

# Revista DIAPHONÍA

Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE  
Programa de Educação Tutorial – PET

Grupo PET Filosofia

# Revista DIAPHONÍA

Volume 3	Número 1	2017	e-ISSN 2446-7413
----------	----------	------	------------------

A Revista DIAPHONÍA constitui um periódico promovido pelo PET [Programa de Educação Tutorial] do Curso de Filosofia da UNIOESTE em que se privilegia a produção de textos escritos por estudantes de graduação, acadêmicos bolsistas, egressos, tutores ou demais pesquisadores afetos às atividades do Programa tanto em nível local quanto nacional. Sua principal peculiaridade é o fomento e a difusão de textos que espelhem o processo de formação de seus autores, tendo como meta estimular a interlocução entre pares, numa perspectiva indissolúvel entre o ensino, a pesquisa e a extensão na área de filosofia.

**Apoio:**



## **Grupo PET Filosofia 2017/1º Semestre**

Ester Maria Dreher Heuser (tutora)

Caroline de Paula Bueno

Elvio Camilo Crestani

Guilherme Gonçalves Ribeiro

Gustavo Henrique Martins

Kimberly Dinnebier Bandeca

Leonan Ferrari Felipin

Nilson Rodrigo da Silva

Paloma Fernandes de Oliveira

Suellen Dantas Godoi

Tatiane Marinho

Tiago Chioquetta Nogueira

Viviane Arruda Sanches

## **Pareceristas**

Abraão Lincoln Ferreira Costa

Adriana Muniz Dias

Altair de Souza Carneiro

Anemar Michael Wanes Moraes Ansolin

Charles Eriberto Wengrat Pichler

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva

Ester Maria Dreher Heuser

Evânio Márlon Guerrezi

Fábio Antônio da Silva

Fábio Batista

Moacir Lopes de Camargos

Rodrigo Moreira

Suellen Dantas Godoi

Tiago Soares dos Santos

### **Conselho Editorial**

Célia Machado Benvenho (UNIOESTE)

César Augusto Battisti (UNIOESTE)

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva (UNIOESTE)

Douglas Antonio Bassani (UNIOESTE)

Ester Maria Dreher Heuser (UNIOESTE)

Libanio Cardoso (UNIOESTE)

Marcelo do Amaral Penna-Forte (UNIOESTE)

Nelsi Kistemacher Welter (UNIOESTE)

Paulo César Konzen (UNIOESTE)

Pedro Gambim (UNIOESTE)

Roberto Saraiva Kahlmeyer-Mertens (UNIOESTE)

Wilson Antonio Frezzatti Jr (UNIOESTE)

### **Conselho Científico**

Cristiano Perius (UEM)

Edgard Vinicius Cacho Zanette (UERR)

Ernildo Jacob Stein (PUC/RS)

Evanildo Costeski (UFC)

José Fernandes Weber (UEL)

Marcos José Müller (UFSC)

Mirian Donat (UEL)

Sirio Lopez Velasco (FURG)

Solange de Moraes Dejeanne (UNIFRA)

## Apresentação

O quinto número da DIAPHONÍA, Revista dos Discentes do Curso de Filosofia da UNIOESTE, promovida pelo Grupo PET [Programa de Educação Tutorial], torna público mais uma edição primada pelo rigor e pela originalidade, ao marcar, consideravelmente, uma posição qualificada em termos de produtividade de pesquisa no contexto nacional da área. Nesse sentido, não deixa de ser oportuno registrar sobre a grata satisfação que a DIAPHONÍA manifesta quanto à recomendação do conceito B5 na última avaliação Qualis/CAPES. Essa indicação expressa, significativamente, um gesto de reconhecimento quanto ao caráter inovador e propulsor desse projeto. O que sinaliza, portanto, que a Revista está logrando cumprir sua vocação acadêmica, em especial, a pesquisa que se inicia desde a graduação.

Nessa direção, no âmbito de seu formato, o número inicia com a edição da **Secção Entrevistas**, cujo convidado, nessa ocasião, é um dos primeiros professores visitantes do Programa PET, **Prof. Dr. Sirio Lopez Velasco (FURG)**. Uruguaio de nascimento, mas radicado no Brasil, há décadas, o docente reconstituiu seu próprio percurso intelectual na Filosofia, sua militância como intelectual, sua colaboração com o Grupo PET, e, ademais, a perspectiva que se abre, em termos de política acadêmica no país.

A **Secção Artigos** é composta de quatorze colaborações. Assim, como é do perfil da Revista, a edição é prestigiada com a contribuição resultante das pesquisas individuais desenvolvidas em seminários pelos acadêmicos bolsistas ou demais alunos do Curso de Filosofia (Graduação e Pós-graduação) da UNIOESTE, além, é claro, de transpor todo caráter endógeno, abrindo, pois, espaço para a colaboração externa de autores (em diferentes níveis de formação) vinculados a outras instituições. O primeiro artigo, é mais uma colaboração do professor **Sirio Lopez Velasco** em que discorre sobre o tema da democracia, em particular, desde a conjuntura político-social brasileira. Trata-se de ressignificar a própria ideia de democracia, uma “democracia participativa”, à luz da perspectiva em torno do que o autor conceitua como “ecomunitarismo”. Já **Luis Alberto Luna**, no segundo artigo, “Representação e produção do espaço: duas conceituações analisadas por Henri Lefebvre”, aborda a relação entre representação e espaço social, elaborada por Henri Lefebvre no sentido de descortinar o modelo de desenvolvimento econômico, sustentado por uma valorização do capital e a desvalorização da força de trabalho. O terceiro texto “A resposta do homem e de Deus: a existência”, **João Eduardo Lamim** avalia que diante de uma construção histórica, o antropocentrismo moderno esfacela a própria ideia de natureza. Daí resulta a necessidade de um imperativo ético capaz de reverter esse quadro cuja expressão máxima se encontra numa ética do cuidado. O texto quarto, “O indivíduo e as éticas kantiana e utilitarista”, de autoria de **Sara Louise A. A. Peixoto**, analisa as éticas kantiana e

utilitarista comparando-as e descrevendo-as como faces diferentes, mas filhas da mesma “mãe”: a modernidade. **Cinthia Almeida Lima**, em “O Jovem Hegel: escritos teológicos dos períodos de Stuttgart a Iena” revive o jovem Hegel, a partir de uma relação mais estreita entre filosofia e religião pondo um especial acento a uma variedade de temas que envolve desde o judaísmo, o cristianismo e outras religiões. Em “João Escoto Erígena: razão em função da fé”, **Juliana Tibério** contextualiza a relação entre a razão e a fé, bem como a distinção entre autoridade humana e autoridade divina empreendida ao longo da obra do filósofo irlandês Erígena. Em “Os catalisadores e suas formas de resistência e luta na teoria crítica de Herbert Marcuse”, **Renê Ivo da Silva Lima** apresenta as formas de resistência e luta dos catalisadores na teoria crítica de Herbert Marcuse partindo da seguinte interrogação: quais são as tendências da sociedade unidimensional que podem reativar o pensamento e comportamento revolucionário da classe trabalhadora? Já **Caroline de Paula Bueno**, em “Sartre e a teoria das emoções: um estudo preliminar”, objetiva reconstituir, via a perspectiva sartriana, um panorama sumário acerca da teoria clássica das emoções sob o ponto de vista crítico de sua ontologia fenomenológica existencial tendo como pano de fundo as diversas teorias psicológicas e fisiológicas, dominantes no século XIX, acerca das emoções. Em “A ambivalência do mal na obra de Hannah Arendt: quando a banalidade implica o radical”, **Lucas Carvalho Lima Teixeira** explora o tema do mal radical levando em conta o advento do nazismo e do stalinismo. O autor então mostra como Arendt percebe que há uma modalidade de mal que não se coaduna à compreensão dada pela tradição descortinando, pois, outra origem intrínseca a tal fenômeno. Em “Além do arco-íris: uma reflexão sobre a trajetória do movimento gay”, **Ronaldo Adriano Alves dos Santos** retoma a história do movimento gay apresentando como este e suas demandas se comportaram em diferentes momentos de sua trajetória, a saber: 1) a década de 1960 com a “revolução sexual”; 2) a década de 1980 com as demandas emancipatórias do movimento e as consequências da epidemia de AIDS; 3) a contemporaneidade com as reivindicações pelo casamento civil igualitário. A hipótese do texto, orientada pela crítica de Deleuze e Guattari ao capitalismo, é que esse movimento atuou de forma revolucionária no interior de tal modo de produção, produzindo descodificações e desterritorializações, mas que, de modo geral, sucumbiu às investidas do sistema, sendo historicamente reterritorializado na própria axiomática capitalista. **Katriel Luiz Kochem** apresenta uma introdução ao conceito de poder por intermédio da filosofia de Foucault, especialmente baseado na obra *Microfísica do poder*, em seu artigo “Existe um conceito universal de poder para Foucault?”. O autor distingue Estado de poder apresentando como o poder opera sempre em relação com saberes. O texto conclui que o poder é algo fluido, de extrema importância em tudo que se possa pensar relacionado à sociedade. “A Hermenêutica e o Romantismo Alemão” são tematizados por **Ana Rosa Gonçalves de Paula Guimarães** por meio da arte da

interpretação criada por Schleiermacher, o principal representante da perspectiva hermenêutica na filosofia. Na esteira do Romantismo Alemão, a autora aborda a importância da vivência subjetiva, o retorno aos vestígios do passado e da religião, o conceito de arte, a genialidade, os dualismos e o desejo de unidade, que tanto marcaram a alma romântica e a hermenêutica. Em “O lugar da analítica existencial no projeto heideggeriano de uma ontologia fundamental”, a ex-petiana, agora mestranda do PPG-Fil da UNIOESTE, **Katyana Martins Weyh** expõe os termos do programa da ontologia fundamental heideggeriana. Para tanto, a autora recorre à obra *Ser e tempo* (1927), em que Heidegger, de um lado, firma a necessidade de voltar à metafísica tradicional para compreender como esta interpreta a ontologia e de que modo lida com a questão ontológica; de outro lado, apresenta a ideia central da ontologia fundamental mostrando em que medida ela difere da ontologia tradicional. A partir desses dois movimentos, Weyh apresenta os subprojetos de *Ser e Tempo*, pertencentes ao projeto da ontologia fundamental, a saber: destruição da história da ontologia, hermenêutica da facticidade e a analítica existencial. Orientados pela filosofia de Deleuze e Guattari, **Fábio Batista** e **Ester Maria Dreher Heuser** fazem algumas “Aproximações à máquina capitalista”. Para tanto, exploram as relações entre capitalismo, psicanálise e Estado para, então, apresentarem possíveis linhas de fuga a esta articulação dominante. Além daqueles filósofos, os autores recorrem ao pensamento de Allen Ginsberg e Nietzsche defendendo, portanto, que, ainda que o capitalismo tenda sempre a expandir os seus limites, é do interior dele próprio que se traçam as linhas de fuga que lhe escapam. Afinal, para os autores, não há sistema capaz de impedir, em absoluto, a fuga do desejo.

É principalmente a respeito dessas “fugas a axiomática capitalista” que a **Secção Escritos com prazer** está composta. Nela, dois movimentos musicais distintos são apresentados, ao menos em suas gêneses, como algo que nasceu como forma de resistência ao Capital e ao modo de vida por ele determinado. Tratam-se do Funk, abordado por **Cristiane Picinini** em “Ensaio sobre a forma revolucionária da música *funk*”, e da Tropicália que tem sua história retomada e seu caráter revolucionário afirmado por **Luis Fernando de Carvalho Sousa** no texto “A revolução tropicalista e a axiomática capitalista”. Os autores mostram que os dois movimentos musicais acabaram por ter o mesmo fim: perderam a dinâmica e o ímpeto revolucionários, na medida em que a axiomática capitalista operou de maneira a fazer com que os fluxos descodificados fossem colocados em função do lucro e da manutenção do sistema, que é caracterizado por sempre conseguir alargar seus limites de produção. Outra manifestação artística em tela é a pixação, apresentada por **Fabiana de Jesus Benetti**, em seu texto “Pixo: a tinta e o fluxo que escorrem” como um ato de enfrentamento aos padrões e sistemas estabelecidos na sociedade atual. A autora caracteriza essa forma de expressão e a distingue do graffiti que já se transformou em mercadoria, enquanto o pixo mantém a “essência



da sua atividade”: uma produção marginal da rua de caráter subversivo. Apesar de tratar de aspectos legais e considerar os pesados juízos de valor sobre o pichador que costumamos formar, a autora apresenta elementos positivos do pixo do ponto de vista daquilo que é capaz de escapar à axiomática capitalista, especialmente que o pixo confere presença às pessoas que fazem dele a marca de um existir no resistir. Com a apresentação do caso de “ataque ao capitalismo financeiro” operado por Eric Durán a instituições financeiras, na Espanha em 2008, **Paulo Roberto Schneider** defende a desobediência civil em “A desobediência civil: ‘uma liberdade perigosa a uma servidão pacífica’ no *socius* capitalista”. O autor expõe as estratégias usadas pelo ativista para combater o sistema financeiro e viabilizar uma construção alternativa ao *modus operandi* atual. Para ele, tais estratégias, ainda que sejam freadas pela axiomática capitalista, dão a ver novos fluxos em erupção indo ao externo do próprio capitalismo financeiro, os quais são explorados com base na filosofia de Deleuze e Guattari. É a respeito da complexidade da formidável máquina de desejos que é o Capitalismo, dos seus limites e defeitos que **Elissa Gabriela Fernandes Sanches** trata em “O capitalismo é também uma máquina imperfeita: uma breve reflexão sobre a axiomatização do capital”. Em seu ensaio, a autora está mobilizada por apontar uma falha que não tenha sido corrigida em nenhum momento da história e o faz a partir de um diálogo entre Deleuze, Guattari e Hannah Arendt, com sua especial concepção de “mundo”. Em um criativo movimento de livre leitor, **Henrique Zanelato** tenta estabelecer uma analogia entre Hesíodo e Deleuze/Guattari em seu texto “*Teogonia e Anti-Édipo: uma aproximação*”, especificamente no que se refere aos três *socius* que a dupla francesa concebe para pensar a constituição de uma história universal no terceiro capítulo da obra *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*, intitulado “Selvagens, Bárbaros, Civilizados”. Por fim, **Junior Cunha** se debruça sobre o ensaio nietzschiano *Sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral* no texto “A verdade em Nietzsche: a aporia das convenções” e trata dos conceitos de verdade, mentira, moral, intelecto e, sobretudo, do impulso à verdade.

Em sua **Secção de Resenha**, a Revista edita a contribuição do professor doutor Edgard Vinícius Cacho Zanette, também ex-petiano do Programa, relativa à obra coletiva organizada por Kim Sang Ong-Van-Cung *Descartes et la question du sujet*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999. 168p.

A **Secção de Tradução** vem neste quinto volume com um texto clássico de Descartes. Trata-se da *Carta dirigida a Silhon* (datada de março de 1637), traduzida sob os cuidados, do professor Edgard Vinícius Cacho Zanette (UERR).

Por fim, em nome da *Diaphonía*, o professor Claudinei Aparecido de Freitas da Silva presta uma homenagem (*in memoriam*) ao professor Hugo José Rodhen, falecido a 12 de março de 2017. Trata-se de um dos colaboradores pioneiros cuja

biografia se confunde, em grande parte, com a história do Curso de Filosofia na UNIOESTE.

Dito isso, com seu quinto número, a Revista alavanca, mais uma vez, seu espírito formador, plural e dialógico. Que todos sejam bem-vindos! Ótimo experimento de leitura!

Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva

Profª Drª Ester Maria Dreher Heuser

(Editores)

## SUMÁRIO

### Entrevistas:

**Entrevista com o professor Sirio Lopez Velasco.....p. 13**  
REVISTA DIAPHONÍA

### Artigos:

**Nova democracia e ecomunitarismo.....p. 17**  
SIRIO LOPEZ VELASCO

**Representação e produção do espaço: duas conceituações analisadas por  
Henri Lefebvre.....p. 21**  
LUIS ALBERTO LUNA

**A resposta do homem e de Deus: a existência.....p. 32**  
JOÃO EDUARDO LAMIM

**O Indivíduo e a ética kantiana e utilitarista.....p. 60**  
SARA LOUISE AQUINO ALMEIDA PEIXOTO

**O Jovem Hegel: escritos teológicos dos períodos de Stuttgart a Iena.....p. 79**  
CINTHIA ALMEIDA LIMA

**João Escoto Erígena: razão em função da fé.....p. 92**  
JULIANA TIBERIO

**Os catalisadores e suas formas de resistência e luta na teoria crítica de  
Herbert Marcuse.....p. 97**  
RENÊ IVO DA SILVA LIMA

**Sartre e a Teoria das Emoções: estudo preliminar.....p. 113**  
CAROLINE DE PAULA BUENO

**A ambivalência do mal na obra de Hannah Arendt: quando a banalidade  
implica o radical.....p. 120**  
LUCAS CARVALHO LIMA TEIXEIRA

**Além do arco-íris: uma reflexão sobre a trajetória do movimento gay.....p. 138**  
RONALDO ADRIANO ALVES DOS SANTOS

**Existe um conceito universal de poder para Foucault?.....p. 146**  
KATRIEL LUIZ KOCHER

**A Hermenêutica e o Romantismo Alemão.....p. 156**  
ANA ROSA GONÇALVES DE PAULA GUIMARÃES

**O lugar da *analítica existencial* no projeto heideggeriano de uma *ontologia  
fundamental*.....p. 169**  
KATYANA MARTINS WEYH

**Aproximações à máquina capitalista.....p. 179**  
FÁBIO BATISTA e ESTER MARIA DREHER HEUSER

### **Escritos com prazer:**

**Ensaio sobre a forma revolucionária da música funk.....p. 189**  
CRISTIANE PICININI

**A revolução tropicalista e a axiomática capitalista.....p. 194**  
LUIZ FERNANDO DE CARVALHO SOUSA

**Pixo: a tinta e o fluxo que escorrem.....p. 199**  
FABIANA DE JESUS BENETTI

**A desobediência civil: “uma liberdade perigosa a uma servidão pacífica” no  
socius capitalista.....p. 209**  
PAULO ROBERTO SCHNEIDER

**O capitalismo é também uma máquina imperfeita: uma breve reflexão sobre a  
axiomatização do capital.....p. 214**  
ELISSA GABRIELA FERNANDES SANCHES

**Teogonia e Anti-Édipo: uma aproximação.....p. 224**  
HENRIQUE ZANELATO

**A verdade em Nietzsche: a aporia das convenções.....p. 229**  
JUNIOR CUNHA

### **Resenhas:**

**La métaphysique et la vie. Le sujet psychosomatique chez Descartes.....p. 235**  
EDGARD VINÍCIUS CACHO ZANETTE

### **Traduções:**

**Carta a Silhon, março de 1637.....p. 241**  
RENÉ DESCARTES

### **Homenagens:**

**(In Memoriam) Hugo José Rhoden.....p. 243**  
CLAUDINEI APARECIDO DE FREITAS DA SILVA

Em mais esse número especial, a *Diaphonía* entrevista um dos Professores Visitantes, em duas ocasiões, do PET. Trata-se do Professor Doutor Sirio Lopez Velasco (FURG), a quem, desde já, agradecemos e registramos, aqui, particularmente, pelo prestigioso aceite do convite.

D [Diaphonía]

S [Sirio Lopez Velasco]

D<sup>1</sup> – O senhor poderia retratar um pouco acerca de sua biografia, formação, e que, em especial, motivou tanto o interesse pela Filosofia?

S<sup>1</sup> – Desde a adolescência me inseri na luta política no Uruguai; militei e tive responsabilidades no Movimiento de Liberación Nacional – Tupamaros (organização político-militar clandestina); quando a repressão ficou insuportável (com muitos assassinatos, desaparecimentos e torturas sistemáticas) a Direção do MLN-T decidiu que eu e outr@s companheir@s devíamos partir para o exílio, para retornar ao Uruguai no momento oportuno; assim passei pelo exílio no Chile, em Cuba, e finalmente na Bélgica; foi ali que tive o tempo e as condições para retornar aos estudos, nos quais me propus revisar e sistematizar e aprofundar os fundamentos teóricos do meu engajamento político-social; daí o meu interesse pela Filosofia; na Bélgica descobri a questão ecológica e prossegui meus estudos até concluí-los com um Doutorado em Filosofia e uma Licenciatura em Lingüística; mais tarde (e já sendo docente universitário no Brasil por mais de quinze anos) fiz meu primeiro Pós-Doutorado na Espanha.

D<sup>2</sup> – Desse percurso, a sua passagem, aqui, pela UNIOESTE. Como o professor avalia o trabalho, à época, na condição de Professor Visitante, junto ao PET?

S<sup>2</sup> – Naquela oportunidade tanto o PET quanto a minha experiência nele foram novidades (para o Brasil e para mim). Lembro do interesse e dedicação d@s então alun@s ao trabalho (dentre eles o Professor Claudinei, orientado pelo professor Pedro Gambim). Acredito que por sua vez eles gostaram da minha visão e pesquisa filosóficas, pois as mesmas se articulavam (e se articulam até hoje) em torno da fundamentação última da ética e das aplicações da mesma no processo de emancipação humana (com horizonte ecomunitarista).

D<sup>3</sup> – Nos últimos anos, o professor tem se dedicado a inúmeros projetos e iniciativas. Parte significativa disso está embasada numa criação muito original de proposta filosófica denominada “Ética da Produção”. Qual a sua avaliação desse trabalho? Quais outros projetos futuros nessa perspectiva?

S<sup>3</sup> – Na verdade o meu livro “Ética de la Producción” foi a minha primeira tentativa de achar a fundamentação última da ética e suas normas básicas de alcance

intersubjetivo universal. Mas logo vi que havia um sério problema na minha dedução, pois o alcance das normas deduzidas à luz da lógica da produção não amparava a todos os seres humanos. Daí que a minha proposta madura foi publicada na trilogia (hoje esgotada) intitulada “Ética de la Liberación”, que anos depois condensei num só volume intitulado “Ética para o século XXI. Rumo ao ecomunitarismo” (Ed. Unisinos, São Leopoldo, 2003 e reedição em 2005; essa obra teve em 2009 uma edição mexicana ligeiramente modificada-ampliada intitulada “Ética ecomunitarista”). Desde então venho detalhando em mais de uma dúzia de livros e muitos artigos a proposta ecomunitarista alicerçada nas três normas éticas básicas argumentativamente deduzidas da pergunta que instaura a Ética (a saber, ‘Que devo fazer?’), e por isso mesmo insuperáveis pois atingem o limite do pensamento discursivo, nas esferas da educação ambiental ecomunitarista (que inclui todas as questões do meio ambiente entendido em sentido amplo, conforme o exige a lei brasileira de Política Nacional de Educação Ambiental, PNEA, de 1999, e na minha proposta abrange também, por exemplo, a educação física e a educação sexual), da economia ecológica e sem padrões, da política (também entendida no seu sentido amplo e abrangendo do nível local até o planetário) e da comunicação.

D<sup>4</sup> – Você também é membro de várias sociedades e associações científicas ou filosóficas. Dentre elas, tem sido uma presença marcante e significativamente decisiva no *GT/Ética e Cidadania*, além da criação do *GT/Filosofia na América Latina, Filosofia da Libertação e Pensamento Pós-Colonial*, todos ligados à ANPOF. Que balanço, o professor faz hoje, de mais esses projetos?

S<sup>4</sup> – Na verdade o GT *Ética e Cidadania* que criamos lá nos anos 90 num encontro com colegas de vários Estados do Brasil num encontro ocorrido no Rio de Janeiro, se propunha focar as suas atividades na Filosofia da Libertação, valorizando como ponto de partida a Filosofia Latino-americana (que acredito que até hoje desenvolveu somente três paradigmas sistemáticos na área, que são os de Rodolfo Kusch, Enrique Dussel e o meu, embora tenha muitos outros pensadores significativos, como é o caso de Arturo Andrés Roig); no entanto à época julgou-se que o CNPq não aceitaria um GT com esse nome e foco, e por isso escolheu-se o de “Ética e cidadania”; infelizmente aquela precaução derivou num afastamento desse GT do foco inicialmente definido, e hoje o mesmo tem um perfil muito difuso (o que não impede que ainda me sinta vinculado a ele, em especial quando sou chamado a colaborar com as suas atividades). Essas circunstâncias levaram a ideia, nos recentes Congressos Brasileiros e Filosofia da Libertação, de se criar um novo GT com o nome e temática de “*Filosofia na América Latina, Filosofia da Libertação e Pensamento Pós-Colonial*”; esse GT recém inicia a caminhada, pelo que estou na disposição de ajudar-participar nele na medida das minhas possibilidades, mas ainda é cedo para se fazer qualquer balance da sua ação.

