outro momento, Darwin diz terem sido conquistadas em sua maior parte, ou mesmo exclusivamente, para o benefício da comunidade] e, em segundo lugar, por suas qualidades sociais, as quais o levaram a dar e receber ajuda de seus companheiros (DARWIN, 2004, p. 63-64) (Grifo nosso).

Neste ponto, a antropologia política de Darwin (1974), apresenta-nos duas concepções complementares do homem. O Homem Selvagem e o Homem Civilizado. Estas concepções referem-se a estágios evolutivos biológicos e não a estágios sociais. É comum, mesmo atualmente, observarmos pesquisadores transferindo estes aspectos de ordem biológica para o campo social, atribuindo a Darwin influências do contratualismo:

Hobbes (1651) gerou David Hume (1739), que gerou Adam Smith (1776), que gerou Thomas Robert Malthus (1798), que gerou Charles Darwin (1859). Foi depois de ler Malthus que Darwin deixou de pensar sobre competição entre grupos e passou a pensar sobre competição entre indivíduos... O diagnóstico hobbesiano – embora não a receita – ainda está no centro tanto da economia quanto da biologia evolutiva moderna (... Darwin gerou Dawkins) (RIDLEY, 2006, p. 284).

Sobre a questão, Kropotkin (2009, p. 73) contrapõe:

[...] ultimamente surgiu uma tendência que, adotando a terminologia de Darwin, e não suas ideias principais, construiu um argumento em favor da visão de Hobbes sobre o homem primitivo e conseguiu até mesmo dar-lhe uma aparência científica. [...] Mais de uma vez disseram que o principal erro de Hobbes, e também dos filósofos do século 18, foi supor que, em seu início, a humanidade vivia sob a forma de pequenas famílias esparsas, algo semelhante às famílias “limitadas e temporárias” dos grandes carnívoros; na realidade, sabe-se agora que não foi esse o caso, longe disso.

Como se sabe, Thomas Henry Huxley (1825-1895) foi o fundador de uma escola que adaptou, convenientemente, a teoria de Darwin sobre a Origem das Espécies à justificativa hobbesiana sobre a constituição do Estado moderno e a constituição da natureza humana:

Num artigo escrito em 1888, ele representou os homens primitivos como se fossem tigres ou leões, destituídos de quaisquer concepções éticas, levando a luta pela sobrevivência a seu mais amargo fim e vivendo uma “contínua luta livre”. Segundo ele, “além das relações limitadas e temporárias da família, a guerra hobbesiana de cada um contra todos era a condição normal da vida.” (KROPOTKIN, 2009, p. 73).

Para Darwin (1974), mais do que o desenvolvimento das faculdades morais, os instintos sociais desenvolveram na humanidade a capacidade de “Ajuda Mútua” (conceito desenvolvido mais acentuadamente na corrente sociológica subjetivista sob o naturalismo darwiniano, onde encontra-se maior expoência em trabalhos de Espinas [1877], Kessler [1880], e Kropotkin [1902]), capazes de conferir um estatuto civilizatório à condição humana que encontrava-se em estado selvagem (sob o jugo da seleção natural). É possível perceber, portanto, que a dualidade selvagem/civilizado, não é delimitada pela formação do Estado moderno, sendo para o naturalista, a civilização um “conjunto de princípios, leis e instituições que derivam dessa seleção de instintos sociais” (TORT, 2010, p. 82). Podemos inferir que tais relações são independentes de contratos hipotéticos. Enquanto que para o contratualismo clássico, o Estado inaugura a sociedade civil e a partir desta, a civilização, para Darwin o Estado é apenas fruto de relações provenientes dos instintos sociais que por si só são aspectos civilizatórios anteriores ao Estado.

Em resumo, contra a expectativa da maioria dos políticos e filósofos que leram “A origem das Espécies” e tentavam encontrar nesta a compreensão dos problemas humanos,

onde compreendiam que as capacidades racionais foram originadas de vantagens adaptativas mais desenvolvidas, decepcionaram-se. Pois o que se constatou foi que o lugar no mundo a qual o homem ocupa, é apenas uma mera extensão homogênea do mundo de todos os outros organismos vivos, não só o indivíduo, mas a moral, nada mais é do que um dado biológico.

A ASSIMILAÇÃO DO DARWINISMO PELAS CIÊNCIAS HUMANAS

Neste último item reservo-me a comentar sobre essa aventura da biologia num campo, a época, estritamente político-filosófico. Em grande medida, isso se deve pelo fascínio da filosofia política na recepção da obra mais conhecida de Darwin, *A Origem das Espécies*. Tal fascínio foi mediado muito mais pela conveniência do uso do método do economista Thomas R. Malthus⁴⁹, que sugeriu que a causa da miséria humana seria um descompasso entre o crescimento das populações e a produção de alimentos e que Darwin utilizou como pano de fundo para demonstrar esse fenômeno no mundo animal e vegetal a partir do que denominou de “seleção natural”. A utilização do princípio malthusiano foi a força motriz que levou a criação de inúmeras correntes de pensamento a utilizar a teoria da seleção natural em análises sobre comunidades humanas. Como podemos perceber, a “invasão” da biologia na filosofia política não foi à força, de fora para dentro, mas sim um movimento articulado dentro das próprias ciências humanas.

A aproximação entre o darwinismo e a política, deve-se, portanto pela aplicação das leis de Malthus à natureza, ou seja, a aplicação de uma teoria econômica e política à natureza. O que levou a obra de Darwin a ter um papel metafísico dentro das discussões sobre a moral e a natureza humana.

É muito marcante que sua obra direcionada sobre a origem dos instintos sociais humanos (“*A descendência do Homem e a Seleção em Relação ao Sexo*” [1871]) foi tão amplamente ignorada por quase um século. Certamente a afirmação de que as comunidades que possuíam membros mais cooperativos se desenvolveriam mais e produziriam mais descendentes não foi bem assimilada em uma sociedade marcadamente influenciada pelas teorias contratualistas e seus herdeiros economistas, como David Ricardo e Adam Smith. Neste sentido é emblemática a observação de Kropotkin (2009, p. 21):

⁴⁹ T. R. M. “*Um ensaio sobre o princípio da população*”, 1803.

Aconteceu com a teoria de Darwin o que sempre acontece com teorias que exercem qualquer influência sobre as relações humanas. Em vez de ampliá-la de acordo com suas próprias intuições, seus seguidores a estreitaram ainda mais. E, embora Herbert Spencer, partindo de linhas de raciocínio independentes, mas intimamente relacionadas com as darwinianas, tentasse ampliar o estudo daquela grande pergunta, “Quem são os mais aptos?”, principalmente no apêndice à terceira edição de *The Data of Ethics*, os inumeráveis seguidores de Darwin reduziram a noção de luta pela sobrevivência a seus limites mais estreitos. Estes acabaram por conceber o mundo animal como um mundo de perpétua luta entre indivíduos semifamintos e sedentos do sangue uns dos outros. Fizeram a literatura moderna ressoar com o grito de guerra de “ai dos vencidos”, como se esta fosse a última palavra da biologia moderna. Elevaram a luta impiedosa por vantagens pessoais à condição de um princípio biológico ao qual também o homem deve se submeter, sob a ameaça de, caso contrário, sucumbir em um mundo baseado no extermínio mútuo. Deixando de lado os economistas, cujo conhecimento da ciência natural se resume a umas poucas palavras de segunda mão, devemos reconhecer que mesmo os mais respeitados defensores do ponto de vista de Darwin se empenharam ao máximo para preservar aquelas falsas ideias [referindo-se à T. R. Huxley] (Grifos do autor).

Não se pode negar que Darwin também tem responsabilidade sobre as interpretações tendenciosas de sua principal obra. Furtou-se a desmentir os mal entendidos e divergências levantadas pelos darwinistas sociais apontadas nesta breve reflexão. Afirmou em 1872 que Herbert Spencer⁵⁰ (1864) seria o continuador de sua teoria da evolução. Afirmou que Ernst Haecke⁵¹ teria em mãos uma nova organização de sistemas orgânicos que substituiria a de Carolus Linnaeus (Carlos Lineu).

Atualmente (A partir da década de 1980), no ocidente, é possível observar a aparição de um “novo Darwin” pelos destaques de releituras de obras como “Ajuda mutua: um fator de evolução” (1903) do supracitado Piotr Kropotkin que influenciou a criação de uma linha de pensamento sociológica subjetiva naturalista, formalmente denominada de sociobiologia (DÓRIA, 2007), tendo seus maiores expoentes Patrick Tort (2010), Ivette Conry (1974), James Allen Rogers (1972) (influenciado por Gabriel Tarde), Humberto Muturana (1995), (1996), (2001a) e (2001b), Muturana e Varela (1996) e (2001), dentre outros.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nas comunidades humanas quando o homem passa a viver em sociedade, um novo fenômeno desenvolve-se quando doentes, crianças e idosos, menos aptos em geral, passam a ser protegidos e não eliminados. A este fenômeno Darwin denomina de “civilização”.

⁵⁰ Autor da expressão “sobrevivência do mais apto”.

Em contraposição à teoria contratualista, principalmente a linha hobbesiana, da origem das sociedades organizadas e das faculdades morais, Darwin lança um novo olhar sobre as formas elementares do convívio primitivo em *Descent of man*. Porém este novo olhar é ofuscado por sua obra anterior de mais destaque, “Sobre a Origem das Espécies”, que embora não aplique suas conclusões sobre a organização social do homem, é assim interpretada pelas ciências humanas ocidentais oitocentistas.

Este tema levanta uma questão de suma importância para a filosofia e a política da atualidade: até que ponto a constituição biológica interfere na construção da ordem moral?

O que podemos considerar, por fim, é que, por mais que as teorias contratualistas clássicas estejam presentes (resgatando a natureza humana em Hobbes) até nos dias atuais sob a forma de justificativas para manutenção de um sistema econômico degradante tanto para a natureza física como para a natureza do homem na perspectiva darwiniana (predisposição inata à sociabilidade), como também em normas de conduta formais (estreitadas pelos direitos naturais em Locke) em sua forma jurídica, não são suficientes para explicar os assentamentos da moral humana.

Por outro lado, o mau uso feito pelas ciências humanas do biologismo darwiniano, o que chamamos de darwinismo social, também desgastou uma possibilidade de cooperação madura entre as áreas para um melhor entendimento desse fenômeno.

O que se espera é que os novos esforços de resgate de uma teoria darwiniana consciente, que vem alçando voos moderados atualmente, tenham melhor sorte que as tentativas anteriores.

REFERÊNCIAS

BRITO, Adriano Naves de. **Ecossistemas de Darwin**. Ed: UNISINOS. 2012.

CONRY, Y. **L'Introduction Du Darwinisme En France Au Xixe Siecle**. Paris. Ed. Vrin. 480 p.. 1974.

DARWIN, C. **A origem das Espécies**. LELLO & IRMÃO – EDITORES. Porto Alegre. 2003.

_____. **A origem do homem e a seleção sexual**. Tradução de Atílio Cancian e Eduardo Nunes Fonseca. São Paulo, Hemus Livraria Editora, 715 p. 1974.

⁵¹ Autor de “Morfologia Geral” (1886), na qual aplicava as conclusões darwinianas sob uma ótica universal dos organismos, na qual inclui o homem.

DÓRIA, C. A. **Um outro Darwin.** In: *Evolução Darwiniana e Ciências Sociais.* IEA/USP. São Paulo. 2007.

ESPINAS, A. **Des sociétés animales.** (1877) Ed: Library Félix Alcan.

HAECKEL, E. **Generelle Morphologie der Organismen: Allgemeine Grundzüge der organischen Formen-Wissenschaft, mechanisch Begründet durch die von Charles Darwin reformirte Descendenz-Theorie.** Ed. Georg Reimer. Berlim, 1866.

HOBBS, Thomas. **Do cidadão.** 3. ed. Tradução de Janine Ribeiro. São Paulo: Martins fontes, 2002. Original inglês. (Clássicos).

_____. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil.** Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores).

KESSLER, K. F. **The zakone,** p. 136 e 127 (Sobre a Lei de Auxílio Mútuo, em *Memoirs of the Society of Naturalists of St. Petersburg*, Vol. XI, 1880)

KROPOTKIN, P. **Ajuda mútua: um fator de evolução.** Tradução: Waldyr Azevedo Jr. — São Sebastião: A Senhora Editora, 2009.

LOCKE, John. **Dois tratados sobre o governo.** São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LÓPEZ, M. **As implicações materialistas da teoria de Darwin.** Revista: Medicina y Humanidades v2, nº08. 2010.

MATURANA, H. R. **Cognição, ciência e vida cotidiana.** Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2001a. 200 p.

_____. **La realidad ¿objetiva o construida?: I fundamentos biológicos de la realidad.** México: Anthoropos, 1995.

_____. **La realidad ¿objetiva o construida? II fundamentos biológicos del conocimiento.** México: Anthoropos, 1996.

_____. **A ontologia da realidade.** Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2001b. 350p.

MATURANA, H. R. & VARELA, F. **El árbol del conocimiento: las bases biológicas del conocimiento humano.** Madrid: Debate, 1996.

_____. **A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana.** São Paulo: Palas Athena, 2001. 283 p.

RIDLEY, M. **Evolução.** Porto Alegre: Editora: Artmed, 2006.

ROGERS, J. A. **"Darwinism and Social Darwinism,"** Ed: Journal Hist. Ideas, Pennsylvania. 1972.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social [1762]**; Ensaio sobre a origem das línguas. 2a. ed.. São Paulo: Abril Cultural (Col. Os Pensadores), 1978.

SPENCER, H. **Principles of Biology**. London: Williams and Norgate, 1864.

TORT, P. **Sobre Darwin: Entrevista com Patrick Tort**. Revista: Crítica Marxista, n.30, p.79-87, 2010.

**VARIAÇÕES SOBRE O MESMO TEMA:
REPRESENTAÇÕES CONCORRENCIAIS SOBRE GARRINCHA NA “HISTÓRIA
DO RÁDIO”**

Diano Albernaz Massarani⁵²

RESUMO: No acervo de conteúdos simbólicos produzidos sobre Garrincha destacam-se histórias que narram passagens de sua vida. Não raramente essas histórias apresentam versões com significativas diferenças, como é o caso da “história do rádio”, que conta com versões que representam Garrincha como malandro e com versões que o representam como ingênuo. Neste trabalho, pretende-se por em evidência o processo de construção de diferentes versões de uma mesma história sobre Garrincha que, a despeito das divergências, são contadas por seus narradores como verdadeiras. Argumenta-se conclusivamente que a ausência de uma versão da “história do rádio” a ser tomada como referência na busca por correções possibilita aos narradores uma maior liberdade criativa e a coexistência de uma pluralidade de versões. Acrescenta-se que as singularidades existentes nas versões relacionam-se com os interesses dos narradores em construir determinadas representações sobre Garrincha e sobre os outros personagens que figuram na história.

Palavras-chave: Garrincha; representações; “história do rádio”.

**VARIATIONS ON THE SAME SUBJECT: COMPETITION REPRESENTATIONS
ABOUT GARRINCHA IN "RADIO HISTORY"**

ABSTRACT: Among the symbolic content produced on Garrincha it is possible to highlight the stories that narrate passages of his life. Quite often these stories present versions that contains significant differences, as in the case of the “radio story”, which some versions show Garrincha as a trickster (“malandro”) and some show him as a naïve (“ingênuo”). This study aims to understand the construction process of different versions of a same story about Garrincha that, despite divergences, are narrated as true. It is argued, conclusively, that the absence of a version of the “radio story” to be accessed as a reference, in the search for corrections, allows the narrator a greater creative freedom and enables the coexistence of diverse versions. In addition, the singularities existing in each version are related to the interests of the narrator in constructing certain types of representations on Garrincha and on the other protagonists of the story.