D<sup>5</sup> – O professor poderia elencar seus trabalhos mais representativos, nesse

contexto de produção?

S<sup>5</sup> – Entre minhas produções publicadas, destacam-se *Reflexões sobre a Filosofia da Libertação*, Campo Grande, CEFIL, 1991, 197p; *Ética de la Producción: Fundamentos*, Campo Grande, CEFIL, 1994, 88p; *Ética de la Liberación*. Oikonomia, Campo Grande, CEFIL, 1996, 86p; *Ética de la Liberación*, Vol. II (Erótica, Pedagogía, Individuología), Campo Grande, CEFIL, 1997, 124p; *Ética de la Liberación*. Vol. III (Política socio-ambiental ecomunitarista), Rio Grande, EDGRAF, 2000, 160p; *Fundamentos lógico-linguísticos da ética argumentativa*, São Leopoldo, Nova Harmonia, 2003, 175p; *Ética para o século XXI: rumo ao ecomunitarismo*, São Leopoldo, Unisinos, 2003 e 2005, 285p; *Ética para mis hijos y no iniciados*, Barcelona, Anthropos, 2003, 95p; *Alias Roberto. Diario ideológico de una generación*, Montevideo, Baltgráfica, 2007, 200p; *Introdução à educação ambiental ecomunitarista*, Rio Grande, Editfurg, 2008, 188p; *Ecomunitarismo, socialismo del siglo XXI e interculturalidad*, Rio Grande, Editfurg, 2009, 150 pp, y, S. J. de los Morros/Caracas, El Perro y la rana/MPP para la Cultura, 2008 e 2012, 170p; *Ética ecomunitarista*, San Luis Potosí, UASLP, 2009, 270p; *Ucronía*, Rio Grande, Editfurg, 2009, 125p; *El socialismo del siglo XXI en perspectiva ecomunitarista a la luz del socialismo real del siglo XX*, San Luis Potosí, UASLP, 2010, 145p; *Ideias para o socialismo do século XXI com visão marxiana-ecomunitarista*, Ed. FURG, Rio Grande, 2012, 258p; *La TV para el socialismo del siglo XXI: ideas ecomunitaristas*, Ed. 13, Quito, 2013, 137p; *Elementos de Filosofía da ciência*, Ed. FURG, Rio Grande, 2014, 110p e, por fim, em coautoria com María Josefina Israel Semino, *Confieso que sigo soñando*, Ed. Baltgráfica, Montevideo, 2014, 107p.

D<sup>6</sup> – Conte-nos sobre a sua experiência na FURG como instituição tendo em vista, hoje, o cenário político das universidades federais.

S<sup>6</sup> – A FURG é uma Universidade Federal com pouco mais de 40 anos, e tem se expandido muito nas últimas duas décadas; nesse contexto tive a honra e a felicidade de ser em 1994 um dos fundadores e o primeiro Coordenador do Mestrado em Educação Ambiental (que em 2006 se ampliou para Doutorado, sendo ambos cursos os únicos na área até hoje reconhecidos no Brasil pela CAPES/MEC). No entanto hoje sofre como todas as Universidades Federais (e em geral as instituições públicas e as políticas sociais) com sucessivos cortes que podem comprometer seriamente seu presente e futuro (se a luta de tod@s @s brasileir@s, e em especial dos setores diretamente vinculados á educação, não conseguir reverter o sombrio panorama que hoje presenciamos)

D<sup>7</sup> – Qual sua opinião sobre a disciplina Filosofia no ensino médio e sobre a formação filosófica na universidade? Qual a relação com políticas públicas?

S<sup>7</sup> – Considero, e assim o tenho dito em recentes eventos e assembleias, que a Filosofia faz e deve fazer parte da formação integral, na chamada “tradição educativa

ocidental”, pois assim vem acontecendo desde a Grécia clássica. Não é por acaso que hoje há disciplinas de Filosofia em todas as Licenciaturas brasileiras, e que no Brasil, após longa luta, tinha se conseguido a volta generalizada da Filosofia ao Ensino Médio (conquista esta que hoje periga em função da MP em discussão no Congresso Nacional, se não conseguirmos reverter esse quadro).

D<sup>8</sup> – Qual a sua perspectiva para a filosofia no país e, sobretudo, em nível latino-americano? Que desafios, a área tem, pela frente?

S<sup>8</sup> – No Brasil vejo como primeiro principal desafio não perder os espaços conquistados pela Filosofia no Ensino Médio e nas Universidades (e tentar ampliá-los para o Ensino fundamental, respeitando os limites lógico-éticos da idade dessas/es alun@s); isso vai depender da nossa luta e do respaldo social massivo que a mesma possa conseguir. No mesmo nível de importância vejo o desafio de se desalienar a Filosofia praticada no Brasil e na A. Latina, pensando a partir de nossa realidade e pensadores (embora o nosso horizonte sempre se estenderá até o Planeta e o Universo e tod@s @s pensadoras/es de todos os Continentes serão fontes da nossa inspiração e pesquisa). Como terceira dimensão do mesmo desafio vejo a necessidade de continuarmos a ganhar para a Filosofia da Libertação (especialmente a produzida na A. Latina) mais e mais espaços acadêmicos e políticos, para ampliarmos mais e mais a sua presença nas nossas instituições e sociedades, contribuindo para a desalienação e sua libertação.



## **Nova democracia e ecomunitarismo**

### **New democracy and ecommunitarianism**

SIRIO LOPEZ VELASCO<sup>1</sup>

**Resumo:** Neste trabalho abordamos a necessidade de uma nova democracia para o Brasil, na perspectiva do ecomunitarismo.

**Palavras-chave:** Brasil. Nova democracia. Ecomunitarismo.

**Abstract:** In this paper we approach the need of a new democracy in Brazil since the approach of ecommunitarianism.

**Keywords:** Brazil. New democracy. Ecommunitarianism.

### **Introdução**

A chamada democracia representativa, entronizada como padrão no capitalismo, está enfrentando seus limites, especialmente no Brasil. Uma das causas de tal crise é o simples fato de que em instâncias decisivas para as vidas do conjunto dos cidadãos (nas áreas da economia, da seguridade social, da saúde, da educação, etc.), os supostos representantes tomam decisões que não representam seus supostos representados (ou seja, a maioria daqueles que os votaram). Isso acontece porque tais supostos representantes de fato o são dos grandes interesses capitalistas, que através da corrupção sistêmica garantem sua fidelidade nos momentos cruciais. Essa situação nos leva a propor uma nova democracia participativa, orientada rumo ao ecomunitarismo. Ora, desde Sócrates, a democracia sofre a crítica de que os cidadãos chamados a decidirem em pé de igualdade não têm o conhecimento-educação adequados para assumirem com rigor e competência essa função. Para suprir essa carência propomos o paradigma da educação ambiental ecomunitarista (tanto na educação formal quanto na educação não formal).

### **Impasse e alternativa para a democracia no Brasil**

Nas eleições municipais de 2016 foi muito significativo o aumento em todo o país da abstenção, do voto nulo e dos votos brancos, quando se compara os resultados com as mesmas eleições de 2012. Houve casos (como ocorreu em Porto Alegre) em que o número absoluto de pessoas que optaram por uma dessas três alternativas foi superior ao número de votos recolhido pelo candidato vencedor no segundo turno. Ao nosso entender, esses dados demonstram um claro protesto dos eleitores contra a classe política brasileira e contra a própria estrutura-funcionamento da suposta

---

<sup>1</sup> Filósofo e Professor Titular da FURG e Doutor em Filosofia pela Université Catholique de Louvain (1985). Atuou como Professor Visitante do PET/Filosofia da UNIOESTE. E-mail: lopesirio@hotmail.com

democracia representativa atual no Brasil. Isto nos leva a lembrar que, em março de 2016, saíram à luz as chamadas “listas da Odebrecht” (uma das grandes empreiteiras responsáveis, junto com outras grandes empresas e atores políticos e seus respectivos indicados, por bilionários roubos e corrupção às custas do dinheiro público) que mostravam que essa empresa tinha realizado “doações” a políticos de nada menos do que 24 Partidos (desde os da suposta esquerda, tanto no Governo Federal, a começar pelo PT, até àquela da oposição, quanto de toda a direita, tanto a coligada com o PT a nível federal, quanto aquela da oposição), e que as apurações então feitas autorizavam o cidadão a imaginar que, inclusive, por trás das chamadas “doações legais” se escondiam casos de suborno (atual ou potencial). Diante dessa situação e do fato de que boa parte da cidadania parecia estar cansada “dos políticos” em geral, fazíamos uma pergunta que agora reiteramos: por que, numa perspectiva do socialismo de inspiração ecomunitarista, não levantar a bandeira de uma nova e efetiva democracia no Brasil, nos moldes de uma democracia participativa?

Essa democracia, fundamentada nas três normas éticas básicas que nos exigem lutarmos para garantir a nossa liberdade individual de decisão, exercer essa liberdade em buscas de consensos com os outros (possíveis plenamente numa sociedade sem classes), e preservar-regenerar a saúde da natureza humana e não-humana, deveria partir de Assembleias Constituintes (com representantes eleitos diretamente pela cidadania para sua função) em nível federal e de cada Estado, para redigir novas Cartas Magnas, que seriam depois submetidas a plebiscitos. No plano político, essa democracia privilegiaria a democracia direta (mantendo o mínimo indispensável de funções representativas, de representantes que seriam revogáveis em referendos revogatórios por parte dos eleitores de cada nível), exercida presencialmente e/ou com a ajuda dos mecanismos informáticos (internet) a partir do nível local (do bairro, o distrito e o município) até o plano nacional, para que o cidadão (como acontecia na Atenas inventora da democracia) realmente decida sobre as grandes questões que afetam a sua vida (orçamento, impostos, escala salarial, aposentadorias, jornada de trabalho, meio ambiente, educação, saúde, moradia, segurança, defesa, política internacional, etc.).

A nível econômico, essa democracia supõe a caminhada rumo a uma economia ecológica e sem padrões, que funcione em base a uma esfera de meios socializados diretamente (articulado em base a verdadeiras cooperativas), outra de meios estatais sob controle popular, e outra privada (nas áreas que não sejam consideradas estratégicas, e restritas à pequena e média propriedade rural e urbana, uma vez que os latifúndios serão abolidos através de uma profunda reforma agrária que coloque a terra em mãos dos produtores diretos associados solidariamente, para trabalharem na agricultura orgânica); na área da moradia essa democracia caminhará rumo à extinção das favelas reassentando a população favelada em bairros dignos situados em zonas que não sejam de risco, e sem colocar, em risco, os mananciais e outros

recursos naturais indispensáveis.

Essa política visaria acabar com as atuais mega-cidades (nas quais reina a pobreza, o consumo de drogas e a violência) para reassentar voluntariamente quem quisesse no campo ou em cidades pequenas ou médias com muitos espaços verdes e com produção de alimentos orgânicos; na área das energias essa economia privilegiará as limpas e renováveis (como a eólica e a solar, que não causam graves transtornos aos ecossistemas e às populações como acontece com a hidráulica), ao tempo em que educará para o consumo baseado na frugalidade ecológica, recusando o supérfluo, e reduzindo, reutilizando e reciclando os recursos utilizados e os resíduos gerados; na esfera dos transportes essa economia democrática privilegiará os coletivos, frequentes, rápidos e limpos (também na energia por eles usada). Na área da saúde essa democracia criará um verdadeiro sistema único, universal, gratuito e eficiente/rápido, atendido com pessoal especializado e bem remunerado, auxiliado pela mais avançada tecnologia e os melhores conhecimentos tradicionais e não tradicionais (para privilegiar a saúde integral alicerçada na prevenção, pela prática dos bons estilos de vida).

Na esfera comunicacional, essa democracia supõe a abolição dos atuais latifúndios midiáticos e a divisão em três terços iguais das mídias comunitárias/cooperativas, públicas e privadas (impedindo-se a estas últimas a configuração de monopólios e oligopólios nacionais, regionais ou locais). Na esfera educativa formal e não formal, essa democracia supõe a adoção da pedagogia problematizadora nos moldes da educação ambiental ecomunitarista, oposta ao racismo, e que inclui também a erótica da libertação e a educação sexual emancipadora (que combate o machismo e a homofobia, e prega o livre desfrute do prazer consensuado que não violenta a liberdade dos parceiros nem diminua a sua saúde, conforme o exigem as três normas éticas básicas); essa educação incentivará o cultivo de um corpo saudável em harmonia com uma mente saudável, promovendo a educação física formadora e o esporte educativo e cooperativo (e deixará para atrás o esporte-negócio, usuário de drogas, e individualista/estrelista do capitalismo); essa educação também promoverá a formação artística, que inclui tanto o cultivo para o livre e gratuito desfrute estético da natureza e das obras humanas, quanto a criação de obras com vocação estética por parte de todas e cada uma das pessoas. Na área da segurança essa democracia apoiar-se-á na atividade coletiva preventiva-de-vigilância da vizinhança em cada bairro e localidade, a qual se complementarás com os corpos especializados que se revelarem indispensáveis.

Na área da defesa, essa democracia apoiar-se-á nas milícias populares (ao estilo ateniense) que serão complementadas pelos corpos especializados que se revelarem indispensáveis. A nível internacional essa democracia buscaria se articular com outras similares na A. Latina, visando a construção de uma Pátria Grande solidária, independente de qualquer poder imperial ou potência estrangeira, com voz própria

no cenário mundial (no qual apregoará e praticará a ajuda recíproca solidária e a paz permanente entre os povos).

Na vida, em geral, essa democracia promoverá a realização do princípio “de cada um segundo a sua capacidade, e a cada um segundo a sua necessidade, respeitando-se os equilíbrios ecológicos”, para o desenvolvimento de indivíduos universais felizes e reconciliados com os outros e com a natureza não humana (que cuidarão e desfrutarão com fruição estética cultivada).

### Referências

ISRAEL, M. J. & LÓPEZ VELASCO, S. *Confieso que sigo soñando*, Montevideo: Baltgráfica, 2014.

LÓPEZ VELASCO, S. *Ética para o século XXI: rumo ao ecomunitarismo*, São Leopoldo: Unisinos, 2003.

\_\_\_\_\_. *Introdução à educação ambiental ecomunitarista*. Rio Grande: Editfurg, 2008.

\_\_\_\_\_. *O socialismo do século XXI com visão marxiana-ecomunitarista*. Rio Grande, RS: Editfurg, 2012.

\_\_\_\_\_. *El socialismo del siglo XXI en perspectiva ecomunitarista*. San Luis Potosí (México): Ed. UASLP, 2010.

Submissão: 02.01.2017 / Aceite: 29.01.2017

## **Representação e produção do espaço: duas conceituações analisadas por Henri Lefebvre**

### **Representation and Production of Space: two concepts analyzed by Henri Lefebvre**

LUIS ALBERTO LUNA<sup>1</sup>

**Resumo:** Este artigo discute a relação entre representação e espaço social, duas conceituações desenvolvidas por Henri Lefebvre no período da segunda metade do século XX. Ambos os conceitos têm importância no atual momento porque permitem desvendar o modelo de desenvolvimento econômico, sustentado por uma valorização do capital e a desvalorização da força de trabalho. Primeiro, o conceito de representação será discutido e, posteriormente, a produção social do espaço; finalmente, eles serão relacionados para, então, ser expressa a sua importância na contemporaneidade.

**Palavras-chave:** Representação. Produção social do espaço. Henri Lefebvre.

**Abstract:** This article addresses the relationship between social space and representation, two concepts developed by Henri Lefebvre in the second half of the 20th century. Both concepts are important now because they allow knowing the economic development's model, supported by a capital revaluation and devaluation of the workforce. First, the representation concept will be discussed and then the social production of space. Finally, they will be linked to express their importance today.

**Keywords:** Representation. Production of space. Henri Lefebvre.

#### **Introdução: Henry Lefebvre e os conceitos**

Henry Lefebvre escreveu para Octavio Paz, o seguinte: foi demonstrado e provado que quando há relações, linguagem, discurso, há falsidade, dependências e poderes ocultos sob as palavras e os gestos. A representação contém estas dependências e poderes ocultos. Ações que se exercem no espaço produzido socialmente (LEFEBVRE, 2006).

Henry Lefebvre viveu quase todo o século XX, de 1901 a 1991. Faz parte da ninhada de prolíficos marxistas franceses. A sua produção se insere nas ciências sociais, geografia e filosofia. Foi um pioneiro da multidisciplinaridade. Em suas análises cruzou a sociologia com a análise literária, a filosofia com a poesia. Seu objetivo era outro que o de romper com a universalidade, procurava libertar o marxismo das limitações auto impostas.

Lefebvre traduziu para o francês grande número de obras de Marx. Em sua contribuição para as representações não se dirige a um grupo disciplinar, em particular, busca romper com os dogmas, sem alterar a verdade universal, que integra

---

<sup>1</sup> Professor del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Cuajimalpa, México. E-mail: luna@correo.cua.uam.mx

as diferentes disciplinas para compreender a complexidade.

O conceito central da pesquisa de Lefebvre é a produção de espaço e tempo, sendo tão diverso no coletivo quanto no individual. Harvey (2004) observa que práticas materiais espaciais moldam os fluxos, transferências e interações físicas e materiais que acontecem dentro e através do espaço para garantir a produção e reprodução social.

Lefebvre (1991) divide em três dimensões localizadas na prática para produzir o espaço: a dimensão do experimentado; dimensão do percebido; dimensão do imaginado, conformando-as como relações dialéticas que constituem o ponto de apoio e tensão dramática através do qual pode ler-se a história das práticas espaciais.

A apropriação do espaço pelos sujeitos examina a forma como o espaço é ocupado por objetos, como são as casas, fábricas e infraestruturas rodoviárias, assim como também as atividades, o uso da terra, os indivíduos, as classes ou sujeitos sociais (LEFEBVRE, 1991; HARVEY, 2004; WERLEN, 1993). No final, a apropriação do espaço é um processo de poder e fortalecimento de um ator social (MASSEY, 1985; LEFEBVRE, 1991; SWYNGEDOUW, 1997; 2003; LUNA 2016b).

Por outro lado, o domínio do espaço reflete a forma que indivíduo ou organização poderosa domina a organização e produção do espaço, por meios legítimos ou ilegítimos para exercer maior controle sobre o atrito pela distância ou sobre a maneira onde o espaço é apropriado por eles ou por outros (LEFEBVRE, 1991; PECK, 2010).

A produção do espaço ausculta, derivado das práticas espaciais, como aparecem novos sistemas do uso da terra, os transportes e as comunicações, a organização territorial, etc., e como surgem novas formas de representar o território, como pode ser SIG (Sistemas de Informação Geográfica), o desenho e imagens diferentes através da inovação dos dispositivos tecnológicos (LEFEBVRE, 1991; SANTOS, 1994; HIRSCH, 1996; CASTELLS, 2002).

Assim, podemos falar da produção do espaço como um conjunto de práticas espaciais produzidas por meio das bases materiais e representações simbólicas que garantem a apropriação e permanência hegemônica em um território por um ator social (LEFEBVRE, 1991).

O espaço físico está coberto de territórios que se sobrepõem e complementam de forma dialética, despejando diferentes práticas espaciais, versões do espaço imaginado e do percebido. A identidade com o território vem da força de um ator social; no mesmo espaço podem se justapor várias identidades produzidas pelos atores.

## Representação

Representar, diz Lefebvre (2006), é colocar diante de mim (ante si), alguma coisa que se torna segura. Portanto, tratar-se-ia de verdadeira. Em certo sentido sim, mas garantido e apoiado por todo ente.

Além disso, LEFEBVRE continua (2006), o símbolo é apenas uma representação de uma representação. O homem busca representar-se, tornar-se presente a si mesmo, criando seres ("sendo") semi-ilusórios, semirreais, incontáveis (LEFEBVRE 2006).

A re-presentação é, de acordo com LEFEBVRE (2006, p. 21), “apresentação, embora enfraquecida e até mesmo escondida”. Traço fundamental que HEIDEGGER (1971, p. 379) revelou ao observar que na representação se desdobra o "sendo" e não o “Ser”.

A representação é uma etapa, um nível, um momento do conhecimento. É necessário passar por ela, para sair dela ultrapassando-a (KANT, 2009). Os pensamentos, ou seja, as determinações já afins e opostas, observou Kant (2009), Heidegger (1971), Durkheim e Mauss (1996), cair na exterioridade do espaço e do tempo, ou seja, na área da representação. A representação tragicamente decepciona e refere-se a sua mais aqui e como ainda mais lá, sem descanso, sem outra solução mais que a continuidade (LEFEBVRE, 2006; LUNA, 2016a).

Kant (2009) separa a natureza do pensamento e do seu funcionamento, as representações são produtos da mente humana, da divisão social do trabalho. Assim, é importante notar que a representação também constitui o representado. Durkheim e Mauss (1996) falam da classificação das coisas pelos povos primitivos, necessária hierarquia dos homens e os objetos, ato de diferenciar, outorgando valor ou desvalor.

A remoção e substituição da representação são operações perpétuas. A palavra e o sinal substituem a sensação e a emoção vividas. A moeda substitui as coisas, as necessidades em e pelo intercâmbio de mercadorias. O ouro se proclama equivalente geral, portanto, substituto eventual de todas as coisas, promovidas ao grau de mercadorias. Para Marx (1999), a representação não parece ser senão uma aparência coisificada, fetichizada.

As representações produzem os sentidos que se sobrepõem às significações das palavras, embora não se limitem a eles. O tempo é representado espacialmente (HEIDEGGER, 1971). Que todo movimento é espaço e tempo. Um tempo, ou seja, um ritmo, não se representa senão medindo-se e se mede por um espaço.

Kant (1988), em seu livro: *Prolegómenos a toda metafísica futura* realiza várias significações que se sobrepõem às palavras de uma ciência que ainda não estava constituída: as ciências sociais. Realiza a crítica da razão prática dilucidada por Hume e continua sua formulação sobre a base de representações de artes e ciências já

conhecidas, como a navegação e a medição da física para propiciar a nossa imaginação sobre o avanço da ciência, onde Hume a havia deixado presa e estagnada. Observa:

Somente estes prolegómenos inclinam-se a entender que se trata de uma nova ciência, na qual ninguém lhe tinha ocorrido pensar antes, cuja mesma mera ideia era desconhecida, e para a qual nada poderia ser útil, mas a simples indicação de que poderia oferecer a dúvida de Hume, o qual, igualmente, não adivinhou a ciência formal, também é possível, mas que, para pôr em segurança o seu navio, a fez fundar na costa (o cepticismo), onde poderia estacionar e apodrecer, em vez de o que me importa de dar-lhe um piloto que fornecida de seguros princípios da arte do timoneiro, que sejam expulsos do conhecimento do globo, com um mapa completo do mar e um compasso, pode se dirigir certamente o barco para onde bem lhe parecer (KANT, 1988).

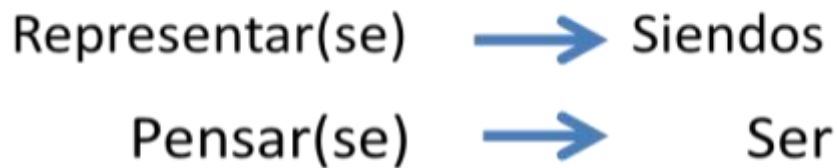
As representações são falsas no que apontam e dizem, mas verdadeiras sobre o que suportam, a materialidade suporta a ideologia e o tempo (LUNA, 2016a; LEFEBVRE, 2006; MARX e ENGELS, 2001; SANTOS, 1994). Para que algum objeto se valore ou deprecie-se tem que estar representado. Em consequência, a separação entre a presença sensível e a representação precede o valor. No entanto, uma vez fixado, a valoração modifica a representação. A fórmula pode ser: representação (R) mais presença sensível (PS) igual a representação prima (R') ( $R+OS=R'$ ). O objeto no centro do campo coberto pela representação empírica e pela análise, torna-se precisamente este centro em torno do qual, organiza-se um cortejo de percepções e de representações (MARX, 1999). Além disso, o sujeito que se constitui dessa maneira, determina a sua visão.

Nietzsche (2006) em seu texto "Vontade de poder" indica que qualquer valor tem dois aspectos: envolve uma avaliação e medição, que é um centro de realidades e decisões. O ponto de vista do valor, condições de conservação e de incremento, relativas às formações complexas. O valor, indica LEFEBVRE (2006, p.161), "é o centro das perspectivas de um olhar que tem planos, objetivos ou metas", portanto, conta, tem relações definidas com uma escala de números e medidas.