Keywords: Garrincha; representations; “radio story”.

⁵² Graduado em Engenharia Química pela Universidade Federal Fluminense (UFF);
Graduado em Comunicação Social - Jornalismo pela Universidade Federal Fluminense (UFF);
Mestre em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal Fluminense (UFF); aluno de doutorado em Antropologia do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal Fluminense (UFF). Contato: diano_am@yahoo.com.br

Garrincha, em sua irresponsabilidade amável, poderia, quem sabe?, fornecer-nos a chave de um segredo de que era possuidor e que ele mesmo não decifrava, inocente que era da origem do poder mágico e de seus músculos e pés. Divertido, espontâneo, inconsequente, com uma inocência que não excluía espertezas instintivas de Macunáma – nenhum modelo seria mais adequado do que esse, para seduzir um povo que, olhando em redor, não encontrava os sérios heróis, os santos miraculosos de que necessita no dia-a-dia. A identificação da sociedade com ele fazia-se naturalmente. Garrincha não pedia nada a seus admiradores; não lhes exigia sacrifícios ou esforços mentais para admirá-lo e segui-lo, pois de resto não queria que ninguém o seguisse. Carregava nas costas um peso alegre, dispensando-nos de fazer o mesmo. (ANDRADE, 2002, p. 217-218).

Na crônica *Mané e o sonho*, publicada a 22 de janeiro de 1983, dois dias após o falecimento de Garrincha¹, Carlos Drummond de Andrade não mede sua liberdade poética ao listar características que considera formadoras da personalidade do jogador. No trecho que abre este artigo, Garrincha é retratado como irresponsável, esperto, inocente, espontâneo, divertido e inconsequente, características estas frequentemente acionadas na produção das duas representações dominantes a seu respeito: malandro e ingênuo. À primeira vista, essas representações parecem excludentes, mas, como destaca Vogel, Garrincha surge como “uma figura paradigmática de extraordinária força e importância na galeria dos heróis da nacionalidade brasileira” (VOGEL, 1982, p. 107) justamente por ser construído como um “malandro que fazia rir os torcedores, com suas jogadas e histórias” (VOGEL, 1982, p. 106), mas cuja “ingenuidade podia ser surpreendente, a ponto de colocar em dúvida as suas capacidades intelectuais” (VOGEL, 1982, p. 107).

O acervo material e simbólico que serve de base para a produção de representações sobre Garrincha é extenso. Em um conhecido trabalho acadêmico sobre Garrincha, Leite Lopes e Maresca ressaltam a existência de “uma abundante literatura interpretativa produzida por jornalistas, mas também por escritores-cronistas de futebol, como Nelson Rodrigues, ou poetas e cronistas, como Carlos Drummond de Andrade, Vinícius de Moraes, Paulo Mendes Campos” (LEITE LOPES; MARESCA, 1992, p. 120). É neste sentido, também, que Wisnik, citando o boliviano Antezana, afirma o seguinte: “Garrincha desperta e provoca a interpretação infinita, na forma de ‘digressões em torno de uma lenda’, ou glosas a um conto das mil e uma noites” (WISNIK, 2008, p. 273).

Ainda acerca do acervo de conteúdos simbólicos produzidos sobre Garrincha, é possível notar uma singularidade em relação a outros personagens do campo futebolístico: há uma grande quantidade de narrativas que se propõem a contar histórias sobre sua vida dentro

e fora dos gramados. Como nota Ruy Castro, autor da biografia *Estrela Solitária - Um brasileiro chamado Garrincha* (1996): “Poucos brasileiros tiveram mais histórias contadas a seu respeito que Garrincha” (CASTRO, 1995, p. 96). Condicionado por valores tidos como essenciais ao jornalismo², Castro, ao se deparar com diferentes versões de uma mesma história sobre Garrincha, conclui que apenas uma das versões é verdadeira. Em texto que tem o sugestivo título de *A mentira tem pernas tortas*, publicado na revista *Placar* às vésperas do lançamento da biografia que produzira, Castro descreve assim a missão que se impõe de descobrir “a verdade” sobre Garrincha:

Um dos *thrills* de se escrever uma biografia é a quantidade de lendas que vão sendo derrubadas à passagem do biógrafo. O herói continua herói – talvez até maior que a lenda –, só que diferente. Muito do que já se escreveu sobre o personagem transforma-se em mingau à medida que o biógrafo apenas cumpre sua obrigação de duvidar das histórias tidas como certas e sai em busca da verdade (CASTRO, 1995, p. 96).

Se, por um lado, Castro sente-se obrigado a partir em busca de uma verdade única, o presente trabalho, por outro, concorda com pressupostos antropológicos que veem as contradições existentes entre diferentes versões de uma mesma história como significativas. Assim, a construção do objeto deste artigo segue um rumo diferente do tomado por Castro no tratamento das histórias sobre Garrincha, posto que as diferenças existentes entre as versões de uma mesma história são aqui assumidas como dados não descartáveis, de forma semelhante ao que propõem Leach (1970) em suas análises da mitologia Kachin e Goody (2010) em seu estudo sobre o mito Bagre dos LoDagaa.

Em *Political Systems of Highland Burma* (1970), Leach pesquisa a mitologia Kachin buscando realizar um afastamento teórico-metodológico em relação aos pesquisadores que antes dele se debruçaram sobre os mitos produzidos por povos daquela região. Para Leach, os que até então haviam analisado os mitos dos Kachins partiam de pressupostos funcionalistas que propunham que todos os aspectos de uma cultura deveriam encontrar-se integrados na formação de um todo coerente. Ávidos por fazerem convergir os dados com esse esquema funcionalista, os etnógrafos que se deparavam com diferentes versões de um mesmo mito sentiam-se impelidos a descartar as suas supostas inconsistências e selecionar a versão que lhes parecia ser a mais correta.

O afastamento de Leach em relação a essa perspectiva se dá em dois sentidos. Em primeiro lugar, o autor nega a necessidade de integrar os mitos em um conjunto consistente –

“Now in my view it is unnecessary to postulate this kind of consistency” (LEACH, 1970, p. 265). Em segundo lugar, afirma que quando o antropólogo se depara com versões diferentes de uma mesma história, nenhuma delas pode ser definida como mais verdadeira, já que esta postura levaria ao descarte das variações existentes e, conseqüentemente, à formulação de pressupostos reducionistas sobre a sociedade que tomariam como simples e rígida: “If mythological inconsistencies are eliminated on the grounds that there could after all be only one set of historical facts, inconsistencies in traditional law and custom are also necessarily eliminated and the whole scheme becomes rigid and simple” (LEACH, 1970, p. 268). Concluindo seu raciocínio, Leach sugere:

In the case of Kachin mythology there can be no possibility of eliminating the contradictions and inconsistencies. They are fundamental. Where there are rival versions of the same story, no one version is 'more correct' than any other. On the contrary, I hold that the contradictions are more significant than the uniformities (LEACH, 1970, p. 265).

Por sua vez, ao analisar os mitos LoDagaa em *Myth, Ritual and the Oral* (2010), Jack Goody reconhece as diferenças entre recitações surgem como especialmente significativas para a produção de dados. Valendo-se do emprego de um gravador portátil, o antropólogo vislumbrou a possibilidade de documentar as recitações enquanto estas ocorriam. Antes, servido apenas de papel e caneta diante de longas recitações, Goody se via na necessidade de recorrer a intermediários que pudessem, após o fim da cerimônia, auxiliá-lo na transcrição do mito recitado. Com o gravador em mãos, porém, tornava-se possível documentar a recitação ainda no contexto de realização da cerimônia, o que, conseqüentemente, lhe permitia desenvolver uma análise posterior do papel da audiência na performance. Outro ponto destacado por Goody é o de que a gravação de diversas versões de uma mesma história possibilita a posterior comparação das semelhanças e das diferenças entre elas. Limitando-se ao estudo do mito Bagre, Goody afirma da seguinte maneira as vantagens trazidas pelo emprego do gravador portátil:

But from my point of view what was most important was that, as distinct from working with pencil and paper in a field situation, one could now record with relative ease a plurality of versions of a single recitation. That was important because, in the case of the Bagre, these showed considerable variation, whereas if I believed the actors themselves, every version was the same (GOODY, 2010, p. 58).