A teoria das representações se livra dos dilemas e paradoxos. Explica a sua eficiência, pelo simples fato de que as representações não são nem falsas nem verdadeiras, senão ao mesmo tempo falsas ou verdadeiras: verdadeiras como respostas aos problemas "reais" e falsas como dissimuladoras de finalidades "reais". Viver é representar (se), mas também transgredir as representações (LEFEBVRE, 2006, p.161). Ver Figura 1.



Figura 1: Representações



Elaboração própria.

### A produção social do espaço

A espacialidade se descobre sobre a base do mundo, posto que o espaço contribui para constituir o mundo, materialidade representada, respondendo à essencial especialidade da quotidiana, devido à sua fundamental estrutura de Ser (HEIDEGGER, 1971).

As regiões são um corpo e não necessariamente porque elas sejam orgânicas ou porque, como disse Batalla (1969, p. 3), “tem um processo de nascimento, crescimento e morte”, ou seja, uma história. É um corpo que tem sido historicamente dividido entre o que é meio ambiente natural e a população que nele se desenvolve, de forma semelhante à totalidade do ser sofre um desdobramento entre o que é corpo e alma. As regiões têm sua corporeidade devidamente exercida no mundo sensível (MCDOWELL, 1996). A região é carne e pedra, por isso tem suas zonas que a tornam material sensível, interligadas por várias relações que definem a sua magnitude (SENNETT, 1997). Algum lugar em específico, como o caso de *Malinche*, um vulcão em Tlaxcala, no México, que para os aldeões representa um homem. Este tipo de análise tem uma certa proximidade com espaços concebidos por Henri Lefebvre (1991).

SENNETT (2007, p. 17) observa que, desde o século XIX, o geógrafo baseado em seus antecessores, concebeu a cidade como “artérias e veias do movimento”, dando origem a novas formas de apropriação do espaço, os indivíduos foram estimulados pelo movimento. Embora deve notar-se a incerteza percebida pelo mesmo autor (2007, p. 17) que aponta a privação sensorial que ocorreu na maioria dos edifícios modernos, “embotamento, monotonia e esterilidade tátil que aflige o ambiente urbano”.

Assim, a produção do espaço, é, na realidade, “as ações e formulações”, ou melhor, as concepções que de forma individual ou coletiva nascem, morrem, sofrem e agem (LEFEBVRE, 1991, p. 33). Ao falar sobre a representação da produção do espaço derivada de relações sociais, “tais relações sociais são parte do processo de produção” que engloba as relações de poder (LEFEBVRE, 1991, p. 33). LEFEBVRE (1991) argumenta que, devido à discussão espacial formulou três pontos que representa as formas espaciais.

Um, as práticas espaciais (espaço percebido) referem-se às forças produtivas e

reprodutivas em um espaço específico e formação social caracterizada pela sua localização. “Desta forma, a reprodução das relações sociais é predominante” (LEFEBVRE, 1991, 50).

Dois, o espaço representado (espaço concebido) está vinculado às relações de produção e reprodução e a ordem que essas relações impõem, portanto, o conhecimento dos sinais, os códigos para as relações face a face. “Tal espaço é escravo do poder e do conhecimento” (LEFEBVRE, 1991, p. 50).

Três, o espaço imaginado (espaço vivido) incorpora os símbolos que algumas vezes estão codificados outras vezes não, “ligado à clandestinidade ou ao lado subterrâneo da vida social” (LEFEBVRE, 1991, p. 40). A diferença mais estreita limitada pelo trabalho, imagens e memórias cujo conteúdo, seja sensorial, sensual ou sexual, “deslocou-se até o momento que conseguiu sua força simbólica” (LEFEBVRE, 1991, p. 50).

A expressão "produção social do espaço" é composta principalmente de dois termos: produção e espaço social. O termo produção é formulado em termos hegelianos como "natureza transforma os seres humanos e os seres humanos transformam a natureza", no entanto, Marx e Engels (2001) criticaram a formulação de Hegel, eles mencionam que só o homem é capaz de produzir; só o trabalho como uma prática social produz, contrário à natureza, ele cria. “A humanidade quem disse que é uma prática social, cria empregos e produz coisas” (LEFEBVRE, 1991, p. 71). A produção no sentido marxista transcende a oposição entre sujeito e objeto. “A racionalidade é imanente à produção”, posto que organiza uma sequência de ações com um determinado objetivo (LEFEBVRE, 1991, p. 71).

No entanto, Lefebvre (1991) assinala que a combinação das duas palavras: produção do espaço não teria um significado filosófico estrito. O espaço dos filósofos poderia ser criado apenas por Deus, isso é verdade desde o Deus de Descartes, Malebranche, Spinoza e Leibniz, como para todos os pós-kantianos: Schelling, Fichte e Hegel, embora mais tarde começou a aparecer como uma mera degradação, implantado como um ser em um contínuo temporal. Essa visão pejorativa não fez a diferença básica, embora rebaixado e desvalorizado, o espaço contínuo esteve dependente do absoluto, até a filosofia bergsoniana.

A cidade ou o campo são um trabalho ou um produto? Definindo o trabalho como único, original e primordial, como ocupando um espaço ainda associado a um determinado momento, um tempo de maturação entre a ascensão e o pôr do sol. Os espaços repetitivos são o resultado de gestos repetitivos associados com os instrumentos duplicados e usados para duplicar. Inclusive, o espaço é produzido mesmo quando a escala não é maior do que uma rodovia, aeroporto ou do que obras públicas (LEFEBVRE, 1991).

Cada trabalho ocupa um espaço, esse o engendra e atualiza. Cada produto

também ocupa espaço e é executado nele. A questão é saber que tipo de relação pode existir entre estes dois modos de ocupação do espaço. O trabalho está num sentido inerente no produto (LEFEBVRE, 1991).

O espaço social é produzido e reproduzido em relação às forças produtivas, a questão é saber como elas se desenvolvem. Contém uma grande variedade de objetos naturais e sociais, incluindo redes e circuitos que facilitam a troca de material, coisas e informação. Esses objetos não são apenas coisas, mas relacionamentos. Como os objetos tem peculiaridades discerníveis de substância e forma, o trabalho social transforma os objetos, reorganizando suas posições dentro de configurações espaciais temporárias sem necessariamente afetar sua materialidade, o seu estado de natureza (LEFEBVRE, 1991).

Lefebvre (1991) mostra as diferenças entre o espaço dominado e espaço apropriado, o espaço dominado é transformado pela tecnologia e prática. O domínio da tecnologia espacial está crescendo, a dominação é profundamente enraizada na história, mas estas origens coincidem com o poder político. A dominação do espaço é, invariavelmente, a conclusão de um projeto mestre e histórico. O espaço dominado está normalmente fechado, estéril, vazio, opondo-se ao conceito de apropriação.

Na teoria marxista do conceito de espaço é claramente oposta à propriedade. A propriedade, no sentido de bem é uma necessária pre-condição, muitas vezes um epifenômeno de apropriar-se. A apropriação se assemelha ao trabalho artístico. A dominação do espaço e a apropriação do espaço podem, em princípio, estar combinados. O espaço representado pela contradição: dominação e apropriação.

A tríade: espaço das práticas, representado, imaginado, interage dialeticamente, enfatizando que a tríade não é uma relação de dualidade. O espaço representado tende a subsumir ao espaço imaginado e das práticas, a relação entre os três momentos nunca é simples ou estável, nem positiva, na medida em que são opostos. Estas três fases estão interligadas em um ato consciente, mas ao mesmo tempo são ignoradas ou distorcidas (LEFEBVRE, 1991).

A história do espaço é produzida pela realidade de suas formas de representação, que não devem ser confundidas com uma cadeia de eventos ou uma sequência de costumes e leis, ideais e ideologias e estruturas socioeconômicas ou instituições. Mas podemos ter certeza de que as forças produtivas e relações de produção têm, naturalmente, um papel na produção do espaço (LEFEBVRE, 1991).

Abordar o espaço a partir da tríade possibilita dimensionar o constante movimento no qual ele se encontra. No entanto, produção como trabalho remove configurações que o definem como um meio para um fim, o movimento puro (SENNETT, 1997, p. 20). O caráter do espaço se torna um escravo dessas possibilidades de movimento, é necessariamente neutro: por exemplo, o motorista de um carro que para sua segurança só pode dirigir com o menor número de distrações,

“dirigir bem requer sinalização convencional, linhas divisórias e esgoto, ruas carentes de falta de vida, além dos outros motoristas” (SENNETT, 1997, p. 20).

Olivier Dollfus, que identifica a superfície da terra como o ambiente habitado, diferenciada e com pontos localizáveis. Nunca uma paisagem é estritamente igual a outra, “as formas são semelhantes, mas não idênticas” (DOLLFUS, 1982, p. 11). A diferença substancial entre o espaço de produção e espaço geográfico é que este último é o que altera a terra e não primariamente o homem que através do trabalho e práticas espaciais, muda suas características. Apesar disso, Dollfus (1982) verifica que a ação humana tende a transformar o ambiente em um ambiente geográfico, moldado pela ação humana no curso da história, no entanto, o espaço imaginado supera radicalmente a formulação acima referida, posto que a produção do espaço se constitui como um projeto daquilo que ainda não é modelado ou representado. Lembrando que Lefebvre (1991) enfatiza a secularização do espaço, mesmo que seja transformado por homens e não pelo Deus dos filósofos.

Embora, haja contradições entre o espaço geográfico e a produção do espaço, a trajetória da racionalização, podemos resgatar algumas formulações de Dollfus (1982) para o conhecimento e organização do espaço. Foi ele quem contribuiu para a sua caracterização com base em critérios funcionais produzidos pela paisagem: fisionomia, ritmos de atividade, densidade humana e diferentes fluxos. Identificando uma configuração fundamental que designa na concepção do espaço rural e espaço urbano.

Diz Santos (1994, p. 43) “a técnica nos ajuda a *historizar*, ou seja, de considerar o espaço como um fenômeno histórico a *geografizar*, ou seja, para produzir uma geografia histórica e da ciência”. Também todas as técnicas, incluindo as da vida, nos dão a estrutura do lugar. Por conseguinte, a técnica tem duas fases distintas, um tempo sincrônico e outro diacrônico, no momento sincrônico se encontra os fluxos e no momento diacrônico se localizam os fixos (SANTOS, 1994). Por exemplo, concebendo a geografia como a ciência da ação e não como a ciência do espaço, podemos constatar que ação é a estrutura e o ato é a conjuntura, isto é, o último é um segmento do primeiro (WERLEN, 1993). O ato está formado por um comportamento orientado em determinadas situações. A intenção é central na vida diária: nos fluxos. A Técnica implementada ao espaço que é uma estrutura de organização cristalizada no tempo diacrônico (VELTZ, 1999).

Os autores citados, Milton Santos e Olivier Dollfus concordam que a região além de ser um zoneamento das relações sociais, está coordenada por uma cidade e existe ao mesmo tempo uma relativa autonomia a respeito a agrupações e instituições territoriais mais próximas, que de alguma forma se aproxima da formulação de Lefebvre em torno da dominação e apropriação do espaço. No entanto, todos os autores, Veltz, Werlen e Santos concordam até certo ponto: são as ações sociais que produzem o espaço, que com o tempo na sua forma diacrônica ou síncrona se

formulam em fixos e fluxos respectivamente, deixando para trás a noção filosófica-teológica do espaço criado.

É preciso considerar que há um nível mínimo que não se trata de atores sociais, da comunidade nem do lar, nos referimos ao indivíduo. No entanto, não é o indivíduo que por suas ações se reforça, mas é o resultado da luta dos atores sociais. Além disso, não é o espaço individual, mas é ele que produz o espaço em seu ser, “principalmente porque é espacial” (HEIDEGGER, 1971, p. 127).

Um elemento-chave da análise do território é a confrontação das relações sociais, delas partem formas cívicas que são concebidos em corpos civis. Os processos de desenvolvimento têm um conflito. Na dicotomia entre o que Freud chamou de princípio da realidade e de princípio do prazer, como dois momentos complementares do indivíduo, deu uma resposta às relações sociais e desejos individuais. Neste momento da representação há sinais que a complexa relação entre corpo e território levaram a indivíduos além do princípio do prazer. Tem sido corpos perturbados, corpos inquietos, corpos agitados; o fato é que os rituais religiosos ligam o corpo à cidade, a instauração de espaços rituais configura uma nova vocação de trabalho vocacional e autodisciplina que deixa uma marca em processos de produção na região.

Enquanto isso, o espaço de produção, o corpo se torna consciente da dor produzida pelas representações é capaz de ser um corpo cívico, sensível à dor de outra pessoa. SENNETT (1997) diz que o corpo só pode seguir este percurso cívico reconhecendo as conquistas da sociedade, enquanto que as possibilidades de desenvolvimento.

## Conclusões

A produção do espaço está determinada por diferentes escalas que vão do internacional ao nacional, do nacional ao local e local para a comunidade e para a casa, a ordem hegemônica a escala global, Lefebvre levanta a questão da produção do espaço ao nível da prática espacial ou qualquer forma englobada, sendo o ator que se apropria dele, ele desaparece e se esconde, no entanto, revela-se uma vez que é apreendido e compreendido pelos sujeitos sociais. Exemplo, temos o caso de muitos atores, atualmente, centrados no espaço: os camponeses de Atenco no Estado do México, os zapatistas em Chiapas e da América Latina os Sem Terra no Brasil.

Nas práticas espaciais é a acessibilidade, é a distância são condições essenciais que representam a distância de atrito nas questões sociais. A distância é uma barreira e defesa contra a interação social. Impõe custos de transação para qualquer sistema de produção e reprodução.

As práticas espaciais produzidas pelos atores é uma negociação constante na forma de ocupação do espaço, organizando os seguintes objetos, tais como: casas,

fábricas, infraestruturas, rodoviárias, atividades, uso do solo, e sujeitos sociais.

O domínio do espaço reflete como indivíduo ou grupo poderoso, manter a hegemonia na organização e produção do espaço, legítimo ou meios ilegítimos para exercer maior controle sobre o atrito pela distância ou como o espaço é apropriado para eles ou outros.

O espaço foi considerado um instrumento da dominação. O espaço da prática material do final do século XX conseguiu atravessar a barreira da distância através da compressão do espaço-tempo, que o vincula diretamente com a tecnologia de transporte, a distribuição no contexto da produção econômica também como a percepção de distância entre as pessoas, reduzindo a sua importância como limitando a interação. Assim, o contato pode ser em presença, rosto remoto para enfrentar o contato direto. No entanto, o imperativo é abrir novos mercados e aumentar a velocidade da taxa de retorno sobre o capital. Essa compreensão do mundo permite as empresas multinacionais globalizar o seu mercado, pois durante os séculos XIX e XX foi parte do consumo local e regional.

Na geografia latina tem a relação entre espaço e tempo, mediada pela tecnologia. As transformações territoriais objeto desta análise são o produto das relações sociais encravadas na representação das práticas materiais. O espaço igual encontrado está em processo de formação, evolução, nunca está acabado e fechado em um espaço de recipiente.

Henri Lefebvre é um clássico para a geografia e a filosofia. Continua a fornecer diretrizes para a interpretação da realidade atual, principalmente, através de dois conceitos discutidos neste documento: representação e produção do espaço. O tempo lhe conferiu a razão, pois, através da representação permanece o domínio do espaço, mas também através desta os sujeitos resistem, incorporando a imaginação no poder.

## Referências

- BATALLA, B. *Las regiones geográficas en México*. México: Siglo XXI. 1969.
- DOLLFUS, O. *El espacio geográfico*. España: Oikos-tau. 1982.
- HARVEY, D. *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Buenos Aires: Amorrortu. 2004.
- HEIDEGGER, M. *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica. 1971.
- KANT, I. *Crítica de la razón pura*. México: Fondo de Cultura Económica. Universidad Nacional Autónoma de México. 2009.
- \_\_\_\_\_. *Prolegómenos a toda metafísica futura*. Lisboa: Edições 70. 1988.
- LEFEBVRE, H. *The production of space*. New York: Blackwell Publishing. 1991.
- \_\_\_\_\_. *Presencia y ausencia*. México: Fondo de Cultura Económica. 2006.
- LUNA, L. Escalas y determinaciones en la reforma a la propiedad de los energéticos:

- México. *Revista electrónica de estudios latinoamericanos*. 14, 54, pp. 38-55, 2016a.
- \_\_\_\_\_. Representação da refinaria Bicentenário: Hidalgo, México. *Estudos Geográficos*, Rio Claro, 14(1): 62-78, jan./jun. 2016b.
- MARX, K. *El capital: crítica de la economía política*. México: Fondo de Cultura Económica. 1999.
- MARX, K; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Martins Fontes. 2001.
- MASSEY, D. New Directions in Space. In: GREGORY, J. (Ed.). *Social relations and spatial structure*. London: McMillan, 1985.
- MCDOWELL, L. A transformação da geografia cultural. In: GREGORY, D., MARTIN, R. (Org.) *Geografia humana: sociedade, espaço e ciência social*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1996.
- NIETZSCHE, F. *La voluntad de poder*. España: Biblioteca Edaf. 2006.
- PECK, J. Economías políticas de escala: políticas rápidas, relaciones interescales y workfare neoliberal. En: Ramiro FERNÁNDEZ y Carlos Brandao (Coord.). *Escalas y políticas del desarrollo regional*. Argentina: Miño y Davila-Universidad de Litoral, 2010.
- SANTOS, M. *Técnica, espacio y tempo*. São Paulo: Editora Hucitec, 1994.
- SENNETT, R. *Cuerpo y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1997.
- SWYNGEDOUW, E. Excluding the other: The contested production of a new 'Gestalt of Scale', and the politics of marginalization. En: Lee, R. y Wills, J. (eds). *Geographies of Economies*. Londres: Edward Arnold, pp. 167-177. 1997.
- SWYNGEDOUW, E. Scaled Geographies: Nature, Place and Politics of Scale. En: Sheppard, E. y McMaster, R (eds.). *Scale & Geographic Inquiry: Nature, Society and Method*. Londres: Blackwell, pp. 129-152. 2003.
- VELTZ, P. *Mundialización, ciudades y territorios*. Barcelona: Ariel, 1999.
- WERLEN, B. *Society, action, and space*. Londres: Routledge, 1993.

Submissão: 06.01.2017 / Aceite: 06.02.2017

## A resposta do homem e de Deus: a existência

### The answer of man and God: the existence

JOÃO EDUARDO LAMIM<sup>1</sup>

**Resumo:** Diante de uma construção histórica, as atitudes humanas acabaram por formar uma realidade distorcida e construída sob falsos valores éticos, ainda presentes na contemporaneidade. O maior expoente de tal crise é o antropocentrismo, refletido na exploração irresponsável da Terra e nas relações éticas e humanas esfaceladas. O ser humano tem um intransferível papel diante desta realidade que ele mesmo construiu: pelo amor sustentável à vida e suas manifestações é convocado a reconstruir as relações humanas com a Terra baseado na reverência, respeito e, sobretudo, cuidado com a criação. O cuidado apresenta-se como imperativo ético necessário para o restabelecimento da relação entre Terra e ser humano; este deve ser o protagonista desta mudança através de uma conversão radical de mente e coração, a fim de que suas atitudes sejam críticas, criativas e sustentáveis. Uma mudança no âmbito existencial seria a marca decisiva para a construção de uma nova era planetária, marcada pelo respeito e cuidado pela vida, força que anima toda a realidade, inclusive a Terra, sinal por excelência da vida e da fecundidade. Tal resposta, crítica, criativa e concreta, abre-se à integralidade da vida, estendendo o cuidado a todas as dimensões de vida, relacionamentos, compreensões e dinâmicas. Todo o corpo, sentimentos, toda a espiritualidade e pensamentos devem estar permeados de cuidado e transcendência, buscando verdadeiro sentido e força vital de/para existir.

**Palavras-chave:** Terra. Ética. Existencialismo. Espiritualidade. Cuidado.

**Abstract:** In front of a historical construction, the human attitudes arrived at forming a distorted reality, constructed upon false ethical values, still present in the contemporary world. The bigger exponent of this crisis is anthropocentrism, reflected in the irresponsible exploitation of the earth and in the ethic and human relations broken down. The human being has an untransferable role towards this reality that he himself produced: through the sustainable love to life and its manifestations, he is called to reconstruct the human relations with the earth based upon the reverence, respect and, overall, care with the creation. The care presents itself as an ethic imperative necessary for the reestablishment of the relation between Earth and human being; this has to be the protagonist of this changing through aradical conversion of mind and heart, in order that his attitudes be critic, creative and sustainable. A change in the existential ambit would be the decisive mark for the construction of a new planetary age, marked by the respect and care for the life, force that animates the whole of reality, Earth included, the most excellent sign of live and fecundity. Such an answer, critic, creative and concrete, opens itself to the integrality of life, extending care to all dimensions of live, relations, comprehensions and dynamics. The whole of the body, sentiments, spirituality and thought have to be permeated of care and transcendence, looking for the true meaning and vital force of the existence.

**Keywords:** Earth. Ethics. Existentialism. Spirituality. Care.

---

<sup>1</sup> Graduando de Teologia na Faculdade Católica de Santa Catarina, em Florianópolis/SC; Bacharel em Filosofia, Faculdade São Luiz, Brusque - SC, 2012, com a monografia "O existir como resposta à crise ético-ambiental em Leonardo Boff", orientada pelo Prof. Dr. Marcio Bartel (Graduado em Direito, Filosofia e Teologia. Pós-graduado em Direito e Processo do Trabalho. Pós-graduado em Educação. Mestrado em Filosofia pela Universidade Católica de Louvain, Bélgica. Doutorado em Filosofia pela Universidade Católica de Paris com tese sobre "A ideia de Justiça na ética de Paul Ricoeur". Professor na Estácio de Sá. Advogado. Avaliador de Cursos e de Instituição do MEC). E-mail: joaoedursl@gmail.com



## Introdução

Quando paramos e lançamos um olhar reflexivo sobre a realidade, percebemos que, no seu processo histórico, ela sofreu inúmeras mudanças. O mundo em que vivemos, entendido como a Casa Comum da raça humana, está em constante mudança: mudança de pensamento, de organização social e política, mudança no modo de vestir, de se comportar, de hábitos, costumes, mudança na maneira de pensar-se como ser humano religioso e cultural, mudança de formas de relacionamento, em especial na relação com a Terra e seus ecossistemas. A Terra todos os dias se renova, refaz e reanima os seres que nela habitam com uma força originária, a força da vida, que permeia todas as dimensões possíveis. A vida, presente em tudo, faz com que tudo se transforme continuamente, e funcione de modo relacionado, ou seja, que um dependa do outro para continuar a existir e se renovar. Estamos num tempo de mudança e aparente crise com as relações naturais. O ser humano tem um papel fundamental para a transformação holística e integral da realidade. Estamos instalados, enquanto raça humana, num único e mesmo planeta, e ainda convivemos com outras tantas formas de vida (animais irracionais, plantas, bactérias, seres microscópicos, etc). Porém algumas características humanas negativas, fruto de uma maneira de pensar coletiva, fez com que essa convivência terrenal fosse distorcida de seu sentido essencial. Tais características, como o antropocentrismo, a maneira de pensar o trabalho como meio exclusivo para o desenvolvimento lucrativo por meio da exploração das forças dos trabalhadores, o modo de viver e de pensar o consumo como arrecadação e aquisição de bens para o uso de poucos, tornando o homem escravo do consumo e do descarte instantâneo do que não mais lhe agrada ou convém, a exploração e utilização irresponsável dos bens naturais, faz com que nos coloquemos diante de uma realidade em crise. A crise na qual estamos inseridos centra-se na inversão dos valores para uma convivência autêntica entre o ser humano e os ecossistemas da Terra. Quando centrado na vontade humana, a relação desequilibra-se, já que facilmente procuramos privilegiar a vontade individual sobre a coletiva. Assim, só se pode reverter este quadro de crise ecológica pela dimensão existencial do próprio ser humano. Apenas uma mudança radical de atitude, de uma maneira de existir moralmente autêntica, fará que a crise possa reverter-se em um novo caminho a ser trilhado. Tudo que presenciamos atualmente quanto aos desastres naturais é reflexo do desequilíbrio em que se encontra a Terra devido a exploração irresponsável que sofreu durante anos. Nós seres humanos, que encaminhamos a Terra para este estado, somos os responsáveis por tirá-la deste dilema, e fazê-la encontrar seu equilíbrio novamente. A filosofia e a teologia, com o método crítico-reflexivo e espiritual de pensar e agir, torna-se uma base sólida para que busquemos o equilíbrio dos ecossistemas da Terra e das relações internas por ela. Através de princípios pensados, refletidos e assumidos conjuntamente, poderemos fazer surgir no horizonte novas perspectivas de ação e de vida, onde a própria existência humana seja renovada. Por princípios e atitudes

concretas o homem pode transformar a realidade em que está. Se a Terra sofre e apresenta sinais de morte, o homem tem o poder e a responsabilidade de criar uma nova era planetária: do cuidado com a vida, do amor pelo próximo, da responsabilidade social e da cooperação mútua. Tais valores surgem de uma profunda reflexão filosófica, para tomar consciência da realidade complexa, e da experiência interior/religiosa, para ganhar coragem e força no caminho da restauração.

### **1 Ecologia: conhecimento da própria Casa**

A proposta de um desenvolvimento sustentável já é antiga, porém permanece sempre atual como saída para uma vivência digna e autêntica que o ser humano pode dar diante da realidade em que está situado. Quando se fala em sustentabilidade, pensa-se logo na dimensão ecológica, como meio de relação homem-natureza. Porém ela é mais ampla e envolve outras tantas realidades humanas. Félix Guatarri nos ajuda a entender o verdadeiro entendimento de ecologia e abre nosso horizonte explicitando as suas famosas três ecologias (cf. GUATTARI, 1988):

[...] a ambiental, que se ocupa com o meio ambiente e as relações que as várias sociedades históricas entretêm com ele, ora benevolentes, ora agressivas, ora integrando o ser humano na natureza, ora distanciando-se dele; a social, que se ocupa principalmente com as relações sociais como pertencentes às relações ecológicas, pois o ser humano pessoal e social é parte do todo natural e a relação para com a natureza passa pela relação social de exploração, de colaboração ou de respeito [...]; por fim, a mental, que parte da constatação de que a natureza não é exterior ao ser humano, mas interior, na mente, sob forma de energias psíquicas, símbolos, arquétipos e padrões de comportamento que concretizam atitudes de agressão ou de respeito e acolhida da natureza (BOFF, 1995, p. 86 [grifos do autor]).

Perante tal compreensão de ecologia integral, constatamos atualmente uma forte e imperante crise de valores. A vida é a força fundante que anima todas as coisas e lhes dá sentido para existir e coexistir. Ela é o princípio do qual todas as coisas animadas dependem para viver. Assim, é papel do ser humano ser responsável pela vida presente em todas as coisas e dimensões.<sup>2</sup>

Precisamos, enquanto seres racionais, preservar, guardar e cuidar da vida, e garantir vitalidade e dinamismo às relações básicas que estabelecemos, seja no meio social, cultural, econômico e ambiental. Em contraponto, o que mais presenciamos até agora tem sido justamente o contrário.

---

<sup>2</sup> Tal pensamento é inspirado na concepção vitalista da realidade, que explica as realidades terrestres como animadas por uma força, um impulso fundamental que, atuando sobre a matéria, dá a possibilidade da existência, da vida. Esta força de vida torna-se assim um princípio que deve ser respeitado e zelado para que a vida seja um bem para todos sem limitação de espaço ou tempo. [cf. SPECULUM. Vitalismo. Disponível em: <<http://www.filoinfo.bem-vindo.net/filosofia/modules/lexico/entry.php?entryID=1097>>. Acesso em: 02 abr. 2012].

“Não existem relações humanas que não sejam permeadas por algum tipo de ética, entendida como conjunto de valores e critérios que servem para dar a toda ação uma conotação de ‘boa’ ou ‘má’” (ARRUDA, 2000a. p. 35). Podemos, logo, afirmar que a crise que percebemos hoje provém de uma deficiência de valores éticos que garantam tal conotação boa necessária. Mas em que falha a raça humana?

O problema [...] não é “falta de ética” nas relações internacionais que configuram uma ordem global marcada pela desigualdade e pela injustiça, mas sim uma ética centrada em falsos valores, apegada apenas aos interesses ligados à riqueza, ao prestígio e ao poder, ou restrita às peripécias superficiais da História contemporânea. Uma ética cega, portanto, à realidade mais profunda e abrangente de um ser humano que é ao mesmo tempo indivíduo e sociedade, ponto culminante da onda evolutiva da natureza e um ser sempre em construção, cuja estrutura e dinâmica física, cultural e psíquica continuam evoluindo num tempo unitário e irreversível [grifos do autor] (ARRUDA, 2000a. p. 35).

Identificando a origem do problema ético atual, podemos nos propor a reverter as dores da crise em esperança do nascimento de uma nova consciência ética.

### **1.1 Tecnologia, sociedade, e o homem**

Quando falamos na crise que atinge o século presente, em especial na dimensão ecológica da Terra, logo nos urge a necessidade de medidas para devolvermos à vida sua originária eficácia. Mas precisamos encontrar o fundamento de tal crise, para podermos aplicar o remédio na raiz do problema, e então tentar reverter o quadro de crise em crescimento e desenvolvimento autêntico.

A sociedade contemporânea, chamada sociedade do conhecimento e da comunicação, está criando, contraditoriamente, cada vez mais incomunicação e solidão entre as pessoas. A Internet pode conectar-nos com milhões de pessoas sem precisarmos encontrar alguém. Pode-se comprar, pagar contas, trabalhar, pedir comida, assistir a um filme sem falar com ninguém. Para viajar, conhecer países, visitar pinacotecas não precisamos sair de casa. Tudo vem à nossa casa via on line (BOFF, 1999, p. 11).

A tecnologia, ícone principal da formação da sociedade atual, fornece-nos o exemplo mais significativo do fundamento ético destes nossos tempos: o imediatismo, caracterizado pela prontidão e imediata difusão da informação no mundo digital, e por consequência ao ser humano a contradição, que ao mesmo tempo interliga e isola pessoas.

O sistema eletrônico de comunicação pode ajudar e facilitar a integração das pessoas, porém por outro lado pode representar também um grande risco para a geração atual. Ao mesmo tempo em que se pode conectar e interagir virtualmente com muita gente, acaba por degenerar a relação afetiva com as pessoas. Não é difícil

vermos jovens que são um fenômeno na internet, que mantêm grande rede de relacionamentos virtuais, porém não conseguem, pessoalmente, face a face, estabelecer um diálogo maduro, uma relação autêntica com o outro. A virtualidade, ao mesmo tempo em que pode globalizar as relações, também é capaz de esfriar os sentimentos, mascarar a realidade e alienar a pessoa em seu mundo próprio. Revela-se, assim, a face de toda uma sociedade: individualista, onde cada um constrói seu mundo, pensa e age por si mesmo.

Uma relação autêntica entre os humanos e do próprio homem com seu meio foi esfacelada e vem degradando-se ainda mais nas experiências vivenciais das pessoas. Quando se volta unicamente para si, o ser humano faz de tudo o que o rodeia um objeto do qual pensa poder utilizar-se para conseguir o que quer. Esta mentalidade, inaugurada pelos instintos de poder e de dominação, pode ser denominada antropocentrismo, o grande mal deste século. Colocando-se no centro, o homem aproveita-se de forma irresponsável das coisas e faz da natureza sua servidora, pensando que tudo deve girar em torno dele e servi-lo em todas as suas vontades. “O antropocentrismo considera o ser humano rei/rainha do universo. Considera que os demais seres só têm sentido quando ordenados ao ser humano; eles estão aí disponíveis ao seu bel-prazer” (BOFF, 2000, p. 29).

Ainda mais, a característica ética antropocêntrica coloca o homem como inimigo da natureza, já que faz a pessoa pensar única e exclusivamente em si e em seus interesses e despreocupar-se com o outro e com a natureza, afastando-se do próprio Deus, originador e doador do dom máximo da humanidade, a vida (ARRUDA, 2000a. p. 32).

Tal característica da sociedade atual, o antropocentrismo, é considerada como o principal fator a partir do qual podemos falar em crise de valores. O pensamento individualista e egocêntrico constitui, atualmente, a maior ameaça à extinção da vida: da Terra, dos seres animados, inclusive o ser humano, das relações vivas estabelecidas, da geração presente e até da futura.

Tal antropocentrismo, inaugurado no pensamento moderno e em especial por Descartes<sup>3</sup>, causou e continua a causar grande impacto negativo e destrutivo à Terra, mantenedora e Mãe da vida. O homem moderno, colocando-se no centro de universo e dominando destrutivamente a natureza, pensava que os recursos naturais fossem ilimitados. “No imaginário dos fundadores da sociedade moderna, o desenvolvimento movia-se dentro de dois infinitos: o infinito dos recursos naturais e o infinito do desenvolvimento rumo ao futuro”. (BOFF, 2000. p. 28). Porém, tal utopia mostrou-se ilusória, já que constatamos, na escassez e falta dos recursos naturais evidenciados

---

<sup>3</sup> A partir de Descartes cabe ao homem a tarefa de constituir o universo. Assim, o ser humano começa a se pensar como um Deus mortal, capaz de conhecer, trabalhar e aperfeiçoar a natureza circundante. A ordenação do mundo é possibilitada pela subjetividade, ou seja, o mundo é aquilo que é posto pelo sujeito. A natureza é vista como um objeto, destinada unicamente a satisfazer as necessidades humanas. [Cf. FAENELLO, Anderson Francisco. René Descartes: dúvida como método e certeza como busca. Disponível em: <<http://pt.shvoong.com/humanities/philosophy/1809280-ren%C3%A9-descartes-d%C3%BAvida-como-m%C3%A9todo/#ixzz1wOiK8rEI>>. Acesso em: 01 mai. 2012].

atualmente, que tais recursos são limitados e finitos. Assim, da mesma forma o desenvolvimento futuro também pode ser limitado. A ciência e a técnica que visavam o progresso a todo custo esqueceram-se que, para serem eficazes e contínuas precisavam também ser sustentáveis. Tornaram-se assim, vorazmente destrutivas, entendendo a Terra como um objeto.

Toda a Terra foi reduzida a ser capital natural, um conjunto de recursos para a acumulação e benefício, primeiro para os setores que detinham a propriedade privada destes recursos e em segundo plano para os outros. E os trabalhadores foram reduzidos a capital humano. O resultado atual é devastador. As relações sociais hoje, a nível mundial, são de grande destrutividade da natureza e de grande exclusão social. Predomina uma relação injusta e humilhante diante da Terra. [...] Grita a Terra e gritam os pobres, ambos vítimas da injustiça social e da injustiça ecológica (BOFF, 1995, p. 7).

Este grito que clama a Terra, angustiada pelas dores causadas durante tanto tempo de civilização humana irresponsável, é fruto de uma construção social que, principalmente na atualidade, não considera como primordial a vida, mas os prazeres individuais, que impedem o desenvolvimento da vida como um todo integrado.

O tipo de sociedade construída nos últimos 400 anos impede realizar um desenvolvimento sustentável. Ela é energívora, montou um modelo de desenvolvimento que pratica sistematicamente a pilhagem dos recursos da Terra e explora a força de trabalho (BOFF, 1995, p. 27-28).

Também na dimensão da produção humana, do trabalho, a destruição gradativa acontece.

Na medida em que foi avançando neste afã objetivista e coisificador, o ser humano criou aparatos que lhe dispensaram o desgaste das energias e aumentaram as potencialidades de seus sentidos. Hoje, mais e mais o trabalho é feito por máquinas, computadores, autômatos e robôs que substituem, em grande parte, a força de trabalho humano. Surge o que se convencionou chamar cibionte: o superorganismo híbrido, feito de seres humanos, máquinas e redes de informação. Destarte se forma a articulação do biológico, do mecânico e do eletrônico que constituem a base de nossas sociedades atuais (BOFF, 1999, p. 94).

Mesmo que a globalização e a tecnologia sejam marcas de nosso tempo e possam ajudar no crescimento econômico, as máquinas e aparatos eletrônicos devem servir de auxílio e suporte à produção, à criatividade e ao esforço humano, e jamais de substituto a eles. Quando se pensa em máquinas para produção trabalhista, já se pensa no lucro gerado com o menor custo, configurando o poder acima de tudo, a fim de dominar e conseguir o que se quer a serviço de interesses próprios.

No atual mundo unipolar do mercado, a globalização centrada na ética do mercado total é a globalização competitiva, a globalização das desigualdades, a globalização da segurança e do fausto para poucos, da ilusão de um presente eternamente feliz para aqueles que podem “consumir”, e da opressão, subordinação ou exclusão para a maioria (ARRUDA, 2000a. p. 43).

## 1.2 Crise ambiental – Crise social

Ao tocarmos no assunto da competitividade na globalização e no mercado, alimentado exaustivamente pelo sistema capitalista e consumidor, logo entramos numa segunda consequência da destruição e de crise dos verdadeiros valores: a destruição da ecologia social (Cf. GUATTARI, 1995. p. 32-33). Este é um importante e fundamental reflexo do antropocentrismo voraz, além da exclusão ecológica e da devastação da Terra: a exclusão e exploração do pobre, daquele que, por efeitos múltiplos, é marginalizado e deixado em condições de vida sub-humanos sem atendimento social e tratamento humanitário necessários para uma vivência, no mínimo, digna. Vemos assim, a relação necessária existente entre pobreza e ecologia dentro da realidade da crise atual.

Os excluídos o são econômica, cultural e politicamente, mas também ecologicamente. As mesmas causas que os marginalizam dos processos econômicos, da dinâmica cultural e da vida política, também os empurram e forçam a ocupar os piores e mais impróprios ambientes. É exatamente no ambiente da pobreza que coincide a pobreza social com a pobreza ecológica (GUDYNAS, 1995, p. 130)

Tudo o que se faz contra a vida reflete-se em todas as suas manifestações, pois a força vital que anima todo ser também os interliga, conecta todos com todos, e faz-nos responsáveis com todos. Logo, tal exclusão social é reflexo da exclusão e indiferença em relação à natureza e torna-se, deste modo, exclusão ecológica.

A exclusão ecológica sofrida pelos mais pobres possui várias características. Em primeiro lugar, os setores excluídos são levados a ocupar os ambientes de pior qualidade. [...] Encontram-se em áreas sujeitas à inundação, aos deslizamentos de terra ou a tormentas (GUDYNAS, 1995, p. 130).

Ainda outras características podem ser elencadas: difícil acesso à água potável e ao saneamento básico, falta ou má qualidade do atendimento social, habitacional (precisando improvisar a própria habitação), de saúde e de acesso à educação escolar.

A exclusão ecológica (viver onde ninguém quer viver) reforça a exclusão social. [...] A maioria se integra aos circuitos econômicos informais, que são frágeis e instáveis, sem proteção legal e que lhes trazem ganhos insignificantes. [...] Nas cidades, os grupos humanos mais pobres passam a viver na periferia, junto às vias e estradas de acesso ou aproveitando o entroncamento com viadutos, pontes e

riachos. Outros invadem áreas abandonadas dentro das cidades. [...] Também existe exclusão, com um forte conteúdo ecológico, no acesso ao trabalho. Para muitos pobres, conseguir um trabalho mais ou menos estável é um sonho, e por isso acabam aceitando trabalhar onde ninguém quer. Submetem-se a empregos em condições ambientalmente negativas, às vezes com risco à saúde, aspirando gases tóxicos, expostos a ruídos ensurdecedores ou correndo risco de acidentes. No campo, a extrema pobreza leva a práticas de sobrevivência que causam impacto negativo sobre os recursos naturais. Alguns se veem obrigados a dedicar-se à caça clandestina, [...] outros exploram excessivamente seus solos. [...] a ocupação de terras de má qualidade, a falta de acesso à água, a impossibilidade de recursos adicionais para melhorar seus cultivos ou a criação de gado acabam gerando uma maior degradação ambiental, ao mesmo tempo que aumenta a pobreza (GUDYNAS, 1995, p. 130-131).

A racionalidade extrema, em vista do progresso pela exploração do homem e da natureza, não levou a resultados positivos. Projetos embasados no puro sentimentalismo não levam a um comprometimento sério perante as decisões a serem tomadas. Assim, o segredo encontra-se na sustentabilidade: utilizar-se dos meios da Terra em benefício comum de forma cuidadosa e responsável, ou seja, equilibrando a razão técnica e o sentimento de compaixão. Sabendo equilibrar a racionalidade e o sentimento veremos que a natureza, já tão castigada, não é apenas objeto de consumo do qual me utilizo para meu bem pessoal irrefreado, mas sim é um ecossistema no qual estou inserido, podendo utilizar-me dele para o bem próprio e coletivo de forma responsável e sustentável. Traduzimos isto numa expressão denominada ‘modo-de-ser-trabalho interativo’.

O modo-de-ser-no-mundo pelo trabalho se dá na forma de interação e de intervenção. O ser humano não vive numa sesta biológica com a natureza. Pelo contrário, interage com ela, procura conhecer suas leis e ritmos e nela intervém para tornar sua vida mais cômoda. É pelo trabalho que faz tudo isso. Pelo trabalho constrói o seu “habitat”, adapta o meio ao seu desejo e conforma seu desejo ao meio. Pelo trabalho prolonga a evolução e introduz realidades que, possivelmente, a evolução jamais iria produzir, como um edifício, uma cidade, um automóvel, uma rede de comunicação por rádio e televisão. Pelo trabalho copilota o processo evolutivo, fazendo com que a natureza e a sociedade, com suas organizações, sistemas e aparatos tecnológicos, entrem em simbiose e coevoluam juntas (BOFF, 1999, p. 93).

De certa forma, ecologia e pobreza estão intimamente ligadas, e são faces diversas de uma mesma realidade: agressão e violação da vida por interesses individuais e antropocêntricos. “Tanto a pobreza social como a destruição ambiental são na realidade sintomas de um problema mais profundo: um tipo de desenvolvimento espoliativo, obsediado com eficiência e maximização, e que manipula e domina, tanto o ser humano como a Natureza” (BOFF, 1999, p. 133).

Precisamos de valores que permitam o desenvolvimento sustentável, que nos deem a possibilidade da utilização dos meios naturais sem consequências ulteriores à Terra e aos seres vivos. Precisamos de um novo paradigma de desenvolvimento integral, que reintegre a Terra e suas ecologias. “A solução dos problemas ambientais é atualmente impensável se não forem solucionados os problemas da pobreza e da exclusão” (BOFF, 1999, p. 135).

### 1.3 Os sintomas da crise e as pistas de ação

Diante da realidade socioambiental do modelo de nossa civilização, percebemos grandes contradições, valores perdidos, quebrados e fragmentados. É uma visão

[...] marcadamente individualista, atomista, fragmentária e mecanicista. A consequência prática desta visão é que cada indivíduo, empresa, grupo social e nação se vê como absoluto e vê o outro como um competidor, uma ameaça, um inimigo contra o qual guerrear, numa lógica de derrotar ou ser derrotado (ARRUDA, 2000b, p. 145).

“O sintoma mais doloroso [...] é um difuso mal-estar da civilização. Aparece sob o fenômeno do descuido, do descaso e do abandono, numa palavra, na falta de cuidado” (BOFF, 1999, p. 18). Sendo a vida o dom mais precioso e da qual depende todo tipo de existência animada e dinâmica, ferindo uma de suas dimensões, acaba-se por atentar contra todo o resto. A rede da vida é como um corpo humano: machucando um pé, os outros membros sentirão também a dor e a dificuldade correspondente. A cada sinal de descuido e de morte precisamos pensar nas consequências e nos tantos outros que sofrem.

Há um descuido e descaso pela vida inocente de crianças usadas como combustível na produção para o mercado mundial. [...] Há um descuido e descaso manifestos pelo destino dos pobres e marginalizados da humanidade, flagelados pela fome crônica, mal sobrevivendo da tribulação de mil doenças. [...] Há um descuido e descaso imensos pela sorte dos desempregados e aposentados, sobretudo dos milhões e milhões de excluídos do processo de produção, tidos como descartáveis e zeros econômicos. [...] Perderam o privilégio de serem explorados a preço de um salário mínimo e de alguma seguridade social (BOFF, 1999, p. 18).

O impacto ambiental é agravado pelo impacto social. A cada menor explorado, a cada pobre marginalizado, a cada aposentado descartado, a cada pessoa tida como objeto de consumo e produção, revela-se um sistema brutal onde sequer a vida humana é respeitada com a devida dignidade. Se a vida do ser humano, que pode reagir instantaneamente e defender-se, é explorada e descartada facilmente, como não é explorada a vida ecológica, a Terra em seus variados recursos: depois de



explorada impensavelmente, é descartada sem nenhuma compaixão. O impacto e degradação ambiental que presenciamos nas fúrias naturais são reflexos da degradação da vida humana social, que requer também uma resposta à altura.

Há um descuido e abandono dos sonhos de generosidade, agravados pela hegemonia do neoliberalismo com o individualismo. [...] Há um descuido e abandono crescentes da sociabilidade nas cidades. A maioria dos habitantes sente-se desenraizada culturalmente e alienada socialmente. Predomina a sociedade do espetáculo, do simulacro e do entretenimento (BOFF, 1999, p. 18-19).

Ainda em âmbito social, o crescente individualismo faz-nos perceber a demasiada exaltação e predileção pelas coisas particulares e o esquecimento indiferente do alheio, do outro, da coletividade. Não cansamos de ver, nas grandes cidades, aglomerados de pessoas que nem se olham, casas com muros altos, cercas elétricas e guardas. Sinal de desconfiança do outro, já que não se tem nem o mínimo de segurança pública. Num sistema social injusto e exploratório, é melhor prevenir-se no comodismo do ‘meu mundo’ que arriscar conhecer e compartilhar o ‘mundo do outro’. Cada um cria seu mundo e refugia-se nele, esquecendo-se da cooperação, da fraternidade. Esquece-se que o mundo é de todos e que a Terra nos reúne, congrega e acolhe.

Há um descuido e descaso generalizados na forma de se organizar a habitação, pensada para famílias minúsculas, obrigadas a viver em cômodos insalubres. Milhões e milhões são condenados a viver em favelas sem qualquer qualidade de vida, sob a permanente ameaça de deslizamentos, fazendo a cada ano milhares de vítimas. As formas de vestir de estratos importantes da juventude revelam decadência dos gostos e dos costumes. Recorre-se frequentemente à violência para resolver os conflitos interpessoais e institucionais, normalmente superáveis mediante o diálogo e a mútua compreensão (BOFF, 1999, p. 20).

Destarte, as desigualdades da exploração social, os próprios costumes, gostos e maneiras de portar-se perante os outros, revelam-nos acentuada decadência cultural e moral. É a fragmentação da ecologia mental, dominada pelo serialismo da mídia, onde as massas são alienadas em séries, a se comportar, vestir, ouvir e comer conforme ditam as mídias e modas (Cf. GUATTARI, 1995. p. 11). Não afirmamos que o que é antigo ou passado foi melhor, deixando-nos guiar por um saudosismo doentio. O novo, a novidade, a inovação é positiva e, usada correta e conscientemente, ajuda no crescimento e desenvolvimento-abertura à realidade presente. Porém, o que se deve combater é justamente o cultivo de uma subjetividade descompromissada, fora da realidade, alienante e massificadora. Toda forma de identidade pessoal ou de identificação com determinado estilo de vida ou de costumes deve, em primeira instância, garantir a verdadeira liberdade e preservação dos fundamentais valores, sejam eles sociais, ambientais e pessoais.

Tal ecologia mental deve, portanto, levar a

[...] reinventar a relação do sujeito com o corpo, com o fantasma, com o tempo que passa, com os “mistérios” da vida e da morte. Ela será levada a procurar antídotos para a uniformização midiática e telemática, o conformismo das modas, as manipulações da opinião pela publicidade, pelas sondagens etc.<sup>4</sup>.

Como já lembrado, são descompromissos existenciais, sociais, morais e subjetivos que nada mais são que reflexos daquele descompromisso fundamental com a vida e a Terra.

Há um descuido e descaso pela dimensão espiritual do ser humano. [...] Não há cuidado pela inteligência emocional. [...] Todo tipo de violência e de excesso é mostrado pelos meios de comunicação com ausência de qualquer pudor ou escrúpulo (BOFF, 1999, p. 19).

Quando se abandona o cuidado ambiental, social e pessoal para com a vida, perde-se também o cuidado pela dimensão espiritual do ser humano, abandona-se a busca pelo que permanece, pelo que é perene, eterno e do qual não se pode fugir.<sup>5</sup> Assim, nada pode preencher o homem, já que, negando sua inclinação natural ao que é infinito, apega-se ao que mais enche os olhos e chama a atenção no momento, porém logo passa. Deixando-se de lado o infinito, permanece a eterna procura pela saciedade, a qual nunca é preenchida. A cada vez que procura, o homem fica mais obcecado e é capaz até de destruir para conseguir o que deseja. É assim que acontece com a Terra, Mãe providente do sustento. Quando se consome além do limite, sem pensar na preservação, seja da água, dos frutos, dos alimentos, das necessidades materiais da natureza, se destrói a esplêndida dinâmica e beleza da vida.