Segundo Goody, antes do acesso a diversas versões de uma mesma recitação, ele teria sido convencido por seus interlocutores de que a versão do mito Bagre que conhecia era invariável: “When I first recorded the Bagre I was convinced (because the LoDagaa told me) that the recitations were ‘one’ (boyen), the same. So they were for LoDagaa” (GOODY, 2010, p. 03). Porém, a partir do momento em que o gravador lhe possibilitou o acesso a uma pluralidade de versões, ele constatou que estas poderiam ser recitadas por uma mesma pessoa em diferentes situações ou por pessoas diferentes em uma mesma situação, o que levou a novas conclusões em seus estudos. Daí a problematização de análises que tomam uma determinada versão de um mito como a única possível – como um ponto de referência – associando-a com a estrutura social, o que acaba por sugerir a existência de relações fixas entre o mito e a sociedade. De acordo com Goody:

The introduction of the audio recorder in work in the social sciences reveals a flexible relation between myth and society. This looseness must be acknowledged in contrast to the supposition of many earlier anthropologists. The recitation of a myth is not simply an exercise in exact reproduction, as if one was copying a passage of Milton’s Paradise Lost. On the contrary, it involves the incremental creation of a large number of variants, which results not simply in changes in the surface structure but also in the deep structure of myth (GOODY, 2010, p. 63).

Concordando com Goody que as variações existentes entre versões de um mesmo mito não podem ser descartadas *a priori* – “my argument is that one can never know where these variations might lead until one records and examines” (GOODY, 2010, p. 03) – e seguindo a proposta de Leach de que nenhuma versão de uma história deve ser tomada como mais correta que outra, pretende-se neste artigo por em evidência o processo de construção de diferentes versões de uma mesma história sobre Garrincha, versões estas que, a despeito das divergências, são contadas por seus narradores como verdadeiras.

Diante da vasta produção de conteúdos simbólicos sobre Garrincha, e indo ao encontro da afirmação de Freitas de que “adentrar os meandros todos que levam à construção de uma imagem como a de Garrincha na memória coletiva do brasileiro é sem dúvida algo irrealizável” (FREITAS, 2014, p. 87), acredita-se ser pertinente definir um locus de pesquisa que seja o mais delimitado possível. Neste sentido, o presente trabalho concentrará sua análise em algumas versões de uma única história sobre Garrincha, que será chamada daqui em diante de a “história do rádio”.

A estrutura da “história do rádio” pode ser assim descrita: um jogador de futebol representado como ingênuo e limitado intelectualmente excursiona com sua equipe a um país

européu. Esse jogador adquire um rádio e, mais tarde, ao testá-lo, verifica que todas as estações disponíveis falam apenas uma língua que ele não entende, no caso, a língua local das transmissões radiofônicas passíveis de serem sintonizadas pelo aparelho. Percebendo uma possibilidade de levar vantagem na situação, um segundo personagem, representado como malandro, convence o jogador de que o rádio seguiria transmitindo apenas naquela língua, mesmo no Brasil. Decepcionado por não conseguir ouvir nenhuma música ou programação em português, o jogador representado como ingênuo conclui que o aparelho não lhe será útil, no que aquele representado como malandro se oferece para comprar o equipamento por um valor menor do que o pago inicialmente pelo produto.

Por um lado, a escolha de investir em versões da “história do rádio” como lócus de pesquisa se justifica por sua notável difusão, que de tão ampla permite a Castro a afirmação hiperbólica de que “não há brasileiro que não conheça a história” (CASTRO, 1995, p. 96). Por outro, pensar as versões da “história do rádio” coloca-se como frutífero para os objetivos deste trabalho devido à gama de variações existentes, que modificam o país onde teria ocorrido o caso, o personagem que figurou na história junto com Garrincha, as características do rádio e até mesmo o papel ocupado por Garrincha na trama. Essa última variação traz consigo um outro atrativo, posto que analisar versões da “história do rádio” nas quais Garrincha aparece representado ora como malandro, ora como ingênuo, permite a apresentação de alguns argumentos acerca da construção das duas representações dominantes sobre o jogador.

Realizando a ressalva de que existem versões da “história do rádio” que não são protagonizadas por Garrincha³, os próximos parágrafos dedicar-se-ão a apresentar algumas dentre as muitas versões já narradas. A versão contada por Mário Trigo, dentista da seleção brasileira na Copa do Mundo de 1958, no livro *Eterno Futebol* (2002), é uma das que representam Garrincha como ingênuo, assim como as narradas por Mário Américo, massagista da seleção brasileira entre as décadas de 1940 e 1970, no livro *Memórias de Mário Américo: O Massagista dos Reis* (1986), e por Pepe⁴ e Pelé⁵, jogadores que integraram a seleção brasileira junto com Garrincha em 1958.

Na versão de Mário Trigo, o caso teria ocorrido na Suécia, quando a seleção brasileira participava da Copa do Mundo de 1958. Em um dia de folga da delegação, Garrincha perguntou ao próprio Trigo se este poderia acompanhá-lo até uma loja para orientá-lo na compra de alguns discos. Chegando à loja, porém, o que interessou a Garrincha foi um

pequeno rádio transistorizado, o qual acabou por comprar. Um tempo depois, na sala de massagens do hotel, Garrincha ouvia o rádio enquanto era atendido pelo massagista Mário Américo. Espertamente, este alerta a Garrincha que o rádio só falava sueco e que o mesmo ocorreria no Brasil, convencendo o jogador a vender-lhe o aparelho, que havia sido comprado pelo preço de 180 coroas, por 90 coroas. Ao saber da venda pelo próprio Garrincha, Mário Trigo teria comprado um novo e igual rádio, que entregou ao jogador com os dizeres: “Mané, este fala todas as línguas” (TRIGO, 2002, p. 156). Ao ser indagado por Garrincha o motivo de não ter sido aconselhado a comprar este aparelho na primeira oportunidade, Trigo termina o relato constatando que “não adiantava explicar mais nada” (TRIGO, 2002, p. 156).

As versões contadas por Pepe e Mário Américo, ambos companheiros de Garrincha na delegação brasileira no Mundial de 1958, assemelham-se com a versão de Mário Trigo em dois pontos: nestas versões a história teria acontecido na Suécia e o próprio Mário Américo foi quem comprou o rádio de Garrincha. Contudo, entre si, essas três versões também são repletas de diferenças, como em relação aos valores que Garrincha pagou pelo aparelho e que Mário Américo teria lhe pagado posteriormente. Como visto, Trigo relata que Garrincha teria comprado o rádio por 180 coroas e vendido a Mário Américo pela metade do preço. Para Pepe, porém, Garrincha adquiriu o aparelho por 40 dólares e o vendeu a Mário Américo por 10 dólares, enquanto o próprio Mário Américo conta que pagou 40 dólares pelo rádio que Garrincha comprara por mais de 100 dólares.

As diferenças entre essas versões não param por aí. Se Trigo relata que Garrincha comprou “um rádio pequeno, muito interessante” (TRIGO, 2002, p. 155), Pepe, por outro lado, conta que Garrincha adquirira um rádio “enorme”. O momento da negociação entre Garrincha e Mário Américo também coloca-se como um ponto de divergência. Tomando a realização da Copa do Mundo como ponto de referência temporal, o próprio Mário Américo diz que comprou o rádio de Garrincha “logo no começo da concentração” (MATTERUCCI, 1986, p. 118), enquanto Pepe afirma que o ocorrido se deu “um pouco antes de vir embora, no dia anterior, já campeões da Copa”.