“Há um descuido e um descaso pela coisa pública, [...] pelo nível moral da vida pública marcada pela corrupção e pelo jogo explícito de poder” (BOFF, 1999, p. 19). Quando a pessoa se acostuma a fazer o que não é correto, isto se torna um hábito. Tanto se faz que já ninguém mais percebe ou dá importância. A cada vez que se

---

<sup>4</sup> GUATTARI, 1995, p. 16. Quando Guattari se refere nesta citação à reinvenção da relação do sujeito “com o fantasma”, ele se refere ao fantasma inconsciente, no sentido psicanalítico, ou seja, à própria interioridade, à relação com sua subjetividade, sendo esta um fantasma, um mistério, uma caverna assombrada a ser descoberta a cada momento.

<sup>5</sup> Fala-se que não se pode fugir, pois a eternidade, o próprio desejo de permanecer, de algo maior, é próprio do humano. Pela dimensão espiritual o homem espera sempre mais, espera algo mais perfeito. Na visão cristã, pela morte isto se realiza. O cristão “entende a vida como lugar de realização da utopia do Reino de Deus, que é de vida e de liberdade seminal aqui e plena na eternidade. A morte é passagem para a plenitude do Reino. Ela é des-dramatizada, pois no momento da morte dá-se logo a ressurreição. Por isso, dizia o poeta e místico D. Pedro Casaldaliga: a alternativa cristã é esta: ou vida ou ressurreição”. Nesta dimensão espiritual, na qual se abre o horizonte da morte que na realidade é permeada de plenitude e perfeição, cada homem precisa enfrentar e responder por si: “a morte é relegada a um problema da subjetividade individual. Cada qual tem de se haver com ela. Ninguém pode ser substituído no seu morrer. Cada um deve-lhe conferir uma significação ou negar qualquer esperança para além deste mundo”. Cf. Id., 2000. p. 220-221.

rouba, que se defrauda, que se desvia dinheiro destinado a um objetivo de construção e de melhora para a qualidade de vida, alimentam-se os sinais de morte, de retrocesso, e deixa-se a vida digna e humana de lado.

Há um abandono da reverência, indispensável para cuidar da vida e de sua fragilidade. [...] Há um descuido descaso na salvaguarda de nossa casa comum, o planeta Terra. Solos são envenenados, ares são contaminados, águas são poluídas, florestas são dizimadas, espécies de seres vivos são exterminadas (BOFF, 1999, p. 19-20).

Com a junção destes fatores, a cultura do isolamento e do individualismo gerando a quebra dos valores coletivos e intersubjetivos, o desejo de crescimento e desenvolvimento material e produtivo como forma de poder e dominação para autoafirmação, cria-se uma ruptura crucial na existência humana: a quebra da relação com a transcendência.

Com efeito, o ser humano da modernidade entrou num acelerado processo de secularização. Não precisa de Deus para legitimar e justificar os pactos sociais. [...] O ser humano moderno criou um “complexo de Deus”. Comportou-se como se fora Deus. Através do projeto da tecnociência, pensou que tudo podia, que não haveria limites à sua pretensão de tudo conhecer, de tudo dominar e de tudo projetar. Essa pretensão levou-o a exigências exorbitantes a si mesmo. Ele não aguenta mais tanto desenvolvimento que já mostra componente destrutivo, ao ameaçar o destino comum da Terra e de seus habitantes. Irrompeu nele “o complexo de Deus” que o acabrunha (BOFF, 1999, p. 21).

Percebendo a necessidade de uma unidade integral para si e para as coisas, o ser humano deve reconhecer que tal unidade não pode ser resultado de ação externa, passageira e transitória; a unidade provém do que é interno, de natureza além da aparente, e deve ser perene, logo, espiritual. Na concepção cristã dá-se o papel de unificador da vida e de sua diversidade a Deus. Esquecendo-se de Deus, o homem perde seu elo de unidade (BOFF, 2000, p. 212).

A tecnicidade e o instinto dominador do ser humano acabam por engolir Deus, deixando-o de lado e rompendo o elo de relação com Ele. Negando uma espiritualidade autêntica e necessária para sua unidade integral, o homem acaba tendo que preencher tal vazio dentro de si. Pelo sistema individualista e antropocêntrico construído por ele mesmo, e achando-se detentor de todo poder sobre a relação do dinamismo vital, o homem acaba colocando-se no lugar de Deus, e diante de tamanha pretensão termina por não medir suas próprias consequências. Negando sua integral constituição (social e subjetiva, ambiental imanente e transcendente), o ser humano acaba por fragmentar-se.

Para reverter este quadro lastimoso e recolocar Deus em seu lugar originário, o próprio homem precisa reconhecer-se como de fato é.

A condição indispensável para uma verdadeira *metanoia* é a disposição de abdicar do orgulho, de reconhecer honestamente e admitir que estamos equivocados. No caso do grave perigo em que estamos colocando a Terra e toda a vida, inclusive a nossa, é preciso reconhecer humildemente que somos apenas criaturas nesta Terra (VELASQUEZ, 1995, p. 73).

Cada ser humano precisa tomar consciência de sua realidade, como uma pequena parcela da criação, uma mera criatura na grandiosidade da vida e da Terra, para assim integrar-se com toda a complexidade vital por uma espiritualidade autêntica. “Formalizando, a espiritualidade é aquela atitude pela qual o ser humano se sente ligado ao todo, percebendo o fio condutor que liga e religa todas as coisas para formarem o cosmo” (BOFF, 2010, p. 104). Ao invés de pensarmos e agirmos como Deus, precisamos suscitar o sopro de Deus que há em nós: sopro do cuidado, do respeito e da reverência diante da manifestação da vida.

Precisamos superar a espiritualidade do eu. Não somos Deus e não o poderemos ser. Esta experiência já foi atestada nos tempos passados. Quando tenta colocar-se em posição superior à que lhe pertence, o homem não consegue controlar seus impulsos. À medida que ganha mais, mais quer. E isto faz pela exploração, manipulação e, por consequência, pela destruição.

## 2 As novas perspectivas sobre os problemas de sempre

Como resultado de uma construção histórica trilhada pelos homens e mulheres do passado, e ainda no presente, estamos diante de uma realidade atual insustentável. Com o pensamento moderno, inaugurando o afã centralizado no homem, em suas vontades, utilizando-se da natureza para mais produzir e lucrar, a Terra foi altamente prejudicada. E hoje nós, seres humanos do nosso tempo, estamos sentindo as consequências de tudo isso (Cf. BOFF, 2010, p. 16).

A ética atual não pode mais continuar a sustentar-se com base nos valores falsos que até agora eram absolutizados: centralidade e referência no homem e na razão, exploração para o consumo, infinitude dos recursos naturais, matematização da natureza para aproveitamento máximo. Segundo Hans Jonas<sup>6</sup>, a ética antiga

[...] fundava-se e acontecia apenas dentro dos limites do ser humano,

---

<sup>6</sup> Hans Jonas nasceu em 1903, em Möchengladbach, Alemanha. Estudou filosofia e teologia em Freiburg, Berlim e Heidelberg. Foi aluno de Martin Heidegger e de Rudolf Bultmann. No período em que Hitler ascendeu ao poder, Jonas fugiu para a Inglaterra, foi membro do exército britânico, e depois foi para a Palestina. Mudou-se finalmente para New York (EUA), onde viveu até sua morte em 1993. Influenciado pela analítica existencial de Heidegger, pela fenomenologia de Husserl, pela leitura cristã, crítica das perspectivas éticas clássicas e modernas, de Bultmann e pelos horrores dos campos de concentração nazista, concentrou-se em construir uma teoria ética que fizesse frente à presente possibilidade de a humanidade destruir-se utilizando o enorme avanço tecnológico contemporâneo. [GOYA, Will. Resenhas de um clássico. Disponível em: <[http://www.filosofia.com.br/vi\\_classic.php?id=18](http://www.filosofia.com.br/vi_classic.php?id=18)>. Acesso em: 10 mar. 2012.].

não afetando a natureza das coisas extra-humanas. A natureza não era objeto da responsabilidade humana, pois cuidava de si mesma. A ética tinha a ver apenas com o aqui e o agora (JONAS, 2006, p. 16).

A experiência agora nos mostra que este modelo de sociedade e de construção de pensamento não corresponde mais à necessidade atual. Precisamos transformar todo quadro de destruição já vivido em ações e vivências autenticamente sadias e vivas, e que garanta dinâmica e vitalidade à realidade presente, à sociedade e à convivialidade dos homens entre si e com a natureza.

Fala-se, logo, de uma transformação de modo de vida, de maneiras de viver, pensar e se relacionar. Assim, cria-se um pano de fundo novo, que exige uma fundamental ajuda da filosofia. Por ela podemos enveredar pelo caminho do pensamento crítico, da reflexão fundamentada não mais nos falsos valores, mas nos valores que garantam uma base sólida para uma harmônica convivialidade (Cf. BOFF, 2010. p. 98). Pelo instrumento do raciocínio e reflexão filosófica podemos elencar pontos e pistas de ações práticas que permitam uma verdadeira e integral experiência homem-Terra. Com a filosofia não se quer pensar e refletir as partes separadamente, nem apenas com a unilateralidade racional, mas procura-se um olhar aberto a integralidade da realidade, em todas as dimensões e por todos os meios. Assim, os resultados podem ser efetivos, certos e abrangentes, modificando toda a realidade, em todas as dimensões com a maneira mais adequada para cada situação.

## **2.1 Humano-terra: uma unidade holística**

Uma atitude básica que pode ajudar neste processo de reencantar-se pela Terra é a identificação mútua, quando o ser humano se percebe um com a Terra e responsável por ela. Precisamos avivar em nós uma consciência diferente da que se percebe imperante na sociedade atual. Precisamos suscitar uma consciência de unidade, pertença e comunhão. Faz-se mister compreender “[...] que somos parte e parcela do planeta Terra. [...] O ser humano é a própria Terra enquanto pensa, sonha, simboliza, ama e adora. Essa consciência planetária nos faz cidadãos terrenos e corresponsáveis pelo destino de nossa nave espacial azul-branca, esplendorosa, nossa pátria/mátria comum” (BOFF, 2010. p. 174).

Pertencemos à Terra; somos filhos e filhas da Terra; somos Terra. Daí que homem vem de húmus. Viemos da Terra e a ela voltaremos. A Terra não está à nossa frente como algo distinto de nós mesmos. Temos a Terra dentro de nós. Somos a própria Terra que, na sua evolução, chegou ao estágio de sentimento, de compreensão, de vontade, de responsabilidade e de veneração. Numa palavra: somos a Terra no seu momento de auto realização e de autoconsciência (BOFF, 1999, p. 72).

Antes do sentimento, precisamos reconhecer o real lugar da Terra como a grande acolhedora da vida. Precisamos combater o paradigma moderno do

antropocentrismo, no qual a razão e a vontade individual ditavam as regras de exploração da natureza, danificando-a, depredando-a e esgotando-a.

A globalização e a tecnologia atual devem contribuir para ajudar as pessoas, países e grupos sociais, mas sem ignorar o que de fato é essencial. Elas devem ser, sem dúvida, ecocêntricas. Precisam não beneficiar alguns, mas a Terra como o grande superorganismo, ao qual todos devem se subordinar. Satisfazer as necessidades individuais e também coletivas, dos grupos, comunidades e nações, com a consciência de que não estamos isolados, mas fazemos parte da mesma Casa, e que por ela e por todos os outros habitantes temos responsabilidade (BOFF, 1999, p. 22).

Assim, o próprio 'sentir-se Terra' nos abre, agora, a uma nova dimensão, e à possibilidade de nos reencantarmos por ela; faz-nos atentos a ela como a nós mesmos; sabendo o que é necessário e bom para nós, saberemos também o que o é em relação à Terra.

Sentir que somos Terra nos faz ter os pés no chão. Faz-nos desenvolver uma nova possibilidade para com a Terra, seu frio e calor, sua força, às vezes ameaçadora, às vezes encantadora. Sentir a Terra é sentir a chuva na pele, a brisa refrescante no rosto, o tufão avassalador em todo o corpo. Sentir a Terra é sentir a respiração nas entranhas, os odores que nos embriagam ou nos enfastiam (BOFF, 1999, p. 76).

E saber que tudo isso nos é dado de graça nos dá um grande peso de responsabilidade. Ter a beleza da vida da Terra por gratuidade do Criador e saber que ela depende de nosso zelo, de nossa atenção e sensibilidade, nos faz sentirnos importantes, como protagonistas de uma nova era ecológica. Assim nosso viver, às vezes rotineiro, se embeleza e enternurece com estas pequenas singularidades da força vital da Terra.

Sentir a Terra é sentir seus nichos ecológicos, captar o espírito de cada lugar, inserir-se num determinado local, onde se habita. Aí habitando, nos fazemos de certa maneira prisioneiros de um lugar, de uma geografia, de um tipo de clima, do regime de chuvas e ventos, de uma maneira de morar e de trabalhar e de fazer história. Ser Terra é ser concreto, concretíssimo. Configura o nosso limite. Mas também significa nossa base firme, nosso ponto de contemplação do todo, nossa plataforma para poder alçar voo para além desta paisagem e deste pedaço de Terra (BOFF, 1999, p. 76-77).

Por isso é tão importante termos a visão do todo e a consciência holística. Falando holisticamente, “[...] as diferenças revelam a complexidade e a riqueza única da humanidade” (BOFF, 2010, p. 98). E toda esta diferença e riqueza “[...] convergem para aquilo que é do interesse coletivo, como a salvaguarda do patrimônio natural e cultural comum e a manutenção da reprodução e desenvolvimento da vida humana e de todas as outras formas de vida e de ser” (BOFF, 2010, p. 98). Estamos inseridos

num determinado contexto e em determinada geografia; mas, se não cuidarmos nem de nosso pedaço, afetaremos o todo, já que a força da vida funciona como uma rede, interligada e interconectada. Justamente

[...] a perspectiva holística não significa o somatório dos pontos de vista (que são sempre a vista de um ponto), mas a capacidade de ver a transversalidade. Quer dizer, a capacidade de detectar os interretorrelacionamentos de tudo com tudo. Economia, gestão e cálculo têm a ver com filosofia, física, arte e religião. Nada existe justaposto ou desvinculado do todo (BOFF, 2010, p. 98).

Este ver holístico não quer dizer o fundar uma nova ética, novos paradigmas e conjuntos de modos de vida, mas perceber nas entrelinhas de tudo o que já existe aquela boa intenção, a boa vontade, que Kant cita como princípio de qualquer discurso ético, da organização e cuidado pelo que há de mais valioso e universal, o cuidado pela casa comum, a Terra, sempre almejando o bem conviver de todos com tudo (BOFF, 2010, p. 99). Não podemos ignorar o agora, pois a partir dele construiremos o depois; não podemos ignorar o aqui, pois a partir dele construiremos o acolá. “Por fim, sentir-se Terra é perceber-se dentro de uma complexa comunidade com seus outros filhos e filhas. [...] Sentir-se Terra é mergulhar na comunidade terrenal, no mundo dos irmãos e irmãs, todos os filhos e filhas da grande e generosa Mãe, a Terra” (BOFF, 1999, p. 77).

## **2.2 A essencialidade do cuidado na relação humano-terra**

Uma diferença que precisamos fazer para não entendermos mal o papel do ser humano neste novo paradigma: “[...] um modo-de-ser não é um novo ser. É uma maneira do próprio ser de estruturar-se e dar-se a conhecer. O cuidado entra na natureza e na constituição do ser humano. O modo de ter cuidado revela de maneira concreta como é o ser humano” (BOFF, 2010, p. 34). O homem não precisa nascer de novo para assumir-se “um ser de cuidado”.

O novo paradigma não se torna uma semente plantada pela geração atual a fim de ser colhida e começar a se desfrutar num futuro próximo ou distante. É este homem atual que precisa assumir-se como homem de constituição nova, semeando e colhendo frutos bons agora, vivendo e experimentando esta nova aventura de ser: a era planetária, do cuidado com a Terra e com a vida (BOFF, 2010, p. 23).

Assim revela-se a verdadeira e essencial face da mudança que precisa acontecer: ela é ontológica, essencial. O homem não deixa de ser homem, porém assume a verdadeira realidade que o faz ser de fato humano. Não se engana mais, mas assume sua verdadeira essencialidade: o ser homem-cuidado.

Sem o cuidado, ele deixa de ser humano. Se não receber cuidado, desde o nascimento até a morte, o ser humano desestrutura-se, definha, perde sentido e morre. Se, ao largo da vida, não fizer com

cuidado tudo o que empreender, acabará por prejudicar a si mesmo e por destruir o que estiver à sua volta. Por isso, o cuidado deve ser entendido na linha da essência humana (HEIDEGGER apud BOFF, 1999, p. 243).

Este, justamente, é o diferencial que faz do homem alguém capaz de transformar a realidade atual dando esperança às futuras gerações. “Não temos cuidado. Somos cuidado” (BOFF, 2010, p. 89). O cuidado é o remédio para uma realidade ferida. Na atualidade, diante da globalização e tecnologia, uma máquina, mesmo realizando o dobro do trabalho de uma pessoa em menos tempo, não o faz em sua inteireza, já que lhe falta o cuidado-amor essencial.

Há algo no ser humano que não encontramos nas máquinas, surgido há milhões de anos no processo evolutivo quando emergiam os mamíferos, dentro de cuja espécie nos inscrevemos: o sentimento, a capacidade de emocionar-se, de envolver-se, de afetar-se e de sentir-se afetado. Um computador e um robô não têm condições de cuidar do meio ambiente, de chorar sobre as desgraças dos outros e de rejubilar-se com a alegria do amigo. Um computador não tem coração (BOFF, 2010, p. 99).

Quando se respeita a vida em primeiro lugar, não se pensa apenas em si, mas em todos. Quando a vida é respeitada, trabalha-se para o bem comum, para o saneamento a todos, moradia digna, alimentação saudável, educação de qualidade, acesso à saúde, à liberdade religiosa, organização social transparente, enfim, para uma ecologia ambiental, social e mental-afetiva saudáveis.

Precisamos reconhecer e respeitar “[...] a trama vital que anima os ecossistemas” (GUDYNAS, 1995, p. 135-136). Quando se coloca a vida no centro, o desenvolvimento torna-se integral. Quando o cuidado pela vida nos invade, o apelo do outro, do pobre e do excluído socialmente nos move, nos faz sentir junto com ele e nos anima à solidariedade, à ajuda mútua, à real cooperação. Por isso que o sentimento deve tomar partida na nossa mudança de paradigma, pois ele nos impele a mudar. “Importa colocar cuidado em tudo” (BOFF, 1999, p. 102). Precisamos reavivar em nós “[...] a capacidade de sentir o outro, de ter compaixão com todos os seres que sofrem, sendo eles humanos e não humanos, de obedecer mais à lógica do coração, da cordialidade e da gentileza do que à lógica da conquista e do uso utilitário das coisas” (BOFF, 1999, p. 102).

A própria palavra ‘cuidado’ em sua etimologia já nos ensina. Ela provém do latim *cura* e era costumeiramente usada nesse idioma no contexto do restabelecimento das relações do amor ou amizade profunda (BOFF, 1999, p. 90). Este cuidado representa um interesse ativo (aquele que nos impele e nos faz mudar as situações), uma preocupação com algum sinal de morte ou doença, para tornar-se remédio eficaz que cura feridas. “Este é o modo de ser que resgata a nossa humanidade mais essencial” (BOFF, 1999, p. 103).



O cuidado e o amor: duas forças agregadoras de responsabilidade autêntica e integral. “O amor é um fenômeno cósmico e biológico. Ao chegar ao nível humano, ele se revela como a grande força de agregação, de simpatia, de solidariedade. As pessoas se unem e recriam pela linguagem amorosa o sentimento de benquerença e de pertença a um mesmo destino e a uma mesma caminhada histórica” (BOFF, 1999. p. 111). O amor é intrínseco ao outro. O amor é sempre um sentimento que gera união. Por isso, nossa relação com a Terra deve ser uma relação de amor, pois a ela pertencemos e nela vivemos. Quando vivemos com amor e existimos orientados pelo amor, damos sentido à própria existência, nossa e do outro.

Amar o outro é dar-lhe razão de existir. [...] Amar o outro é querer que ele exista, porque o amor faz o outro importante. [...] Quando alguém ou alguma coisa se fazem importantes para o outro, nasce um valor que mobiliza todas as energias vitais. É por isso que, quando alguém ama, rejuvenesce e tem a sensação de começar a vida de novo. O amor é a fonte dos valores (BOFF, 2003. p. 47).

O amor é sempre fonte de comunhão, pois me liga e continuamente religa com o outro. Num ambiente de divisão falta essencialmente o amor.

Sem o cuidado essencial, o encaixe do amor não ocorre, não se conserva, não se expande nem permite a consorciação entre os seres. Sem o cuidado, não há atmosfera que propicie o florescimento daquilo que verdadeiramente humaniza: o sentimento profundo, a vontade de partilha e a busca do amor (BOFF, 2003. p. 111-112).

Pelo cuidado e amor queremos instaurar um novo paradigma, um novo modelo de vida e relação entre os que compartilham a força e dinâmica da vida: um modelo de vida sustentável.

A sustentabilidade significa o uso racional dos recursos escassos da Terra, sem prejudicar o capital natural, mantido em condições de sua reprodução, em vista ainda ao atendimento das necessidades das gerações futuras que também têm direito a um planeta habitável. Trata-se de uma diligência que envolve um tipo de economia respeitadora dos limites de cada ecossistema e da própria Terra, de uma sociedade que busca a equidade e a justiça social mundial e de um meio ambiente suficientemente preservado para atender às demandas humanas (BOFF, 2011a, p. 32).

Deste modo precisamos fazer com que todas as relações que estabelecemos sejam sustentáveis: relações político-econômicas (onde o sistema de economia sustente de modo justo e digno a todos), ecológicas (onde possamos aproveitar os recursos que a Terra nos oferece sem eliminá-los), pessoais (de maneira que estabeleçamos relações de carinho, afeto e amizade com as pessoas por gratuidade e consciência de convivialidade), sociais (de forma que todos se ajudem na cooperação e solidariedade entre si e de consciência de preservação às futuras gerações), de

consumo (de maneira que o que consumimos ou compramos seja o necessário para uma vida saudável físico e psicologicamente, e o que descartamos seja destinado aos devidos fins e, se possível, reaproveitado) e valorativas (afim de que os valores necessários para preservação no amor, cuidado, responsabilidade e compaixão sejam mantidos e guardados).

Este é o novo modo para reinventar nossa existência autêntica e segura na Terra e em relação com ela. “Sustentabilidade e cuidado devem ser assumidos conjuntamente para impedir que a crise se transforme em tragédia, e para conferir eficácia às práticas que visam fundar um novo paradigma de convivência ser humano-vida-Terra” (BOFF, 2011a, p. 32).

### **2.3 O cuidado com o corpo**

Toda reflexão que fazemos em nível ecológico, social e político, requer relação. Já vimos como estabelecer relações sustentáveis, saudáveis, que permitam a convivialidade e a perpetuidade do que é essencial. E todo tipo de relação que estabelecemos, direta ou indiretamente, o fazemos mediados pelo nosso corpo. O corpo é uma categoria necessária para a existência, pois a partir dele estamos no mundo, fazemos parte dele e também por ele enraizamos a experiência para além de nós mesmos (BOFF, 2000, p. 227).

O corpo é aquela porção do universo que nós animamos, informamos, conscientizamos e personalizamos. [...] Corpo é um ecossistema vivo que se articula com outros ecossistemas mais abrangentes. [...] através do corpo se mostra a fragilidade humana. A vida corporal é mortal. Ela vai perdendo seu capital energético, seus equilíbrios, adoce e finalmente morre. A morte não vem no fim da vida. Ela começa já no seu primeiro momento. Vamos morrendo, lentamente, até acabar de morrer. A aceitação da mortalidade da vida nos faz entender de forma diferente a saúde e a doença (BOFF, 2011a, p. 143).

O corpo torna-se uma dimensão do cuidado essencial que por vezes perdemos ou esquecemos. Quando cuidamos do corpo, estamos cuidando das relações e fazendo com que sejam mais profundas e eficazes.

Quando falamos do cuidado com o corpo, em primeira instância falamos de saúde e doença. Quando adoecemos, significa que necessitamos de cuidado especial. Para não adoecermos, requer-se ainda o cuidado preventivo (BOFF, 2011a, p. 143). Nossa saúde, nosso corpo, para que cumpra sua missão e estabeleça as relações necessárias, necessita de cuidado. Cuidado com alimentação saudável, prática de exercícios físicos, visita periódica ao médico, ocupação da mente com trabalhos e atividades sadias, leitura de bons livros e literaturas, cultivar um estilo de vida com alegria e dinamicidade são alguns dos exemplos e das ações que devemos realizar para que, saudáveis, passamos interagir e integrar nosso corpo e nossas relações com a

realidade complexa da Terra.