Mais variações surgem com a inclusão da versão narrada por Pelé. Como as três versões anteriores, a de Pelé também relata que o ocorrido se deu na Suécia, porém diverge das mesmas ao afirmar que Garrincha não comprou o rádio na loja. De acordo com Pelé, Garrincha teria se irritado ainda na loja por não entender a língua veiculada nas transmissões radiofônicas, razão pela qual se negou a comprar o aparelho enquanto reclamava em voz alta: “Não vou levar essa porcaria não. Não entendo nada que ele fala”. Tem-se, ainda, que a

versão de Pelé concorda com a de Pepe quanto ao tamanho (grande) do aparelho, mas há discordância em relação às marcas. Para Pelé, os rádios eram das marcas Grünfeld e Phillips, enquanto para Pepe, da marca Telefunken.

Como salientado, da mesma forma que há versões da “história do rádio” que caracterizam Garrincha como ingênuo, há também versões que o representam como malandro, como as contadas pelos jornalistas Sandro Moreyra, em *Histórias de Futebol* (1998), e Ruy Castro, em *Estrela Solitária: Um brasileiro chamado Garrincha* (1996), e pelo jogador Nilton Santos, que atuou com Garrincha durante mais de uma década, em *Minha bola, Minha vida* (1998). Um ponto semelhante entre as três versões, além, claro, de representarem Garrincha como malandro, é que todas relatam que Garrincha estava em excursão com o Botafogo, e não com a seleção brasileira. Entretanto, enquanto Moreyra conta que o clube excursionava a Frankfurt (Alemanha), Nilton Santos e Castro afirmam que o ocorrido se deu na cidade de Copenhague (Dinamarca). Mais divergências entre as versões surgem na comparação de quem é representado como ingênuo e no destino final do rádio.

Na versão de Moreyra, o rádio teria sido adquirido pelo goleiro Manga no aeroporto de Madri pelo valor de 180 dólares. Quando chegou ao hotel, em Frankfurt, Manga tentava de todas as maneiras sintonizar estações de rádio brasileiras, ao que Garrincha teria dito, “malandramente” (MOREYRA, 1998, p. 57), que isso só seria possível se o rádio tivesse um botão em sua lateral. Como o rádio não o tinha, Garrincha se propôs a pagar 20 dólares pelo aparelho, proposta que foi aceita por Manga, que, feliz, saiu a contar para os companheiros: “Finalmente enganei aquele torto. Vendi para ele um rádio com defeito, que só fala língua de gringo” (MOREYRA, 1998, p. 57).

No relato de Castro, o representado como ingênuo é Hélio, jogador do botafoguense de uma “tocante ingenuidade” (CASTRO, 1996, p. 91). Hélio, ao ligar o rádio recém-comprado, sintonizou apenas estações dinamarquesas, ao que Garrincha teria dito: “Se você não trocar as válvulas quando chegar ao Brasil, ninguém vai entender o que o locutor está falando. E lá não tem para vender dessas válvulas”. (CASTRO, 1996, p. 91). A partir deste ponto, Castro deixa o final da história em aberto, afirmando não saber se Hélio devolveu o rádio para a loja ou comprou novas válvulas, mas afirma que Garrincha não se beneficiou do que teria sido apenas uma “brincadeira típica” (CASTRO, 1996, p. 91). Ainda sobre o destino do rádio, a versão de Nilton Santos, que também representa Hélio como ingênuo, difere da de Castro, ao narrar que, após o diálogo com Garrincha, Hélio “tratou de vender o rádio mais barato e o mais rápido o possível” (SANTOS, 1998, p. 111).

Após ter apresentado as versões da “história do rádio” que formam o lócus deste trabalho, deve-se destacar que todas são relatadas, umas mais explicitamente do que outras, como verdadeiras. As versões contadas por Pelé, Pepe, Nilton Santos, Mário Trigo e Mário Américo fundamentam seu caráter de “verdade” no argumento testemunhal do “estar lá”, sendo todas elas narradas na primeira pessoa do plural. Segundo Trigo, após um pedido de Garrincha, eles teriam ido juntos comprar o rádio: “Eu o levei na mais moderna casa de discos de Gotemburgo” (TRIGO, 2002, p. 156). Mário Américo, por sua vez, conta uma versão na qual ele mesmo teria comprado o rádio de Garrincha. Já Nilton Santos começa assim seu relato: “Noutra época, o Botafogo estava excursionando e acabamos por chegar a Copenhague” (SANTOS, 1998, p. 111). Pelé e Pepe não apenas narram suas versões na primeira pessoa do plural, mas reforçam a veracidade da história com intervenções pontuais. Pepe, na palestra em que narra sua versão, afirma: “É verdade isso”. Por fim, Pelé, enquanto expõe sua versão em entrevista, constantemente interrompe sua narrativa com afirmações como: “Não é piada”, “Me lembro até hoje”, “Isso não foi mentira, eu estava junto”.

Castro, antes de iniciar o seu relato, chama a atenção para a existência de desencontros em diversas versões da “história do rádio” e, após afirmar que “o fato, porém, é outro” (CASTRO, 1996, p. 91), desconsidera a validade das versões que não convergem com a que ele próprio narra. Tamanho é o convencimento quanto à veracidade de sua versão que o jornalista sequer entende como uma “brincadeira típica de Garrincha foi distorcida de forma a colocá-lo como o otário da história” (CASTRO, 1996, p. 91), negando, assim, as versões que representam Garrincha como ingênuo. Diferente dos narradores que foram companheiros de Garrincha e que contam suas versões na primeira pessoa do plural, Castro não constrói a verossimilhança de sua versão com base em argumentos do tipo “eu estive lá”. Ao invés disso, sustenta sua versão como verdadeira valendo-se das 500 entrevistas que realizou ao longo da produção da biografia de Garrincha.

Dentre os narradores da “história do rádio” aqui selecionados, Sandro Moreyra é o único que não afirma explicitamente sua versão como verdadeira. Embora trate-se de um jornalista que trabalhou com futebol por mais de 30 anos, realizou diversas viagens para cobrir o Botafogo e a seleção brasileira e, não menos importante, de Garrincha “era grande amigo”⁶ (CASTRO, 1995, p. 96), Moreyra nem confirma se esteve presente na excursão que deu origem a sua versão da “história do rádio”, nem, no caso de uma suposta ausência, diz quem teria lhe relatado o ocorrido.

Um dos argumentos que o exposto até aqui permite sustentar é o de que nenhuma das versões da “história do rádio” alcançou o status de “versão referência”, no sentido de se colocar como aquela a ser consultada para se retirar dúvidas ou obter informações sobre o que teria ocorrido “de verdade”. Nem mesmo a versão de Castro, baseada em pressupostos pretensamente objetivos, tornou-se referência, visto que a maioria das outras versões da “história do rádio” apresentadas foi narrada após a publicação da versão do jornalista e, mesmo assim, apresentam divergências entre si.

Sugerindo que a ausência de uma “versão referência” encontra-se no cerne da variedade de versões da “história do rádio”, acredita-se que um ponto de partida rumo ao entendimento da construção destas diferentes versões pode ser encontrado nas ideias elaboradas por Goody sobre a literatura oral, que seria assim definida pelo próprio: “Oral ‘literature’ was the standard form (or genre) found in societies without writing. The term is also used to describe the quite different tradition in written civilizations where certain genres are transmitted by word of mouth or are confined to the unlettered (the ‘folk’)” (GOODY, 2010, p. 41). Particularmente, o encontro aqui desejado é com as ideias de Goody acerca das modificações na transmissão cultural oral então proporcionadas pelo advento da escrita.

Pensando sociedades não-letradas, Goody, em parceria com Watt, sugere que os elementos culturais mais significativos encontram-se estocados na memória dos indivíduos, sendo transmitidos através de contatos face a face por intermédio de símbolos verbais: “As we have remarked, the whole content of the social tradition, apart from the material inheritances, is held in memory” (GOODY; WATT, 1963, p. 307). Tem-se, assim, que em sociedades sem escrita o conteúdo transmitido em recitações ancora-se na memória individual, que, imperfeita, produz esquecimentos, abrindo espaços que são preenchidos pela criatividade do recitador da história: “there is forgetting as well as creation; indeed, in oral cultures they are two sides of the same coin. Forgetting requires invention, creation; creation probably requires some forgetting” (GOODY, 2010, p. 66).

Essa relação entre esquecimento e criação possibilitada pela imperfeição da memória encontra-se na base dos argumentos de Goody para a existência, nas sociedades orais, de diversas versões de uma mesma história, que podem apresentar entre si variações significativas: “People invent and fill in where they do not have perfect recall. One result is a plurality of versions spread over time (and space) [...]” (GOODY, 2010, p. 53). O autor, contudo, não limita seus estudos às transmissões culturais em sociedades sem escrita. Pelo

contrário, um de seus maiores interesses consiste em compreender como a transmissão cultural oral foi influenciada pela escrita.

Com a ressalva de que Goody não pensa a escrita como substituta da oralidade, mas sim como uma adição cujo advento traz profundas influências sobre os discursos orais, um dos focos de análise do autor reside nas mudanças proporcionadas na memorização de histórias com a adição da escrita. Segundo Goody, a escrita, pela capacidade de fixar o texto, possibilita o desenvolvimento de técnicas mnemônicas que seriam impensáveis em sociedades puramente orais. Uma dessas técnicas, por exemplo, seria a de decorar, através de leituras e releituras de uma versão fixa, o texto a ser recitado: “The practice of learning things ‘by heart’ seems to be a feature of written cultures, where sentences can be read over and over again, without variations [...]” (GOODY, 2010, p. 153). Outra técnica dependente da escrita acionada na busca por reduzir os espaços deixados pela memória seria a de rimar: “[...] one of the main mnemonic techniques, the system of rhyme, seems largely to depend on writing, or the visual interiorization of the word” (GOODY, 2010, p. 65).

Dentre as ideias elaboradas por Goody sobre as mudanças nos discursos orais oriundas da adição da escrita aquelas que mais interessam a este trabalho são as que pensam a produção de uma versão fixa que adquire o status de referência na busca por correções e confirmações da história a ser recitada: “Only with writing and with oral recitations in literate societies [...] is it possible to refer the oral transmission to an original, partly because writing introduces a new dimension to verbal memory and partly because reference can then always be made back to the ‘correct’ version” (GOODY, 2010, p. 46). Destarte, se nas recitações de histórias em sociedades desprovidas das técnicas mnemônicas que acompanham a adição da escrita o processo de criação é o responsável por ocupar os espaços deixados pelas falhas na memória – In purely oral cultures, re-creation usually takes the place of a concern with exact recall (GOODY, 2010, p. 46) –, por outro lado, a criação de uma “versão referência” fixada pela escrita tende a limitar a criação do recitador e, conseqüentemente, a variação de versões de uma mesma história. Neste sentido, sobre os épicos recitados em sociedades letradas, Goody afirma: “Hence, as we have seen, one would expect much less variation there than in the case of a purely oral culture where there were no such mnemonics, no such constraints, no fixed text lying in the background” (GOODY, 2010, p. 77).

Conforme mencionado, os argumentos desenvolvidos por Goody acerca da literatura oral servirão aqui como um ponto de partida para se compreender a variedade de versões existentes da “história do rádio”. Contudo, antes de levar mais a fundo essa sugestão, parece

pertinente realizar uma ressalva. Preocupado em analisar as consequências do letramento, Goody concentra sua análise em dois polos: de um lado, as versões de histórias recitadas em sociedades puramente orais, e, de outro, as versões contadas em sociedades letradas por recitadores que podem recorrer a um registro fixo tido como correto. Dito de outra forma, devido aos seus objetivos específicos, Goody não elabora argumentos sobre os casos em que uma determinada história apresenta mais de uma versão escrita sem que nenhuma delas adquira o status de referência de correção. Contudo, isso não constitui um empecilho ao estabelecimento de diálogos com as ideias de Goody, objetivando-se pensar casos, não raro ocorridos em sociedades letradas, nos quais a ausência de uma versão com o status de referência leva à coexistência de versões que, mesmo congeladas pela escrita, apresentam variações significativas. Como proposto, esse seria justamente o caso da “história do rádio”.

Olhando a “história do rádio” a partir de uma perspectiva que dialoga com as ideias de Goody, uma primeira observação que se pode fazer é a de que, na ausência de uma “versão referência” da “história do rádio”, seus narradores possuem maior liberdade para ocupar os espaços deixados pelo esquecimento com sua criatividade. Entretanto, como aponta Goody, a análise de versões incongruentes não deve limitar-se ao recitador, devendo estender-se também ao contexto de transmissão e à audiência: “With any literature, it is important to consider not only the speaker but the audience and the situational context” (GOODY, 2010, p. 47). Com o intuito de ilustrar essa necessidade, o autor recorre ao épico Fulani de Silâmaka and Poullôri, recitado por menestréis africanos influenciados pela tradição islâmica escrita.

Sobre esse épico, Goody ressalta que apesar de fixo em certas características, o texto varia consideravelmente, seja com relação a que episódio receberia maior destaque ou qual herói seria mais exaltado. Essas variações decorrem em parte da ação dos menestréis, como é possível interpretar da afirmação de Goody realizada em diálogo com Seydou: “Seydou describes how the legend crossed frontiers, was spread by the mouths of griots who, ‘each in his own fashion and according to his own practice, have enriched, transformed, rebuilt from diverse elements borrowed from other recitals’” (GOODY, 2010, p. 126). Entretanto, segue o autor, assim como são resultado da criatividade do recitador, as variações nas versões do épico também relacionam-se diretamente com a audiência que acompanha a recitação e com a situação de transmissão. Nos termos de Goody:

Each time the griots are playing to a specific but varying audience. They live by the responses of that audience; they travel, play the lute, and change their story to fit the community in which they are working. In other words, while the Fulani epic, like the

epic in general, seems to occur in a society influenced by writing, the form it takes varies considerably depending upon the bard, the time, the situation (GOODY, 2010, p. 126).

Se a perspectiva que se pretende adotar para entender a variedade de versões da “história do rádio” é a de analisar a criação do narrador como parte de um processo contextual, crê-se que as ideias elaboradas por Leach acerca da mitologia Kachin têm muito a contribuir. Com o objetivo de pensar a organização social Kachin pelo ângulo das narrativas mitológicas, Leach questiona como a mitologia relaciona-se com as mudanças na estrutura social: “How can mythology be held to justify change, in the social structure?” (LEACH, 1970, p. 264). Vendo mito e ritual como formas semelhantes de discurso – “[...] myth and ritual are essentially one and the same. Both are modes of making statements about structural relationships” (LEACH, 1970, p. 264) –, o autor propõe que a relação entre as narrativas mitológicas e a estrutura social é de tal ordem que as instabilidades estruturais acabam por ser também representadas no sistema ritual. Segundo Leach: “[...] the social structure is 'represented' in ritual. But if the social structures with which we are here dealing are unstable, this instability must also be 'represented' in the ritual system” (LEACH, 1970, p. 264).