O corpo assume uma segunda função: além de organismo físico funcional, é mediador de relações e meio de interação. Desse modo, a saúde torna-se uma maneira de encarar e coexistir com as realidades humanas e não-humanas. “Saúde é acolher a vida assim como se apresenta, alegre e trabalhosa, saudável e doentia, limitada e aberta, ao ilimitado que virá além da morte” (BOFF, 2011a, p. 145). Entendemos deste modo, que saúde é um processo de cuidado do todo, do corpo físico e sua alimentação, do espírito e da interioridade, das relações humanas e afetivas, do nosso ambiente e da nossa casa. Cuidar da saúde e “[...] do corpo significa a busca de assimilação criativa de tudo o que nos possa ocorrer na vida, compromissos e trabalhos, encontros significativos e crises existenciais, sucessos e fracassos, saúde e sofrimento” (BOFF, 2011a, p. 145). Logo, por saúde não se entende estado momentâneo de vida, ausência ou não de dor ou doenças, mas torna-se uma maneira de existir, de encarar as circunstâncias, de viver e se relacionar.

#### 2.4 A espiritualidade da Terra

Para uma autêntica existência, que seja sustentável e promova os valores da vida e da dignidade da Terra e do homem, é necessária uma atenção particular à dimensão espiritual do ser humano.

Espiritualidade é aquela atitude que coloca a vida no centro, que defende e promove a vida contra todos os mecanismos de diminuição, de estancamento e de morte. O oposto ao espírito, nesse sentido, não é o corpo, mas a morte e tudo o que estiver ligado ao sistema de morte, tomada em seu sentido amplo, de sistema de morte biológica, morte social e morte existencial (fracasso, humilhação, opressão) (BOFF, 2000, p. 130-131).

Assim, ao despertar-nos para nossa dimensão espiritual, estaremos despertando para o valor essencial da existência do ser humano: o cuidado que gera e promove vida. O ser humano, enquanto ser espiritual não se apega ao que não o alimenta e preenche interiormente. Logo, ao promover o outro e o próprio ambiente onde vive, pelos princípios de amor, cuidado, compaixão e carinho, ele próprio se preenche de todas essas virtudes e se conecta com a Terra e com Aquele que a criou e a deu a nós.

Pela espiritualidade nos reconhecemos, primeiramente,

[...] como um nó de relações, [...] como um projeto infinito. [...] Como ser de relações, ele [o ser humano] somente realiza-se quando for sujeito de sua prática, quando acolher a alteridade do outro, que também é sujeito, e juntos fizerem-se atores de uma história coletiva (BOFF, 2000, p. 2018).

A espiritualidade não pode nascer do poder, da dominação e da ganância, mas da comunhão, do amor, do cuidado, do coração.

Alimentar a espiritualidade significa estar aberto a tudo o que é portador de vida, cultivar o espaço interior de experiência a partir de onde todas as coisas se ligam e religam, superar os compartimentos estanques, captar a totalidade e vivenciar as realidades para além de sua facticidade opaca, por vezes, brutal, como valores, evocações e símbolos de uma dimensão mais profunda (BOFF, 2000, p. 131).

A espiritualidade, o cultivo do espaço interior pessoal, nos faz sentir com o outro, sentir com a Terra (já que somos a Terra) e, sentindo, compartilhar de suas alegrias e angústias. Um ser humano espiritual é capaz de enxergar o mais profundo da realidade e identificar ali os anseios mais escondidos. Desta forma podemos dar uma resposta á altura. O cultivo de uma autêntica espiritualidade nos faz sentir-nos incomodados com as situações de morte que atrapalham o desenvolvimento e integração necessários e nos impedem a mudança, a transformação dos sinais de morte em vida e dos sinais de vida em mais vida.

A espiritualidade ainda nos oferece uma dimensão além do visível: símbolos, gestos, invocações que nos conectam com o que está além desta realidade, com uma realidade além, mais alta e última (BOFF, 2000, p. 131). Assim como existe a ecologia exterior, referente ao ambiente em que vivemos e as diversas manifestações da força vital, a espiritualidade nos faz despertar para o cultivo de uma ecologia interior, do universo que está dentro de nós (BOFF, 2000, p. 134). E a partir dele nos faz renascer com valores que também partem de dentro, do coração e que são capazes de nos impelir a ações que perdurem.

Todos estes tesouros que emanam da dimensão espiritual estão presentes nas diversas religiões e em seus costumes.

Não obstante as diferenças doutrinárias e os caminhos espirituais diversos, as religiões convergem em alguns pontos, decisivos para um *ethos* mundial. [...] Vejamos alguns: a) cuidado com a vida: todas as religiões defendem a vida; [...] b) comportamento ético elementar: todas as religiões apresentam um imperativo categórico: não matar, não mentir, não roubar, não violentar. [...] Esses imperativos, quando traduzidos em nosso dialeto cultural, favorecem uma cultura de veneração, de diálogo, de sinergia, de não violência ativa e de paz; c) a justa medida: as religiões procuram orientar as pessoas pelo caminho da sensatez; [...] d) a centralidade do amor: todas as religiões pregam a incondicionalidade do amor; [...] e) figuras éticas exemplares: as religiões não apresentam apenas máximas e atitudes éticas, mas principalmente figuras históricas concretas, paradigmas vivos; [...] f) definição de um sentido derradeiro: [...] nunca a morte tem a última palavra, mas a vida, sua conservação, sua ressurreição e sua perpetuidade (BOFF, 2010, p. 105-107).

Todos estes apelos éticos presentes nas culturas e tradições religiosas são inspirações que nos impelem a cultivar, em favor de todos, nossa dimensão mais profunda de um sentir e viver espiritualmente.

Diante de toda a complexidade do universo e das relações da Terra, que, mesmo diversas, são organizadas e que, mesmo externalizando sua beleza e força, têm uma realidade muito mais profunda e espiritual, nos encontramos diante de uma única atitude: o assombro. “Há um princípio unificador de todo esse imenso organismo total” (BOFF, 2000, p. 146). Mais que uma religião, precisamos nos ligar a uma espiritualidade cósmica, para sentir a imensa majestade da vida. Desta “[...] veneração deriva a mística e a ética da responsabilidade” (BOFF, 2000, p. 150). A partir de uma experiência vivencial de encontrar-se no meio do emaranhado da rede da vida, cercado por sua infinita diversidade e sentindo-se um com a Terra, irrompe-se no ser humano esta espiritualidade cósmica, apontando-nos para uma direção segura: “[...] para o mistério da realidade, conhecida racionalmente pela ciência e experimentada emocionalmente pela espiritualidade e pela mística. Tudo converge no nome d’Aquele que é sem nome: Deus” (BOFF, 2000, p. 150-151).

A natureza revela um pouco daquilo que Deus é em plenitude: se Deus é a comunhão em plenitude, a natureza está também organizada numa rede de relações, onde o ser humano depende da Terra e vice-versa e todos dependem de todos.

A natureza íntima de Deus não é solidão, mas comunhão [...]. Porque é comunhão, tudo no universo se manifesta numa rede de relações, a ponto de tudo estar conectado a tudo em todos os momentos e em todas as circunstâncias. Nada existe fora da relação. [...] Abraçando o mundo, estamos abraçando a Deus (BOFF, 2000, p. 195).

Neste contexto e identificação de Deus com o mundo e do mundo com Deus, temos que tomar precauções para não interpretarmos de maneira errada esta identificação. Deus e o mundo não se igualam (não se trata de panteísmo). De Deus emana toda forma de vida e a Ele tudo converge. A natureza, o ser humano e a Terra são criação e manifestação da plenitude da vida, que é o próprio Deus. Ele faz-se presente entre nós em comunhão conosco, mas não se iguala a nós e nem à Terra (panenteísmo). Nele esperamos a plena glorificação e realização da vida (BOFF, 2000, p. 196).

Quando falamos que Deus está em comunhão conosco pela sua criação e que n’Ele tudo será plenamente realizado, falamos numa perspectiva cristã de algo que nem sempre soa bem: morte e, por consequência, ressurreição.

## 2.5 Morte e ressurreição na perspectiva ecológica

O cuidado está também ligado com a morte e a ressurreição. Percebemos isto num exemplo muito simples, de um brinquedo muito famoso nos anos 90: o *tamagochi*. Ele é uma criação chinesa,

[...] um chaveirinho eletrônico, com três botões abaixo da telinha de cristal, que alberga dentro de si um bichinho de estimação virtual. O bichinho tem fome, come, dorme, cresce, brinca, chora, fica doente e

pode morrer. Tudo depende do cuidado que recebe ou não de seu dono ou dona (BOFF, 1999, p. 12).

Este é o ponto-chave que nos dá uma importante lição.

O *tamagochi* é um brinquedo virtual, mas a Terra é um superorganismo vivo. Assim como o *tamagochi*, a Terra (e todos os que dela se servem para viver e habitar) precisa de nosso cuidado, já que temos uma faculdade única e poderosa: a inteligência e a consciência. Se não cuidarmos devidamente dela, entrará em risco e poderá morrer. Este mesmo cuidado pelo bicho de estimação virtual que protege, que guarda a vida, que é capaz de curar e até ressuscitar, é o cuidado que deverá ser empregado para com a Terra, os pobres e marginalizados, doentes e esquecidos ou mesmo os animais que nos rodeiam. Este cuidado, consciente e integralmente empregado, pode conferir e devolver vida; pode ressuscitar (BOFF, 1999, p. 13).

Diante da morte, o homem se cala. Ela “[...] é relegada a um problema da subjetividade individual. Cada qual tem de se haver com ela. Ninguém pode ser substituído no seu morrer. Cada um deve-lhe conferir uma significação, ou negar qualquer esperança para além deste mundo” (BOFF, 2000, p. 221). Diante da morte, o ser humano percebe-se num vazio, numa angústia, já que ela significa uma realidade ainda não conhecida. Mas isso depende da significação que a ela damos.

O ser humano é uma complexidade de relações, inserido numa complexidade relacional maior ainda, a Terra. Segundo Boff,

[...] tudo isso ocorre dentro de um imenso processo de evolução. Nesse processo, tudo vem regido pelo equilíbrio entre vida e morte. A morte não vem de fora. Ela se encontra instalada dentro de cada ser. [...] uma vida sem morte é totalmente impensável. A vida é mortal. Sua estrutura é assim organizada, de modo que se vai desgastando, lentamente, até acabar de morrer (BOFF, 2000, p. 222-223).

Quando soubermos integrar a vida e a morte, daremos sentido autêntico a ambas. Se experimentarmos solidão durante a existência, temeremos solidão após a morte; se experimentarmos a comunhão e solidariedade aqui, a morte será uma plenificação, fazendo parte da vida e sem destruí-la.

Nesta perspectiva, o ser humano ao nascer já começa a morrer. Biologicamente, ao nascermos, vamos esmaecendo até terminar de morrer. Porém, quando damos significado à existência terrena, vamos nos completando em nossas relações e crescendo até acabar de nascer. É um processo contínuo de tensão entre vida e morte, na busca de realização plena num plano maior que o imanente (BOFF, 2000, p. 226).

Enquanto existente na tensão vida e morte, o ser humano se faz vida na unidade corpo e alma. Sendo corpo, está no mundo; sendo alma, busca algo sempre maior. “Transcender é o que faz a identidade do ser humano enquanto alma. Não é estar fora do mundo. É estar no mundo para além dele. Consiste em abrir sempre uma brecha

em toda a realidade e ver para além dela” (BOFF, 2000, p. 228). Assim, tudo o que fazemos neste plano existencial deve ser realizado com o olhar voltado para algo sempre maior; nunca para si, mas para os outros. Esta perspectiva, sendo holística, nos abre a um horizonte de esperança e alegria, um horizonte de vida plena.

No evento do declive total das forças, o ser humano não tem corpo e alma separados, mas perfeitamente integrados na totalidade do cosmos. O que se separa na morte são o tempo e a eternidade, mas a pessoa entra na dimensão onde tudo está conectado e interligado, de modo que o morrer é um renascer.

A pessoa, ao nascer, passa por uma perigosa crise. Esgotam-se as possibilidades do seio materno. A criança tem de nascer, senão morre. Deixa tudo atrás de si. Mas entra numa dimensão maior do que aquela que lhe tocava viver no seio da mãe. Ao morrer, de forma semelhante, o ser humano entra numa derradeira crise. Extenuam-se as possibilidades de vida biológica e espaciotemporal. Deixa o conjunto das relações que estabelecia com este mundo, com a sociedade e com a família. Entra num outro tipo de relação, agora com a totalidade (BOFF, 2000, p. 230).

Isto nos impulsiona a, neste plano de existência vivencial, orientar bem nossa vida, dando significações e sentido autênticos, para que quando se esgotarem todas as nossas forças biológicas, a morte não seja encarada como término de tudo, mas como plenificação daquilo que tivermos já construído.

Com razão podemos considerar a morte o *verus dies natalis* (o verdadeiro dia de Natal) do ser humano. [...] com a morte, o ser humano acaba de nascer. Morrer assim é uma bênção da vida. Não morrer é condenar-se a ter sede sem nunca poder encontrar a água borbulhante, ter fome e jamais poder saciar-se, ser botão e jamais poder desabrochar. Ser botão desabrochado e não poder, nunca mais, amadurecer, perfumar e alegrar todo o universo (BOFF, 2000, p. 231).

Na perspectiva cristã, após a morte, assim como com Cristo, ressuscitamos. Esta ressurreição, de que fala a doutrina cristã, é um fato de plena integração humana. Quando morre, o ser humano já ressuscita, pois muda de plano, é perfeitamente integrado, em si e com o universo, e participa de modo misterioso da vida e existência de Deus. “A ressurreição tira os limites de nosso desejo, realiza-o e lhe confere o modo de plenitude” (BOFF, 2000, p. 253).

Se na ressurreição tudo é plenificado, nosso corpo participa deste processo. Por corpo, Boff entende todo tipo de relação e experiência do ser humano, confrontado com as mais diversas realidades e dimensões da força da vida. O abraço que damos, o carinho que dispensamos, o cuidado empregado, a compaixão pelo pobre e marginalizado, a atenção ao doente, idoso, as alegrias com as crianças e amigos, o zelo e projetos positivos de amor e cuidado com a Terra, a dedicação e empenho por construir uma realidade sustentável e orgânica, enfim, todo tipo de relação

estabelecida e mediada pelo nosso corpo no mundo, pela ressurreição é levada à perfeição e plenitude. No evento da morte, e por consequência na ressurreição, o ser humano entende, de fato, qual o sentido da espiritualidade que buscava no plano imanente: a perfeição, chegar a Deus (BOFF, 2000, p. 236-237).

Como se depreende, a ressurreição é um processo que vai ocorrendo ao largo da vida. Vamos lentamente ressuscitando, à medida que lentamente também vamos morrendo. Na morte, a ressurreição explode e implode e permite à vida humana uma realização, impossível se continuasse presa aos limites do aqui e do agora. Não obviamente fora do mundo, mas assumindo o mundo e levando-o para um além onde se dá a comunhão inefável com Aquele que é Vida, e Fonte de toda vida. Destarte, morrer não é caminhar para um fim-limite. É peregrinar para um fim-meta alcançado. Por isso, nós não vivemos para morrer. Morremos para ressuscitar. Para viver mais e melhor (BOFF, 2000, p. 237).

Ao chegar a este patamar, o ser humano encontra o que buscava durante toda a vida; integra-se e entende toda a realidade que neste plano era complexa. Na dimensão espiritual não existe mais dor nem destruição. Toda conjectura que fazemos e reflexão acerca de uma ecologia sustentável e viva encontrará sua redenção. Na esperança deste dia vindouro, caminhamos ansiosos nas sendas da existência, já construindo o caminho para o Infinito.

[...] cultivar nosso desejo do Infinito, impedindo que ele se identifique com objetos finitos. É meditar, contemplar e amar o Infinito como nosso verdadeiro Objeto do desejo. É acreditar que ao morrer cairemos em seus braços para o abraço sem fim e para a comunhão infinita e eterna. Enfim, é realizar a experiência dos místicos: a vida amada no Amado transformada (BOFF, 2000, p. 153-154).

O cuidado concretizado em atitudes dá um colorido diferente á desarmonia por vezes presenciada; é sinal de harmonia buscada, construída e evidenciada. “O cuidado essencial é a ética de um planeta sustentável” (BOFF, 2000, p. 135). Se quisermos buscar este caminho de sustentabilidade nas relações humanas e ecológicas, ao nos guiarmos pelo cuidado que cura, transforma e renova, o caminho de dor e sofrimento torna-se sinal de um novo nascimento; nascimento de um novo ser humano, orientado por uma experiência existencial autêntica, essencial e integral, vislumbrando já um renovado processo para uma nova era de esperança.

## Conclusão

Estamos ancorados à existência num tempo de mudanças. Hábitos, comportamentos, jeitos, costumes, maneiras de pensar, se organizar, viver, conviver e se expressar mudaram de forma radical nos últimos tempos e se transformam, se complementam a cada instante. Tal mudança acontece também na dimensão



ambiental e ecológica da realidade. O grande problema é que esta dimensão da mudança não foi positiva, mas em grande parte drasticamente destrutiva. Segundo o autor Leonardo Boff, vivemos atualmente imersos numa crise ético-ambiental; nossa relação com a Terra, Casa comum dos seres vivos, tem-se orientado nos últimos tempos por valores falsos, como o antropocentrismo, a maneira errada de entender a convivialidade, o trabalho, o consumo e a exploração dos recursos da natureza, o que gerou um quadro de decadência com relação à ecologia.

Toda crise, porém, sempre deve tornar-se uma oportunidade de crescimento. Diante das dores, como que de parto, no qual sofre a ecologia e a Terra como a grande geradora da vida, a esperança que nos resta é que despontarão destas dores os raios da vida nova que anuncia um novo recomeço. E tal recomeço está em nossas mãos; os seres humanos que contribuíram para destruir os recursos da Terra são os mesmos que têm a responsabilidade de reconstruí-los e preservá-los.

Este recomeço pode parecer uma utopia e um sonho distante. Mas o ser humano vive de sonhos, e tem força diante das perspectivas traçadas. É um sonho, mas que deve ser construído na vida concreta. A filosofia e a teologia, instrumentos para a razão crítica, reflexiva, criativa e espiritual, têm papel fundamental para orientar um novo sentido, para apontar uma direção certa e autêntica para a construção desta nova era planetária, levando em conta a própria integralidade. Somente o ser humano, a partir de sua existência concreta, pode transformar o meio em que vive, influenciar seu grupo e mobilizar as massas para um novo imperativo ético necessário, o cuidado: cuidado com a Terra, responsabilidade pela vida, em especial onde ela se encontra mais ameaçada, no pobre e excluído, e preocupação com as futuras gerações. O ser humano, orientado por princípios éticos e espiritualidade autêntica, tem por responsabilidade guardar e zelar pelo maior patrimônio da Terra: a vida. Esta deve ser preservada em todas as suas instâncias: no próprio ser humano, nos animais irracionais, nas plantas, nas águas, nos seres minúsculos, nas relações afetivas, políticas, econômicas, culturais e religiosas.

Somente um sentimento profundo é capaz de mover as pessoas. A religião deve servir como um instrumento de amor, misericórdia e compaixão. A mensagem religiosa e as pessoas que a anunciaram são um pano de fundo inspirador para a prática dos valores necessários para uma ecologia sustentável que, ao mesmo tempo em que preserva o essencial, se renova a cada dia.

A convivialidade humana com toda a biodiversidade deve ser reinventada pelo próprio ser humano. É necessário um reencantamento pela natureza, pela Terra, pois, afinal, de sua sobrevivência depende a nossa. Este reencantamento se faz necessário e urgente. Ele deve recomeçar dentro de cada pessoa singularmente. As reflexões e a pesquisa aqui apresentada, traduzidas em ações concretas, são o começo, o despontar de uma nova geração: que se preocupa, defende e, sobretudo, cuida da Terra, Casa Comum, Mãe e Geradora da Vida.

Boff nos convida com otimismo rumo a uma saída existencial que pode ser dada (e já o está sendo) pelo homem face à realidade da crise ético-ambiental. Ele aposta no homem moderno, especialmente no jovem, que não está mais se fechando em si ou em opiniões tendenciosas, mas a cada dia se abre a novas perspectivas e têm ideias novas, criativas e, se necessário, revolucionárias. É um bom sinal de que a mudança já começa a acontecer, de que os humanos estão se tornando conscientes de que a Terra é nossa Casa e nossa Mãe e precisa de nossa ajuda, carinho e cuidado.

## Referências

ARRUDA, Marcos; BOFF, Leonardo. *Globalização: desafios socioeconômicos, éticos e educativos: uma visão a partir do sul*. Petrópolis: Vozes, 2000.

BAUMAN, Zygmunt. *Ética pós-moderna*. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1997.

BIOGRAFIAS Y VIDAS. *Edward Wilson*. Disponível em: <[http://www.biografiasyvidas.com/biografia/w/wilson\\_edward.htm](http://www.biografiasyvidas.com/biografia/w/wilson_edward.htm)>. Acesso em 30 mai. 2012.

BENTO XVI. *Caritas in Veritate*. São Paulo: Paulinas, 2009.

BOFF, Leonardo. *A vida para além da morte*. Petrópolis: Vozes, 1997.

\_\_\_\_\_. *A nossa ressurreição na morte*. Petrópolis: Vozes, 1996.

\_\_\_\_\_. *Discurso na ONU: por que a Terra é nossa mãe?* Disponível em: <<http://leonardoboff.wordpress.com/2012/04/22/discurso-no-onupor-que-a-terra-e-nossa-mae/>>. Acesso em: 13 mai. 2012a.

\_\_\_\_\_; ELIZONDO, Virgil. *Ecologia e pobreza: grito da Terra, grito dos pobres*. Revista Concilium/261. Petrópolis: Vozes, 1995/5.

\_\_\_\_\_. *Ethos mundial: um consenso mínimo entre os humanos*. Rio de Janeiro: Record, 2010.

\_\_\_\_\_. *Ética da Vida*. 2. ed. Brasília: Letraviva, 2000.

\_\_\_\_\_. *Ética e moral: a busca dos fundamentos*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

\_\_\_\_\_. *O preço de não escutar a natureza*. A NOTÍCIA, Ed. 25.458, 2011b.

\_\_\_\_\_. *Saber cuidar: ética do humano – compaixão pela terra*. Petrópolis: Vozes, 1999.

\_\_\_\_\_. *Sustentabilidade: adjetivo ou substantivo?* A NOTÍCIA, Ed. 25.620, 2011c.

\_\_\_\_\_. *Sustentabilidade e cuidado: um caminho a seguir*. ANOTÍCIA, Ed. 25.627, 2011a.

\_\_\_\_\_. *Tempos de crise, tempos de cuidado*. ANOTÍCIA, Ed. 25.953, 2012b.

FAENELLO, Anderson Francisco. *René Descartes: dúvida como método e certeza como busca*. Disponível em:

<<http://pt.shvoong.com/humanities/philosophy/1809280-ren%C3%A9-descartes-d%C3%BAvida-comom%C3%A9todo/#ixzz1wOiK8rEI>>. Acesso em: 01 mai. 2012.

GOYA, Will. *Resenhas de um clássico*. Disponível em: <<http://www>>.

filosofia.com.br/vi\_classic.php?id=18>. Acesso em: 10 março 2012

GUATTARI, Félix. *As três ecologias*. Campinas: Papirus, 1988.

GUDYNAS, Eduardo. Ecologia social na perspectiva dos pobres. In: BOFF; ELIZONDO, Virgil. *Ecologia e pobreza: grito da Terra, grito dos pobres*. *Revista Concilium*/261. Petrópolis: Vozes, 1995/5.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 1989.

JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade: Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Contraponto ed. PUC Rio, 2006.

PAULO VI. *Populorum Progressio*. São Paulo: Paulinas, 1967.

SPECULUM. *Vitalismo*. Disponível em:

<<http://www.filoinfo.bemvindo.net/filosofia/modules/lexico/entry.php?entryID=1097>>. Acesso em: 02 abr. 2012.

VELÁSQUEZ, Júlia Esquivel. Espiritualidade da Terra. In: BOFF; ELIZONDO, Virgil. *Ecologia e pobreza: grito da Terra, grito dos pobres*. *Revista Concilium*/261. Petrópolis: Vozes, 1995/5.