O raciocínio de Leach sobre a fluidez das narrativas mitológicas segue com a argumentação de que a recitação de um mito tem como um dos propósitos a validação do status social de quem conta a história ou do contratante de quem a recita, haja vista que entre os Kachins a narração de histórias tradicionais é também uma ocupação profissional. Tem-se, então, que entre os Kachins os interesses do recitador surgem como uma das variáveis que leva à existência de diferentes versões de uma mesma história: “One might then infer almost from first principles that every traditional tale will occur in several different versions, each tending to uphold the claims of a different vested interest” (LEACH, 1970, p. 266). É neste sentido de afirmar a variedade de versões de uma mesma história como resultado dos interesses de quem a conta que Leach destaca a inexistência de uma “versão autêntica” dos mitos contados pelos Kachins com a qual todos concordariam. Para o autor:

There is no 'authentic version' of Kachin tradition to which all Kachins would agree, there are merely a number of stories which concern more or less the same set of mythological characters and which make use of the same kinds of structural symbolism [...], but which differ from one another in crucial details according to who is telling the tale (LEACH, 1970, p.2 66).

Ilustrando a afirmação supracitada, Leach apresenta as diferenças existentes nas versões do mito Kachin sobre a origem de Nsu nat, o espírito do ciúme, a partir do relato de dois etnógrafos, Gilhodes e Hanson, que publicaram versões sobre esse mito que podem ser interpretadas como invertidas. Na versão de Gilhodes, o mais velho dentre os irmãos tem ciúme do mais novo, que é favorecido pelo espírito Nsu nat. No fim, o irmão mais velho morre afogado em um caixão que ele preparou para o irmão mais novo, que sobrevive e se torna um chefe rico. Na versão de Hanson, o inverso ocorre, de modo que é o irmão mais novo quem morre afogado no caixão que preparara. Afirmando que nenhuma das duas versões deve ser tomada como mais correta do que a outra – “Neither of these versions can be said to be more correct than the other” (LEACH, 1970, p. 266) – Leach argumenta que as variações ocorrem porque em contextos de conflito entre irmãos, tanto o mais velho quanto o mais novo pode realizar oferendas a Nsu nat, o espírito do ciúme. Se o irmão mais novo fizer a oferenda, a versão de Gilhodes será acionada. Caso contrário, isto é, se quem faz a oferenda é o irmão mais velho, a versão narrada é a de Hanson. Assim, conclui Leach: “The bard-priest (dumsa) will adapt his stories to suit the audience which hires him” (LEACH, 1970, p. 266).

Antes de prosseguir, acredita-se ser necessário ressaltar que, apesar de possíveis aproximações entre suas obras, Goody e Leach possuem objetivos notadamente diferentes. Grosso modo, o primeiro deseja verificar a influência da escrita na transmissão cultural oral, enquanto o segundo quer compreender de que forma as narrativas mitológicas justificam as mudanças sociais. Assim, embora afirmem que diante da coexistência de diferentes versões de uma mesma história nenhuma deve ser tomada como mais verdadeira do que outra, Goody e Leach sustentam estas afirmações em argumentos diferentes. Para Goody, a diversidade de versões de um mesmo mito é possível devido a propriedades intrínsecas à transmissão cultural oral, no sentido de que o conteúdo transmitido baseia-se na memória individual, que, ao falhar, abre espaços que são preenchidos pela criatividade do recitador: “There is forgetting, and there is creation, if only to fill the gaps” (GOODY, 2010, p. 66). Já nos argumentos de Leach, a diversidade de versões de um mesmo mito ocorre pois as enunciações se dão em um contexto de disputa de poder, de modo que cada versão tende a ser contada de modo a sustentar certos interesses particulares: “Since any social system, however stable and balanced it may be, contains opposing factions, there are bound to be different myths to validate the particular rights of different groups of people” (LEACH, 1970, p. 277).

Tendo realizado essas ressalvas acerca das diferenças entre os objetivos de Goody e Leach em seus estudos, foca-se novamente nas aproximações destacando que ambos propõem

que um caminho para se pensar a existência de diversas versões de uma mesma história passa pela adoção de uma perspectiva contextual-relacional. Neste sentido, o passo final deste trabalho consiste em analisar a construção de diferentes versões da “história do rádio” a partir de uma óptica que tome cada versão como um produto da relação entre os interesses dos narradores e o contexto.

De forma um pouco mais delimitada, crê-se que uma das formas mais profícuas de se analisar uma versão da “história do rádio” consiste em pensar sua relação com as outras narrativas que fazem parte do mesmo conjunto em que ela se inclui, seja este conjunto um livro, uma entrevista ou uma palestra. Essa perspectiva contextual, que toma cada versão da “história do rádio” como parte integrante de um conjunto, possibilita o acesso a um maior número de representações sobre Garrincha produzidas pelo mesmo narrador, permitindo, assim, a realização de interpretações acerca de seus interesses em representar Garrincha como ingênuo ou malandro. Nessa linha, os próximos parágrafos dedicam-se a analisar contextualmente duas versões da “história do rádio”. Na primeira, narrada por Mário Américo, Garrincha é representado como ingênuo, enquanto o próprio Mário Américo figura como malandro. Na segunda, narrada por Moreyra, Garrincha é representado como malandro e Manga, como ingênuo. A escolha dessas duas versões se justifica por elas se situarem em obras que contém outras narrativas não apenas sobre Garrincha, mas também sobre os outros protagonistas em questão, ou seja, Mário Américo e Manga, respectivamente.

A versão narrada por Mário Américo da “história do rádio” encontra-se na seção intitulada “Os Homens” do livro *Memórias de Mário Américo: O Massagista dos Reis* (1986). Nessa seção, Mário Américo narra histórias sobre os jogadores com os quais conviveu durante as mais de três décadas em que foi massagista da seleção brasileira. Na parte dedicada a Garrincha, é possível encontrar com frequência representações sobre este jogador como ingênuo, como a seguinte declaração, que abre a seção: “Seu Mané... Manuel Garrincha... o nome mais apropriado seria Cândido ou Angélico, pois nunca existiu criatura mais inocente, de intenções mais puras. Um eterno menino de 12 anos” (MATTEUCCI, 1986, p. 114). Novas representações de Garrincha como ingênuo surgem quando Mário Américo narra as histórias envolvendo o jogador com a cantora Elza Soares, com quem foi casado. Nesses relatos, Garrincha surge como “inocente, um sujeito boníssimo, pacato e vítima da própria glória” (MATTEUCCI, 1986, p. 117).

Ampliando o escopo de observação, é possível analisar a “história do rádio” considerando-se mais detalhadamente o papel de malandro ocupado por Mário Américo do

que o papel de ingênuo imputado a Garrincha. Muito provavelmente a história mais conhecida protagonizada por Mário Américo é a que conta como o massagista conseguiu invadir o campo após o término da final da Copa do Mundo de 1958, na qual a seleção brasileira foi campeã, e, enganando o juiz da partida e os policiais, levar a bola do jogo para o vestiário, escondê-la e trazê-la para o Brasil. Não por coincidência essa é a história que abre o livro de memórias de Mário Américo. E não por coincidência, também o massagista produz nessa narrativa uma autorrepresentação de si como malandro, assim como faz em sua versão da “história do rádio”, vide o seguinte comentário sobre o feito de ter conseguido ficar com a bola: “Acredito que havia mais de vinte pessoas de olho naquela bola, mas felizmente nem todos eram latinos como eu. [...] Eu sei que todo crioulo é descendente de africanos, mas crioulo brasileiro é latino na malícia” (MATTEUCCI, 1986, p. 11).

A versão da “história do rádio” de Sandro Moreyra, por sua vez, encontra-se no livro *Histórias de Futebol* (1998), na parte intitulada “Manga, Garrincha e outros amigos”, cujo título por si só revela que a seção contém outras narrativas tanto sobre Garrincha quanto sobre Manga. Pensando a versão da “história do rádio” narrada por Moreyra em comparação com outras narrativas sobre Garrincha presentes na obra em questão, é possível interpretar a existência de uma convergência de representações nas quais Garrincha é frequentemente caracterizado como malandro. Por exemplo, além de narrar histórias em que Garrincha escapa da concentração para ir a festas durante as excursões do Botafogo, Moreyra conta que Garrincha gostava de uma brincadeira na qual enganava um companheiro de equipe, “de preferência Manga” (MOREYRA, 1998, p. 58), comunicando-lhe que alguém chamado Leão havia telefonado, pedindo que retornasse a ligação para um determinado número. Garrincha, então, entregava ao companheiro um número de telefone que este vinha a saber, posteriormente, ser o do Jardim Zoológico.