WILSON, Edward. *A criação*. Trad. Isa Mara Lando. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

Submissão: 26.02.2017 / Aceite: 10.04.2017

## O Indivíduo e as éticas kantiana e utilitarista

### The Individual and the kantian and utilitarian ethical theories

SARA LOUISE AQUINO ALMEIDA PEIXOTO<sup>1</sup>

**Resumo:** O presente trabalho tem o objetivo de fazer uma análise das éticas kantiana e utilitarista comparando-as e descrevendo-as como faces diferentes, mas filhas da mesma “mãe”: a modernidade. Problematizo o papel do indivíduo nestas éticas como tendo uma conceituação diferente da que foi escrita pelos antigos. Esta visão moderna produziu uma nova perspectiva da moral que será descrita nas linhas abaixo.

**Palavras-Chave:** Indivíduo. Autonomia. Modernidade.

**Abstract:** The present paperwork has the objective to make an analysis of the Kantian and utilitarian ethics theories comparing and describing them as they have different faces, but daughters of the same "mother": Modernity. To problematize the role of the individual in those theories as a different conceptualization from the one written by the ancients. This modern vision has produced a new perspective of morality that will be described in the lines below.

**Keywords:** Individual. Autonomy. Modernity.

### Introdução

A descrição do eu é algo que, desde os tempos mais remotos, tem-se procurado fazer por disciplinas até mais recentes como a psicologia que nos distingue dos outros seres pelo fato de termos, segundo esses, um ego que vai além dos aspectos bióticos e sensitivos de outros seres. Ora, não tentaremos aqui explicar o que seria esse ego, essa personalidade. Buscaremos tão somente tratar do indivíduo e suas descrições por alguns filósofos para assim perceber o quanto esse princípio da individuação influenciou a ética, apesar de se saber que tal princípio influenciou substancialmente a política e a produção filosófica como num todo.

Tendo em vista que a reflexão sobre individualidade está presente na obra de diversos escritores, analisaremos como a conceituação do indivíduo passou por uma reformulação na modernidade nos escritos de Kant e Bentham e como a nova concepção de homem influenciou na ética defendida por eles.

Na Grécia antiga, lugar onde a racionalidade foi aos poucos sendo construída, vê-se um olhar sobre o indivíduo que se distingue da época moderna. Nesse estudo, abordaremos essa distinção não apenas porque se sabe que era uma sociedade estratificada, onde havia escravidão e só era de fato livre quem fosse considerado um cidadão, mas também porque o grau de valoração humana não era apresentado de

---

<sup>1</sup> Graduada em História pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte. Aluna do curso de Licenciatura em Filosofia pela mesma instituição e especialista em Metodologia e Docência no Ensino Superior pela Faculdade do Vale do Jaguaribe-FVJ. E-mail: saralouisepeixoto@gmail.com

maneira uniforme. Isso fora visto de maneiras variadas nas narrativas, nos mitos, na retórica e na linguagem científica como em Pitágoras e Aristóteles.

A pretensão aqui não é colocar, de maneira exaustiva, o princípio da individuação na história da Filosofia. Iremos traçá-lo de maneira breve para que se possa responder a pergunta sobre em que medida a concepção do indivíduo mudou e como essa mudança produziu perspectivas éticas baseadas na nova concepção de indivíduo fruto da modernidade. Como se viu, se a concepção de indivíduo muda, muda a concepção da política, do direito, da economia e da ética. Isso posto, como será então a base para o comportamento e moralidade, uma vez que, a concepção do indivíduo mudou e ele é agora a fonte de suas ações assegurando, com liberdade, o desenvolvimento autônomo em todas as faculdades humanas?

A tentativa aqui é responder que as conclusões kantiana e utilitarista são filhas da modernidade. Ora, a época em que tais concepções vigiam era a propulsora da autonomia e da subjetividade, conceitos tais que nunca tinham sido colocados em si mesmos como bases para a cultura, nem para produção intelectual. Já vimos que, na Grécia antiga, só era livre quem era cidadão. Nesse período, não existia o conceito formulado de autonomia como na modernidade como o motor da liberdade. Ora, trata-se, portanto, de mostrar que a autonomia é resolutamente moderna e foi Kant um dos primeiros responsáveis pela propulsão desse pensamento que deu à luz a modernidade. Isso porque, para ele, a autonomia era a condição à liberdade, diferentemente dos autores gregos que empregaram o termo – autonomia – com o sentido político de não submissão a domínios externos.

Analisaremos o efeito causado pela modernidade, principalmente quando se trata da noção kantiana de pessoa em relação à absolutização da sua autonomia, tornando-a sua alavanca do pensamento. A pessoa não se encontra, para ele, no exterior, mas sim no interior, diversamente da visão genuinamente protestante que coloca a lei como externa ao homem e ao mundo, regulando, dessa forma, as relações de ambos e se fundando em um Deus único. Percebemos que as coisas do mundo temporal são relativas; sendo assim, ele fez da autonomia, algo relativo, um absoluto<sup>2</sup>.

A vontade das criaturas finitas jamais poderia ser identificada com a norma divina. Kant escrevia sobre a importância de avaliarmos nosso próprio pensamento sem a mediação de dogmas. Assim, o critério final para julgar o conjunto do conhecimento humano seria, portanto, a razão autônoma. Kant não percebeu a raiz religiosa do pensamento e que as coisas que abstraímos através da teoria nem sempre são subjetivas como ele dissertava.

O eu que pensa revela que sempre buscamos o conteúdo fora de nós mesmos a

---

<sup>2</sup> Essa tese é do filósofo holandês Herman Dooyeweerd, nascido em 1894, conhecido como reformador da razão. Ele foi professor de Filosofia, História e Enciclopédia do Direito na Universidade Livre de Amsterdã, exercendo o magistério até se aposentar em 1965.

partir de um impulso que, muitas vezes, não se resiste. Buscamos-lo, portanto, em uma fonte que seja capaz de dar conta de toda a diversidade de nossa experiência. O nosso ego é dependente de uma razão suficiente<sup>3</sup> externa, onde até o pensamento teórico encontra coerência e significado. Ora, como em Kant não encontramos essa perspectiva ele busca em outra fonte de sentido, o aspecto particular da experiência totalmente imanente, qual seja, o princípio da autonomia.

Após isso, faremos alguns questionamentos não somente em relação à ética kantiana, como também à utilitarista, através de uma análise crítica. Veremos, ainda, o qual fora a concepção de indivíduo, em especial, entre os pitagóricos bem como as suas leis da unidade, da oposição, da relação, harmonia, evolução etc. Tais conceitos servirão de contraste ao analisarmos o conceito de indivíduo moderno e sua exclusão da tradição, além da consequente morte do homem.

### **Ética deontológica e utilitarista: uma conceituação crítica**

Immanuel Kant, nascido na Prússia, em uma família luterana, postulava que a lei é pura, uma vez que o homem, embora profano, fosse lapidável. Ainda, de acordo com o filósofo, o homem como criatura racional é um fim em si mesmo. Já o saber sobre a nossa personalidade faz surgir em nós o respeito quando voltamos os nossos olhos mediante a sublimidade de nossa natureza, deixando-nos inconformados com a nossa conduta perante essa.

Para Kant, o dever não se encerra apenas em algo amável ou lisonjeiro, ou seja, não se trata apenas de sentimentos, mais de razão. Ele então descreve que essa razão se coaduna com a nossa natureza à qual deve ser respeitada, pois tem um valor intrínseco. Assim, as ações por interesse não fazem parte dessa ética, e sim a obediência à razão como finalidade da ação moral, à medida em que age de acordo com o que a vontade deseja e tornando-se uma lei universal para todos.

Com Kant, vem à tona o conceito de autonomia, como o motor do próprio comportamento. Para ele, a razão deve ser aplicada em todas as áreas da nossa existência. Em contrapartida, mesmo nessa perspectiva, ele afirmará que é difícil agir por iniciativa própria, pois tendemos a ser conduzidos pela opinião dos outros. O homem também se encontra preso às leis da natureza, tornando-se independente quando percebe que as suas escolhas tem propósitos, quer dizer, quando vão além das leis naturais conferindo sentido ao termo moral, de acordo com as leis da liberdade.

---

<sup>3</sup> Termo cunhado por Gottfried Wilhelm Leibniz em diversas obras. Ele fala que não poderia encontrar-se na cadeia das coisas contingentes, ou seja, dos corpos e das representações, nas almas, existência de qualquer coisa, de qualquer evento ou de qualquer verdade sem uma razão superior que explique, inclusive, a existência do universo. É necessário que a razão suficiente que explica tudo não tenha necessidade de uma outra razão. Ora, ela está fora da cadeia das coisas contingentes encontrando-se em uma substância que dela seja a causa ou em um Ser necessário que porte a razão de sua existência nele mesmo. Contrariamente, não haveria uma razão suficiente onde se pudesse terminar. Essa última razão das coisas é chamada Deus.

“Nascia”, então, a modernidade onde o homem é o fundamento de si mesmo, o sujeito, fonte de seus atos.

A deontologia da regra, como é chamada a ética proposta por Kant, preconiza que determinados tipos de atos são certos ou errados dependendo da conformidade às regras tidas como corretas, ou seja, morais. Dessa forma, o indivíduo deve agir de acordo com uma máxima que possa, ao mesmo tempo, tornar-se universal, possibilitando usar a humanidade na minha pessoa e na do outro como um fim e nunca como um meio. A vontade se manifesta nessa ética como meio da máxima que considera a si mesmo como legisladora universal; logo ao executar o ato o agente se liga diretamente à lei de maneira autônoma. Temos, portanto, imperativos categóricos e não hipotéticos como veremos no utilitarismo baseados no “se...então”, onde as consequências do então descrevem o meio para se obter o antecedente que se segue ao “se”.

É importante, ainda, destacar que os seres humanos a partir do momento em que são tratados como fins tem para a ética deontológica um valor intrínseco. Fica claro que o meio pode ser usado pelo ser humano em determinadas situações, mas não *unicamente*, segundo o kantismo. Devemos ter, em mente, que, nessa proposição, a obrigação deve ser realizada pela própria obrigação, porém não acontece necessariamente *de acordo com* e sim em *função* da obrigação.

Levanta-se, afinal, o questionamento sobre qual é o papel da razão. Ora, o ser humano ao agir como agente da moral, age como ser racional, pois trata sua vontade como legisladora da ação moral realizada de maneira autônoma. Esse ato autônomo é diferente do que Kant descreveu como ato heterônomo que é o ato realizado para satisfazer algum desejo ou impulso. Os atos heterônomos tratam as regras como meios para algum fim. Por isso, a racionalidade é um mero instrumento do desejo a serviço da satisfação na razão autônoma. A razão serve para produzir a vontade boa em si mesma.

Podemos dizer que a ética deontológica captura o senso de moralidade existente no ser humano ao refletir sobre a natureza das ações morais e ao confiar profundamente na intuição moral. Percebemos também, que serviu até de base como contra exemplo ao utilitarismo que veremos a seguir. O fato é: tais intuições que se harmonizam com os *insights* da maioria dos seres humanos não o fazem isso com relação à autonomia proposta pelo próprio Kant, uma vez que a própria autonomia dependeria da boa vontade e das intuições morais.

Perguntemos então, se a máxima preconizada no imperativo categórico não satisfaria a ele próprio, ou ainda qual seria seu conteúdo matéria? Ora, algumas coisas, por exemplo, podem ser universalizadas sem contradição, contanto que satisfaçam apenas a esse imperativo. Ilustrando: se dissermos que “todos deveriam usar relógio na mão esquerda e não na direita” temos algo que pode coerentemente

ser desejado como universal, mas que não chega ao nível da máxima moral, embora como já dito, satisfaça ao imperativo categórico. Algumas pessoas apelam à lei moral natural que consiste em princípios morais verdadeiros fundamentados na maneira como as coisas são, e, em princípio, conhecido por todas as pessoas e conhecido por muitos teístas como parte da revelação geral de Deus.

Outra objeção que pode ser colocada em relação a essa ética está na parte onde essa deixa de considerar as consequências dos atos morais. Ora, como já vimos, a regra moral é intrinsecamente correta e justificada independentemente das consequências. Outro problema que vem daí, seria dar uma resposta adequada aos conflitos morais nos quais mais de uma regra moral está em questão e não se pode honrar todas as regras relevantes. Essa dificuldade surge pelo fato da ética deontológica seguir o objetivismo moral e não o subjetivismo nesse sentido. Ou seja, proposições morais à despeito das crenças individuais são absolutas, uma vez que objetivamente verdadeiras, portanto universalizáveis, possuindo assim o mais alto grau de incumbência dentro do escopo de sua aplicação. Todas essas proposições estão incorporadas e implicam a inexistência de exceções.

A última frase lida mostra que há uma controvérsia rigorosa do absoluto que é o princípio moral verdadeiro, sem exceção e que tem o mais alto grau de incumbência, não podendo ser superado por um princípio de maior peso. Segundo esse conceito, apenas os absolutos com peso máximo se qualificam como enunciados morais, triunfando sobre os rivais. Apenas os enunciados absolutos mais ou menos pesados desempenham papéis importantes, podendo ser usados a uma instância específica ou dispensados caso superados pela obrigação de maior peso onde o princípio refutado continua aplicável diferente da exceção onde não se aplica-o mais.

Alguns teóricos absolutistas situam as obrigações morais como se tivessem o mesmo peso de tal forma que existissem obrigações que pudessem ser superadas. Existem ainda algumas objeções como a diferença que não levada em conta pelos deontologistas, como o desejo moralmente relevante. Ora, vimos que o que age autonomamente é aquele que age pela pura obrigação moral, mas o desejo moralmente relevante é aquele que busca cumprir uma obrigação resultante do cultivo do desejo de obter santidade moral. Em contrapartida, o interesse próprio heterônomo é a forma de desejo que busca a ação “moral” simplesmente como meio de satisfação do desejo, como por exemplo, o desejo de ser bem sucedido, ao qual não está direcionado à retidão moral.

Agora que analisamos um pouco a ética deontológica, veremos que, no utilitarismo, todas as coisas são valiosas na medida em que constituem meios para se alcançar o prazer, a felicidade e a autonomia. Isso muito embora também fosse o arcabouço de Jeremy Bentham (1748-1832), quando confrontada com a lógica. O que, no fundo, não faz muito sentido, uma vez que, nem sempre tentamos fazer o que



queremos, já que, quase sempre, sofremos de fraqueza<sup>4</sup> de vontade. Há momentos em que deixamos de fazer até o que queremos e cumprimos nossas obrigações quando não queremos. Moreland e Craig (2005) chama isso de paradoxo do hedonismo. Tais autores falam que, muitas vezes, a forma de alcançar a felicidade é não buscá-la, pois a felicidade é alcançada não intencionalmente, mas sim como subproduto da vida vivida de maneira digna quando fazemos o que é certo.

Afirmamos que, embora a autonomia tenha sido o leme que levava a embarcação da modernidade, o que foi produzido teoricamente foram proposições éticas que excluem justamente tal princípio. E isso uma vez que exaustivamente estados internos como desejos e emoções não são suficientes para produzir comportamentos. É claro que, em certo sentido, o agente faz uso de sua razão espontaneamente, mas se ela fosse usada para proporcionar felicidade para um maior número de pessoas conduziria uma melhora na humanidade. No entanto, a inconsistência é que se alguém defende o utilitarismo tido como uma espécie de egoísmo ético, a pessoa busca a maximização primeira de seus prazeres. Disso advém a questão: como pode essa pessoa querer o bem para a maioria concomitantemente?

Vimos que o utilitarismo tem dificuldade de conciliar os desejos individuais. Logo, fica subentendido que os seres humanos deveriam ter os mesmos desejos nos quais todos possam agir de acordo com eles. É claro que assim se tornaria factível ter-se um poder dominador controlando pessoas que possuem as mesmas aspirações.

Há de se levar em consideração o egoísmo ético (que tem no utilitarismo, uma de suas versões mais emblemáticas). Ora, o que se configura como crítica a essa ética é o fato de que uma teoria moral deve ser ensinada as outras pessoas: o problema aí é o de um hedonismo quantitativo que se mostra, de imediato, inconsistente. Por isso, ele não pode ser transmitido como teoria moral normativa universal. Ele não é ensinável, pois, afinal, como conciliar o interesse da maioria com meus interesses (hedonistas) se ao agir de acordo com eles posso impedir alguém de realizar suas obrigações?

Embora não pareça, existe um utilitarismo racional, cuja razão é orientado por uma espécie de mola mestra. Na época em que Bentham, um dos teóricos do utilitarismo, fora proposta uma ética que baseia em preferências subjetivas, o que, por outro lado, não faz com que ela seja autônoma. Ora, o homem é guiado por tais preferências sem qualquer base na autonomia por ela mesma. A racionalidade é descritiva uma vez que usa meios postulados para se alcançar determinados fins. Isso posto, se eu utilizar meios moralmente repugnantes e ainda sim ser racional, posso ser racional também se desejar moralmente o que a maioria das pessoas psicologicamente normais desejam?

Poderíamos dizer que o utilitarismo é racional no sentido de que não se baseia

---

<sup>4</sup> Termo grego: *akrasia*

diretamente nas crenças; no entanto, torna o valor moral algo variável em função das circunstâncias, haja vista que transforma a correção e o erro nas relações até às regras em si, como, por exemplo, o preceito de não roubar, o que me lembra que esse ato não maximiza a utilidade, já que as regras são, portanto, assistentes e não tem valor moral intrínseco.

Comparemos então a ética deontológica e a ética utilitarista. No caso desta última, observamos que as coisas têm valor intrínseco e instrumental, isto é, intrínseco quando possui valor em si mesmo como o amor e instrumental quanto meio para alcançar um fim, como o dinheiro. Então, o valor moral seria os atos ou regras e o não moral, designado como o valor dos objetos à parte de atos e regras morais, tais como a amizade, a beleza e o prazer. Enfim, o valor moral seria instrumental para obter o não moral que é a maximização da utilidade.

Com isso é ressaltado que a essência do utilitarismo não é a moralidade, mas sim um meio para se obter um fim. Os deontológicos analisam o valor moral abarcando um todo e tendo valor intrínseco, já que, para a maioria dos utilitaristas, as coisas em si mesmas possuem valor apenas se forem instrumentais. Para os kantianos, a correção é intrinsecamente valiosa e não apenas um meio; a moralidade constitui uma essência no sentido de que se deve comportar de maneira moral para conseguir algo como imoral.

Moreland e Craig (2005) dividem a ética deontológica e utilitarista em quatro outras áreas, a saber: pessoal, relações sociais, passado e características de um ato relevante para uma aprovação moral. Tais teóricos afirmam que, na teoria deontológica, as pessoas possuem valor intrínseco pelo que são de maneira que não devem ser tratadas puramente como meios para fins:

De acordo com o utilitarismo, as pessoas não possuem valor intrínseco; ao contrário têm valor como unidades que contêm utilidade [...]. Em vez disso, elas são, em certo sentido, “pacotes de bem não moral” e, como tais, possuem valor à medida que exemplificam prazer, saúde e assim por diante [...]. Alguns críticos do utilitarismo argumentam que, por não apresentar as pessoas como fim em si mesmas, o utilitarismo carece de recursos para apoiar uma doutrina sadia acerca dos direitos humanos (MORELAND e CRAIG, 2005, p. 547).

O objetivo é fazer um comparativo entre essas duas abordagens a fim de extrairmos a essência de cada uma. Vimos, então, qual o papel da pessoa no utilitarismo ficando, pois, claro que essa é só uma utilidade para maximizar a utilidade de outrem. Assim, se o ser humano serve somente para isso, qual a sua essência então? Qual o seu fim? Temos a impressão que o transcendental não se encaixa nisso tudo, uma vez que ao analisarmos também o epicurismo notamos que a vida é o aqui e agora, uma vez que não conhecemos nosso fim; será que ao amar uma pessoa sirvo necessariamente a mim mesma em primeiro lugar? Será que esses atos

corretivos não correspondem a uma autoridade que está acima de mim e têm um propósito? Será que o meu corpo é um fim em si mesmo? Será que o bem comum e a felicidade da maioria será manifesto em um ato amoral, pois esse aumentaria a utilidade? Ou posso cometer qualquer ato, pois a maximização da utilidade justifica tudo?

Quando analisamos as relações sociais na ética utilitarista, notamos que o relacionamento dessas se baseia na ideia benfeitor-beneficiário. Ainda segundo os autores citados:

De acordo com esse conceito, as pessoas se relacionam moralmente umas com as outras como receptoras ou criadoras de utilidade. No conceito deontológico, existe uma ampla variedade de relacionamentos sociais especiais que criam obrigações morais intrínsecas e especiais: Pai-filho, promitente-promissário, empregador-empregado e assim por diante (MORELAND; CRAIG, 2005, p. 547).

Tais relacionamentos indicam que temos obrigações para com o próximo mesmo que isso não maximize nossa utilidade ou até mesmo me gere desprazer. Então, entra a questão do passado. É que a ética deontológica afirma que o passado impõe certas obrigações morais, uma vez que ao prometer algo ao meu colega devo cumprir; em contrapartida, o raciocínio utilitarista é aplicável ao estado presente e futuro das situações. Vale ressaltar que aqui cabe e a análise do passado e a conservação das relações citadas acima nas quais as obrigações existem para o seu desenvolvimento já que não devem ser vistas como estruturas de poder e opressão, como requer o marxismo cultural<sup>5</sup>. Marxismo este que nada mais quer do que aumentar o poder do Estado, pois as obrigações servem como empecilho para tal.

Ainda nesse quadro comparativo, ao avaliarmos, por um momento, o ato moral em si levando em consideração as duas éticas supracitadas, por exemplo, alguém pode ser incitado em realizar algum ato motivado pelo amor a outrem que se alegra. Com isso, outra pessoa pode realizar o mesmo ato, porém, motivado pela ganância e ainda assim produzir contentamento ao beneficiado. Isso mesmo com uma intenção diferente, não de mostrar condolência, mas de conseguir algo da pessoa através de

---

<sup>5</sup> Apesar dos anos de 1930 serem de Lênin e Stálin, os de 1960 são de Gramsci. Este é mais revivido como aquele que contraditoriamente fora escrachado por um movimento fascista de partido único e de poder excessivo do Estado em todos os âmbitos da vida pública. Gramsci enfatiza que a revolução também deveria ser teórica e estar nas mãos de intelectuais. No pós-guerra, fascismo e comunismo embora dois lados da mesma moeda, foram propagandeados como opostos, embora tenham se tornado uma estratégia para angariar pessoas à luta mesma contra o fascismo. Sem a intelectualidade, a propaganda comunista não seria totalmente eficaz. Assim, a superestrutura será transformada de maneira gradual de forma que o partido então deve integrar a sociedade civil. Para Marx, as instituições como famílias era estruturas que atrapalhavam a revolução que deseja formar uma macroestrutura. Ora, vemos isso na máxima de Lênin ao “dividir para conquistar” e também nos escritos de Michel Foucault que trata até mesmo de instituições ligadas ao poder como polícia como protótipos da opressão.

meios que podem ser os mesmos de pessoas bem intencionadas podendo até conseguir as mesmas consequências como, por exemplo, produzir alegria.

Para os utilitaristas, as consequências são o que realmente importam. Elas expressam o fator intrínseco determinante do valor moral, os meios, as intenções, de forma que as motivações são avaliadas segundo a sua eficácia em maximizar a utilidade. Essa perspectiva se encaixa bem na nossa sociedade pós-moderna, na qual as pessoas desejam ter algo, não importa como seja, nem tampouco ao ponto de avaliar seus próprios atos ou de receber reprimenda, tendo em vista o princípio do egocentrismo.

Ainda, segundo os autores já citados Moreland e Craig (2005, p. 548), “para os deontologistas, o fim não justifica os meios e é correto avaliar o valor moral intrínseco tanto dos meios quanto dos fins”. A intenção seria ainda o fator principal que coloca o fato dentro de uma classe relevante de ato. A motivação é menos importante mais serve, contudo, para a avaliação do caráter do agente do que para a natureza moral do ato. Sendo assim, apesar de fazerem parte dos fatores para avaliar a ação, as consequências do ato são menos importantes que as características intrínsecas do ato em si.

Vimos que a ética deontológica, por exemplo, concentra-se em fazer coisas certas em vez de criar uma boa pessoa, mas se analisarmos a linhagem filosófica desde Platão, veremos que vários filósofos abstraem do próprio agente da moral e não apenas em fazer coisas certas. Tais pensadores escreveram como desenvolver um caráter ético e uma motivação moral que não se confronte necessariamente com a autonomia idealista kantiana já que também essa não tem uma ênfase na comunidade e nos relacionamentos, o que torna difícil, para ela, postular sobre o desenvolvimento da “boa pessoa”.