Caso sejam incluídas no conjunto de narrativas as histórias contadas por Moreyra sobre Manga, novamente se encontra uma convergência de representações. Neste caso, assim como na versão do jornalista da “história do rádio”, Manga é também representado como ingênuo e intelectualmente limitado em outras narrativas presentes no livro, como pode-se interpretar pelas seguintes sínteses das histórias relatadas por Moreyra. Manga, confundindo o título “As Pirâmides do Egito” com “As Piranhas do Egito” (MOREYRA, 1998, p. 57) teria ido ao cinema para assistir um filme bíblico pensando se tratar de um filme pornográfico. Manga teria respondido a um gago que lhe perguntara onde se localizava a escola de gagos dizendo: “Meu amigo, você não precisa de escola, já gagueja muito bem” (MOREYRA, 1998,

p.63). Por fim, desejando afirmar que, caso fosse suspenso de um jogo, o advogado do Botafogo entraria na Justiça com um pedido de *habeas corpus*, Manga teria dito o seguinte: “Não há perigo. O homem disse que se me suspenderem ele entra com um pedido de *Corpus Christi* para mim” (MOREYRA, 1998, p. 74).

Como se vê, da mesma forma que a análise contextual das histórias narradas por Mário Américo permite associar a sua versão da “história do rádio” aos seus interesses em se autorrepresentar como malandro (e, conseqüentemente, representar Garrincha como ingênuo), a versão da “história do rádio” relatada por Sandro Moreyra está claramente relacionada com seus interesses em representar, simultaneamente, Garrincha como malandro e Manga como ingênuo.

O acervo de conteúdos simbólicos produzidos sobre Garrincha talvez seja o mais amplo em se tratando de um futebolista brasileiro. Dentre os materiais presentes nesse acervo, destacam-se histórias narradas com o intuito de contar passagens da vida do jogador, dentro ou fora dos gramados. Não raro, essas histórias apresentam versões que contam com diferenças não apenas periféricas, mas que dizem respeito à própria forma de representar Garrincha, como é o caso da “história do rádio”, na qual Garrincha tanto pode ser representado como malandro quanto como ingênuo. Através de uma breve análise de algumas versões da “história do rádio”, o presente artigo buscou por em evidência propriedades do processo de construção narrativo que ensejam variações em torno de uma mesma história, mostrando que, a despeito de possíveis divergências entre si, todas possam ser igualmente narradas como verdadeiras.

Neste sentido, o argumento conclusivo a ser apresentado diz respeito ao fato de que, se a escrita (assim como a gravação de imagens) é capaz de fixar o texto, nem todo texto torna-se obrigatoriamente uma “versão referência” a ser consultada na busca por correções ou confirmações. Prova disso é que das sete versões da “história do rádio” apresentadas, cinco encontram-se registradas pela escrita e duas por gravação de imagens. No entanto, nenhuma delas, nem as que se baseiam em argumentos do tipo “eu estava lá”, nem as que se ancoram em pressupostos objetivistas de busca pelo fato jornalístico, alcançou o status de “versão referência”.

Na ausência de uma “versão referência” da “história do rádio”, seus narradores acabam por ter maior liberdade criativa na construção de suas versões. Por sua vez, tal

processo criativo não se limita à capacidade inventiva do narrador, sendo produto também do contexto no qual a narrativa se situa. É precisamente por essa razão que cada versão da “história do rádio” deve ser lida em relação com as outras histórias que se lhe acompanham. Só assim torna-se possível entender como um mesmo personagem (como, no caso, o Garrincha) pode ser representado tanto como malandro, quanto como ingênuo, sem que isso necessariamente implique uma contradição ou signifique a superioridade de uma versão sobre a(s) outra(s).

NOTAS

- 1) Manoel Francisco dos Santos era o nome do futebolista que se tornou popularmente conhecido como Garrincha.
- 2) Assim como fazem Soares e Bartholo, vale recordar que “Ruy Castro é jornalista e a idéia de verdade e objetividade da notícia é um valor nesse campo profissional” (SOARES; BARTHOLO, 2009, p.178).
- 3) Aliás, as versões da “história do rádio” não se limitam necessariamente sequer a narradores e protagonistas brasileiros. No programa Raza Deportiva, da estação de rádio norte-americana ESPN Deportes, que foi ao ar no dia 12 de junho de 2015, o jornalista uruguaio Leo Vega relatou uma versão envolvendo os jogadores José “Jamaicón” Villegas, representado como ingênuo, e Guillermo “El Tigre” Sepúlveda, representado como malandro. Programa disponível em: <http://espndeportes.espn.go.com/espndeportesradio/play?id=2396910>. Acessado em 13/06/2015.
- 4) O vídeo com a versão da “história do rádio” que Pepe narra em uma palestra está disponível em: <http://esportes.terra.com.br/futebol/copa-2014/videos/pepe-relembra-historia-da-copa-de-1958-com-garrincha-e-radio,7461453.html.%20Acessado%20em%2009/08/2015>. Acessado em: 05/06/2017.
- 5) O vídeo com a versão da “história do rádio” que Pelé narra em uma entrevista no Programa do Jô, da Rede Globo, está disponível em: <http://gshow.globo.com/programas/programa-do-jo/O-Programa/noticia/2014/09/reveja-pele-conta-historia-de-bastidor-da-selecao-brasileira-com-garrincha.html>. Acessado em: 05/06/2017.
- 6) Deve-se destacar que Castro aponta a proximidade entre Garrincha e Sandro Moreyra para afirmar, pejorativamente, este jornalista como “responsável pela maioria das lendas sobre Garrincha” (CASTRO, 1995, p.96).

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, C. 2002. *Quando é dia de futebol*. Rio de Janeiro: Record.
- CASTRO, R. 1995. A mentira tem pernas tortas. *Placar*, n. 1108, p. 94-97, outubro.
- _____. 1996. *Estrela Solitária: Um brasileiro chamado Garrincha*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras.
- FREITAS, G. 2014. Garrincha: O (anti-) herói pelo olhar dos cronistas. *Em Tese*, Belo Horizonte, v. 20, n. 1, p. 86-105, jan/abr.
- GOODY, J.; WATT, I. 1963. The Consequences of Literacy. *Comparative Studies in Society and History*. Cambridge, vol. 5, n. 3, p. 304-345, abr.
- GOODY, J. 2010. *Myth, Ritual and the Oral*. Cambridge: Cambridge University Press.

LEACH, E. 1970. *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*. Londres: Athlone Press.

LEITE LOPES, J; MARESCA, S. 1992. A morte da “alegria do povo”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 20, ano 7, p. 113-134.

MATTEUCCI, H. 1986. *Memórias de Mário Américo: O Massagista dos Reis*. 2ª edição. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

MOREYRA, S. 1998. *Histórias de Futebol*. Rio de Janeiro: Editora O Dia.

SANTOS, N. 1998. *Minha bola, minha vida*. Rio de Janeiro: Editora Gryphus.

SOARES, A; BARTHOLO, T. 2009. Mané Garrincha como Síntese da Identidade do Futebol Brasileiro. *Movimento*, Porto Alegre, v. 15, n. 01, p. 169-191, jan/mar.

TRIGO, M. 2002. *O Eterno Futebol*. Brasília: Thesaurus.

VOGEL, A. 1982. O momento feliz: reflexões sobre o futebol e o ethos nacional. Esporte na sociedade: um ensaio sobre o futebol brasileiro. In DAMATTA, R. et al. *Universo do futebol: esporte e sociedade brasileira*. Rio de Janeiro: Pinakotheke, p.75-113.

WISNIK, J. 2008. *Veneno remédio: o futebol e o Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.