Não vamos deixar de lado aqui a importância de uma ética que lide com objetivos e fins tal como o utilitarismo que é teleológica. Por outro lado, o objetivo de uma ética diferenciada deve lidar com a vida em geral levando o homem a viver bem, levando em conta a ideia de pessoa e seu propósito como ser humano ou ainda como viver habilidosamente para cumpri-lo. O conceito de boa pessoa não é levado muito em conta pelas abordagens feitas acima. Ele deveria ser colado como pauta principal, pois, desenvolver as boas virtudes produz felicidade que não é mero prazer, e sim um estado.

Para entrarmos em nossa problemática, enfatizemos que essa ética da virtude tem um compromisso com o essencialismo, isto é, com a ideia de que os seres humanos possuem uma natureza ou essência que os constituem de maneira que se a entidade em questão se perde, ela deixa de existir. Ou ainda, se minhas características acidentais se perderem ainda assim existiremos, já que se perdêssemos nossa humanidade deixaríamos de existir. Por mais que o homem seja decaído, o fato de ser

humano é uma virtude. Essa natureza humana nos fornece a base para melhor maneira de agir. Aquele que age de maneira inadequada age em desacordo com a natureza humana, sendo considerado uma pessoa má. Alguma peça de um avião pode não funcionar como foi projetada para funcionar, assim como, por exemplo, a vida sexual humana pode ser disfuncional segundo sua natureza. Numa visão mais contemporânea, algum estudioso poderia afirmar que as virtudes são habilidades que levam a vida boa, mas ao invés de frisarem, no princípio da essência, eles colocam que essas mesmas virtudes são compreendidas como apreensões relacionadas à narrativa incorporada em diferentes tradições que são as comunidades unidas por um conjunto de crenças compartilhadas.

Já vimos que as virtudes são frutos da nossa essência. Portanto, elas não são construções linguísticas relativas à valorações ou compromissos de diferentes tradições. A ética aqui proposta como adequada é aquela que coloca grande importância no caráter, sendo a soma dos hábitos do indivíduo. O hábito em contrapartida é a disposição de sentir, pensar, desejar e agir de certa maneira sem que seja necessário fazer isso conscientemente. Por sua vez, a virtude é o hábito benéfico, excelente, a disposição de habilidades e assim capacitam o homem a realizar potencialidades fundamentais que constituem o desenvolvimento humano adequado de acordo com a natureza humana ideal. Quanto a essa ideia, Agostinho (1973) deixa claro nas *Confissões* que as suas boas virtudes só foram possíveis quando a graça de Deus lhe alcançou eliminando sua depravação e dispendo seu coração para as boas obras, fruto de sua fé. Somente assim, por meio dela (graça), o homem pode conhecer as coisas como elas são a fim de se tornar uma pessoa melhor, já que a natureza humana herda o pecado. Desse modo, só uma intervenção divina pode transformá-lo.

Quando falamos em virtude não falamos em uma coisa só. Moreland e Craig (2005) argumentam, por exemplo, sobre as virtudes racionais, como o desejo de buscar a verdade, ser racional, etc. O cristianismo adota a tríade fé, esperança e amor e alguns outros posicionamentos. Ele adota também a prudência, a coragem, a justiça e a temperança já que existem pontos diferentes sobre como desenvolver a virtude do ponto de vista também espiritual. Tudo isso visando buscar a santificação através de hábitos que treine o homem na virtude sabendo, no caso do cristão, que nunca serão bons, mas cristãos habilidosos treinados na virtude como disciplina espiritual como jejum etc.

É óbvio que algumas pessoas não creem no propósito da vida, na essência, funções normativas próprias, pois, são naturalistas, materialistas. Também alguns defensores da virtude têm falado na perspectiva já abordada como essa sendo pertencente a uma tradição que assume as virtudes como valiosas referentes às narrativas compartilhadas por uma comunidade. Por outra parte, essa resposta do metafísico é insuficiente, pois se esquece que existem pessoas boas e más, vidas disfuncionais e viciadas, na comunidade nas quais a virtude é transmitida e

construída. O vício se mostra como o que o grupo escolhe ser incorporando termos de aprovação na forma de vida distintiva do grupo.

Na visão supracitada, temos o seguinte problema: a humildade, por exemplo, é verdadeiramente uma virtude, mesmo que ninguém do grupo a considere assim. Os nazistas consideravam uma virtude odiar os membros de outras comunidades, mas isso não era virtuoso. Ora, essa visão também pode transformar virtudes em meros costumes o que pode, todavia, trivializar a ação moral.

Já vimos que para algo ser considerado uma virtude não necessariamente tem que passar pelo crivo da comunidade. Mesmo essa considerando o ato de roubar como virtuoso, tal ato não o será. Deve ficar claro também que ao defender a ética da virtude, abraçamos uma metafísica, ou seja, temos em mente que a vida não acaba nas relações dos sentidos. Afinal, nossa subjetividade não diz isso: ela, antes, enuncia que há uma lei maior que está acima de nós; acima, tal como era posto na tragédia grega, mais cabe a nós reconhecê-la, pois a filosofia não é imposta. Se analisarmos, por exemplo, tudo materialmente, evolutivamente não seria plausível colocarmos, em pauta, o essencialismo que oferece virtudes que carecem de regras, pois estas são derivadas das virtudes.

Descrevemos aqui algumas perspectivas éticas promulgadas na modernidade. Vimos ainda que uma trabalha com o ato, a regra em si, outra com os objetivos e fins. O objetivo deste ponto foi não apenas descrever, mais criticar essas perspectivas tendo em vista que elas carecem de uma melhor visão do que é o ser humano. Isso tudo sem deixar, no entanto, de errar justamente por isso: ao não observar o conjunto do todo focalizam em um dado da realidade e o absolutizam. De todo modo, isso ainda não responde a nossa questão do porquê homens como Bentham, Kant e outros propuseram algo que não se coaduna com a visão do indivíduo colocada na tradição filosófica. Nossos próximos passos consistirão em analisar como uma mudança no que se pensa sobre o indivíduo teve impactos em várias áreas da vida, focando na ética.

## **O Indivíduo e sua nova abordagem**

Inicialmente é bom lembrarmos que a liberdade proposta pelos modernos não é a mesma que a preconizada pelos gregos. A cultura grega não reivindicava autonomia para o homem. Ora, hoje vemos uma forte alusão desse conceito quando se fala em humanidades no interior do discurso da pedagogia, do direito etc. Essa reivindicação será o marco da modernidade onde “o homem do humanismo é aquele que não concebe mais receber normas e leis nem da natureza das coisas, nem de Deus, mas que pretende fundá-las, ele próprio, a partir de sua razão e de sua vontade” (RENAUT, 1998, p. 10).

Acima, pontuamos que a filosofia grega requeria uma lei acima de todas. Além

do mais, podemos ver que Sócrates pagou com a própria vida por afirmar isso. Para ele, o indivíduo representava a humanidade em sua totalidade. Embora diferentes, temos uma essência que nos é comum. Em contrapartida, a coletividade não representa a totalidade humana em suas manifestações culturais, anseios, pensamentos como um todo, embora ela seja importante para analisarmos comportamentos, etc.

Apesar de afirmar que o indivíduo representa a classe humana, não podemos, ao mesmo tempo, colocar que um ser humano possa representar toda uma coletividade como uma espécie de ente cultural. Isso tudo a não ser que este fosse o logos encarnado, pois, caso contrário, não representaria uma realidade universal, nem poderíamos, concomitantemente, conceber a ideia de uma instituição que idealiza atributos de um indivíduo requerendo representação dos mesmos. Dizer que o indivíduo representa a humanidade não é também dizer que ele é auto instituído e que ele é o princípio de toda a normatização firmando apenas “acordos” com partes interessadas.

Podemos afirmar que a ideia de liberdade também era bem diferente no mundo antigo. Sabemos que o direito de a exercer coletivamente não se reconhece soberanamente no princípio da autonomia, até porque, mesmo Aristóteles escreverá que alguns foram feitos para comandar, e outros, para obedecer. Apesar de sermos de igual valor, temos hierarquias e vocações distintas. Assim, não podemos ditar nossas próprias leis, pois vivemos em um mundo “ordeiro”.

Dando continuidade à analogia com o passado, é cabível descrever que, para Aristóteles, os homens livres são comparados a astros que não agem ao acaso. A maioria de suas ações são regradas, ordenadas para o bem do conjunto. Os escravos e os animais, em contrapartida, representam as classes inferiores do universo, pois suas ações que não visam o bem do conjunto são deixadas ao acaso. Se ser livre é não saber o que fazer como foi dito pelos modernos, então, nessa perspectiva, os escravos da Grécia é que seriam de fato livres. Ora, não foi isso que afirmou Aristóteles, diferente da autonomia dissertada por Kant, a lei grega era heterônoma, ou seja, ditada pela exterioridade, uma vez que o cosmo é ordenado.

O conceito de indivíduo na modernidade, desde Descartes, preconiza uma ideia de humano inserido no mundo como uma matéria prima. O homem pode assim ser dominado pela razão e pela vontade, ou seja, tudo se torna meio para realização do homem. Com o iluminismo, a ciência é basilar e considerada um elemento neutro e posta a serviço de fins que a ultrapassam, inclusive, a felicidade humana. Foi, com Kant, que surgiu, de fato, a ideia de autonomia da vontade moral. Essa ideia é o agente e o princípio como um valor supremo ditado ao mesmo tempo pela liberdade que dita à lei a qual se submete.

A autonomia descrita por Kant passará, logo mais, por um processo de

radicalização teórica com a “vontade de poder” na qual o querer volta-se sobre si mesmo abrindo a busca do poder como tal. A partir do momento em que essa ideia é universalizada leva ao encerramento da ideia de autonomia e a razão como sendo algo instrumental, fazendo da vontade ou do poder um fim em si.

Houve uma desconstrução do indivíduo. Até mesmo, as teses de Descartes e Kant teriam apenas conduzido, de forma lógica, a essa vontade de vontade onde o ser humano, na condição de sujeito, encontraria sua realização mais perfeita. Elas seriam então só o caminho para isso, o que levou a formação não só de poderes autoritários mas de um mercado controlado por monopólios. Trocando em miúdos, podemos dizer que hoje o que foi proposto pelos iluministas não é mais válido, visto que temos uma quebra dos valores ligados ao indivíduo até mesmo no que diz respeito à sua autonomia.

Podemos afirmar que a história do mundo não se baseia na alienação ou no desenvolvimento do modo de produção, mas é uma história de emancipação individual. Quando tratamos de Kant e Bentham, vemos isso imbuído até mesmo no hedonismo utilitarista. É claro que há muita teoria explicando como se deu essa construção e transição da autonomia à independência e da transição da ideia de indivíduo ao sujeito vista, hoje, com o tom de indivíduo organizador do social.

A democracia, por exemplo, expressa o relacionamento do homem consigo mesmo, o indivíduo deve ser apresentado como princípio e valor. Ora, essa conceituação é diferente do individualismo em que os indivíduos se revoltaram contra hierarquia em nome da igualdade. É interessante que, na ética, fica explícito que cada ser humano é cada ser humano. Tendo em vista que o estudo da moralidade leva em consideração pessoas diferentes que conseqüentemente cometem atos diferentes, a questão do individualismo e não da individuação entra também como igualização das condições. Por outra parte, se tentarmos fazer isso só aprofundamos as desigualdades, obtendo, quando muito, um sentido jurídico da expressão.

## Modernidade X Tradição

Antes de falarmos sobre a modernidade, onde o pensamento de Kant e Bentham floresceu, devemos voltar-nos brevemente para a Grécia antiga, mais especificamente ao pitagorismo. Fora este último que, por sua vez, formulou o *aritmói arkhai* apreciado como o número que tem suas propriedades intrínsecas correspondente ao *logos* (em um ente é sua lei<sup>6</sup> de proporcionalidade intrínseca que expressa todo o corpo de possibilidades de manifestação desse ente. Nosso objetivo, nesse ponto, consiste em mostrar que os antigos criam em “leis que descendo do

---

<sup>6</sup> Para os pitagóricos, essas leis que regem todas as coisas são também denominadas de “mãe de todas as coisas” entendendo que elas se constituíam como a fonte que, ao reger, se repete e, ao repetir-se, faz repetir estas leis que totalizam 10. Ora, pois, este número corresponde a soma dos quatro primeiros. Tais leis se denominam então, *Lei do um*, *Lei do dois*, *Lei do três* até completar a década.



plano dos princípios ao da manifestação imperam efetivamente em toda ordem da realidade” (SANTOS, 2001, p. 47).

Para Pitágoras, a *aritmói arkhai* pertence à tríada superior que corresponde, no pensamento platônico, as “formas”, e, em Agostinho, as “ideias exemplares”. Estas são as ideias universais, estruturas objetivas do real e esquemas cognitivos. O Ser que seria, para os pitagóricos, pertencente à unidade, a Lei do um<sup>7</sup> por ser o princípio positivo de todas as coisas, por ser um o ser (nós) é imperiosamente regido pela lei da unidade.

No que se refere ao contexto em que vivemos uma vez comparado ao que os filósofos antigos dissertaram também sobre o ato formativo e a potência material, veremos que, no ser, um que se coloca ante o outro numa posição, a potência é determinada pelo ato determinante. Na filosofia aristotélica, serão correlativas e chamadas de forma e matéria. O finito constituiria, então, a composição dessas duas positivities. Para Aristóteles, a matéria seria a “substância primeira” e a forma “a substância segunda”. Ora, essa era uma tese também pitagórica com a diferença de que a substância é uma só, “uma mesma realidade com a dúplice capacidade de determinar – seu aspecto atual – e de ser determinada, que é o aspecto passivo” (SANTOS, 2001, p. 58).

Tudo que é finito é fruto desta oposição descrita acima. Para os pitagóricos, é chamada lei da oposição e vem depois da lei da unidade. Dessas unidades determinantes e determinadas fruto de uma oposição, surge à ideia de categoria na qual a primeira é a substância que é simultaneamente o que nela se opõe, que são, portanto, o ato formativo e a potência material surgindo em qualquer ser finito. Toda essa teoria está presente não só no aristotelismo, mas também na escolástica e em várias filosofias. O fato é que não há um abismo entre ato e potência.

O ser finito pertence então ao contexto *beta*; contexto esse relativamente simples e do composto de qualquer espécie<sup>8</sup> onde a potência é já passiva. Esse ser pertence ao contexto *beta*, embora inseparável do ato além de constituir a mesma realidade sob dois aspectos formais diferentes, com funcionalidade diferente<sup>9</sup>. Queremos ressaltar que o indivíduo, nosso objeto aqui tratado, para os filósofos da antiguidade, era explicado através da *Lei do Um* e da *Lei da Oposição*. Tratam-se de leis que, agora, regem todas as coisas no contexto *Alfa* pelo *Hen prote* e o *Hen*

<sup>7</sup> O primeiro Um é o *Hen prote* que é, existencial e essencialmente, ele mesmo, imutável e eterno. O Ser enquanto Ser e é chamado, na terminologia pitagórica, de “Pai” que gera *in intra*. O “segundo um” chamado de *Hen Dêuteron*, o Hen gerado do Ser Supremo. Ora, esse “segundo um” é o princípio da manifestação dos entes particulares, mas não se separa abissalmente do outro, porque um é o outro apenas operando numa segunda função.

<sup>8</sup> O contexto absolutamente simples é o *Alfa*, no qual só Deus o constitui.

<sup>9</sup> Alguns defendem que o ato faz parte do contexto *Alfa*, mais o ato sempre deve ser analisado como correlativo à potência, portanto também pertence ao contexto *beta*, o ato é o ato da potência e a potência a potência do ato. Se fossem separadas o ato seria ato puro e ato puro só se dá em contexto Alfa. Essa tese é bastante defendida pelos pitagóricos e escotistas (SANTOS, 2001, p. 58).

*Dêuteron*. Trata-se do um primeiro e do um segundo em oposição apenas transcendental e não como uma oposição no contexto *beta*. No contexto *Alfa*, a determinação é apenas de papéis. Para os pitagóricos, o Um chamado de “Pai” (*Hen prote*) é a Onipotência e o um segundo é o “Filho” (*Hen Dêuteron*) que corresponde ao Entendimento”.

Todas as coisas no contexto *beta*, no entanto, são finitas e compostas de duas ordens de ser no mínimo. Ou seja, para estudarmos o ente devemos analisá-lo em seu aspecto de unidade e seu aspecto dualístico, pois somos formalmente ilimitados e materialmente limitados. Santos (2001) afirma que nenhum conhecimento nosso é perfeito sobre alguma coisa senão se a estudarmos sobre o aspecto da unidade e sob o aspecto dos opostos que compõe o nosso próprio ser.

A correlação sobre ato e potência constituem o *bipokéimenon*, a substância última da substância universal. Entre eles, existe uma interação que, em chinês, corresponde à simbologia *Yin-yang*<sup>10</sup> que representa, em muitas religiões, a ordem cósmica enquanto vista sob um ângulo material.

Já Heráclito sentiu, no devir das coisas, o *pólemos*, quer dizer, a luta constante entre os opostos que se determinam mutuamente de modo diverso, na qual vai gerar a heterogeneidade intrínseca do ente singular. Isto é, do ser finito que se realiza dentro de uma lei de proporcionalidade intrínseca do ser, que no refere à maneira com que os opostos estão dispostos tornando latente a forma que se dá na coisa, uma lei (logos) de proporcionalidade intrínseca segundo o modo de ser da sua forma.

Onticamente, a coisa é composta do que a constitui, dos opostos que a constituem, mas a forma revela-nos a disposição do logos desta coisa, das suas proporções intrínsecas. De maneira que a reciprocidade dos opostos se dá dentro dos limites estabelecidos por esta lei, que é a forma concreta, a forma *in re*, porque se ela não fosse comproporcionada a esta forma, então a coisa sofreria ou realizaria *per se* o que é desproporcionado a sua natureza, a qual é princípio da sua ação e também da sua paixão, o seu princípio ativo e também passivo[...]as suas possibilidades e o seu atuar são comproporcionados à sua forma concreta (SANTOS, 2001, p. 67).

Temos, na descrição acima, a “simbolização” do homem, pois este é o ente capaz de captar estas formas que intencionalmente as alcança dentro de uma unidade numa totalidade coesa que confere coerência aos elementos constitutivos nas suas estruturas opostas com funções subsidiárias que se subordinam a função principal. Os pitagóricos denominam isso de uma harmonia que rege os seres humanos e o universo no contexto *beta* que obedecem a uma norma dada pela totalidade, à qual pertencem em graus diferentes de harmonia e que evoluem. Isso porque o que está

---

<sup>10</sup> O *yang* não é puramente ativo, nem o *yin* puramente passivo; o *yang* é predominantemente ativo-passivo e o outro é predominantemente passivo-ativo. Uma sofre ação e outra, naturalmente, resiste.

em desarmonia interage com uma nova harmonia, constituindo um elemento de uma nova forma no sentido ontológico que sofrem mutações não correspondentes a sua forma, tornando-se um fenômeno da superação.

Toda essa ideia, segundo Santos (2001), é encontrada na religião, seja na ideia de ressurreição, de salvação, de evolução superior a uma integração posterior no Todo. Trata-se de uma lei unitária que envolve todos os seres cósmicos. Para os pitagóricos, é a lei da coerência final de todas as coisas que seguem em direção ao Bem que lhes é transcendente e que, portanto, se situa acima de todas as coisas. Essa lei é, na verdade, a fonte, é o Ser Supremo como lei das leis, “o *Logos dos logoi*” (SANTOS, 2001, p. 72).

Segundos os antigos, principalmente os pitagóricos, todas essas leis são simultâneas ao atuar sobre todas as coisas. Ao distinguir esse pensamento do moderno, vemos que, para os antigos, e, para as sociedades tradicionais, somos regidos pela heteronomia, muito diferente do que Kant formulou, pois este deixou bem claro, a autonomia como palavra chave de sua obra. Ora, a modernidade se caracterizará então, pela erosão da tradição, gerando uma lei que se funda na vontade dos homens, o que foi visto no utilitarismo e no kantismo já abordados.

A erradicação da tradição<sup>11</sup> é a erradicação do indivíduo aonde os movimentos contemporâneos irão se dar criticando conteúdos pré-concebidos em nome da liberdade dos indivíduos, dissolvendo as referências oriundas do passado. Isso significa a permanente revolução dessas referências. O indivíduo como princípio foi visto aqui pela lógica da liberdade, “apenas o homem pode ser por si mesmo a fonte de suas normas e leis, fazendo com que, contra a heteronomia da tradição, a normatividade ética, jurídica e políticas dos modernos se filie ao regime da autonomia” (RENAUT, 1998, p. 30).

Tal como na metafísica grega, somos constituídos de e por várias leis que regem todas as coisas no contexto *beta* de forma que representamos a humanidade como indivíduos. Isso pela razão de que a coletividade não representa todas as culturas, mas por um indivíduo “saberemos” como será o outro. Afinal, o filósofo não pode ser um rei como queria Platão, pois passaria a uma doutrina condensada a todos e não uma filosofia que cabe ao indivíduo inquirir ou não, quer dizer, se tornar ou não consciente ao ser movido por uma lei eterna, assim como aquele que assistia a tragédia grega.

A partir do momento que reconhecemos que temos valor intrínseco como seres individuais não afirmamos que as condições devam se tornar iguais, pois isso aumenta o número de indivíduos que já se sentem poderosos o bastante para exercer influência sobre o destino das pessoas e adquirir instruções para bastarem a si

---

<sup>11</sup> Erradicação não apenas da tradição institucional, mas no que se refere aos valores da supracitada tradição filosófica.

mesmos.

Existe uma diferença entre o que se pensava sobre o indivíduo antes da modernidade, e o indivíduo como ser autônomo, logo depois. Para pensadores modernos como Tocqueville (1805-1859) que decidiu “remar contramaré”, as corporações, por exemplo, formam verdadeiros limites contra poderes face ao Estado central na formação dos EUA. Foi esse contexto que ele visitou no pós independência, fazendo com que, na prática, a totalidade de direito do Estado estivesse limitada. O valor do indivíduo mudou para os modernos e isso se manifestou na lógica da igualdade em que um homem vale outro, onde a “universalização do direito ao voto seja a tradução política mais completa de tal valor” (RENAUT, 1998, p. 30).

Esse individualismo autônomo dos modernos leva a uma decomposição do tecido social na medida em que substitui a tradição pela “liberdade”, pois o desabrochar do indivíduo levou a uma atomização do coletivo de indivíduos separados uns dos outros sem valor diante de um “Estado tutelar”. Não será dito que as sociedades não devem evoluir, mas é necessário falar em freios. Pois bem: nossa análise se pauta em uma ética que valoriza o indivíduo e sua humanidade. Entretanto, não em uma ética que potencializa a igualização das condições, pois cremos não ser isso possível, o que levaria ao recolhimento do indivíduo a infelicidade, não havendo mais, pois, nem a competição natural nem a busca por felicidade além da supervalorização do relativo.

A partir do momento que se perde a antiga visão metafísica do homem vista acima, a tradição se esvai. Se perdem, portanto, referenciais herdados do passado que cultivavam os valores que parecem estar enfraquecidos em analogia à aceitação do novo. Com relação a isso, Renaut (1998) parece nos dar um retrato dos dias de hoje quando fala sobre a nova visão de indivíduo:

Já não se trata de submeter-se a normas ou valores que lhes sejam externos; o que ele identifica é, sobretudo, o direito de afirmar sua diferença, independente de qual seja sua origem ou natureza; ora, nessa perspectiva, em que conta, sobretudo, o fato de ser o que se é (a “autenticidade”), os valores da cultura, em torno dos quais a humanidade se reconhecia como um todo, não tenderiam a desaparecer ou, pelo menos a si dissolver em benefício da crescente valorização dos particularismos enquanto tais? (RENAUT, 1998, p. 36)

### **“A morte do Indivíduo”**

No mito de Narciso, famoso nas metamorfoses do poeta Ovídio e em vários outros escritos, filho de um deus-rio e uma ninfa ao nascer, foi relatado pelo profeta Tirésio que proferiu que Narciso teria vida longa desde que jamais contemplatesse a própria face. Narciso negou ser objeto de amor de alguém que não fosse ele mesmo ao se olhar nas águas do Estige. Fato é que ele fora condenado para sempre a fitar o que

não tem substância, isto é, seu próprio reflexo tremulando na água, fugidio, inacessível e que, segundo Lavelle (2012), trava o espaço existencial de quem nele se prende.

A consciência que Narciso quer ter de si mesmo lhe tira a vontade de viver, isto é, de agir. Pois, para agir ele deve parar de se ver e pensar em si “Contemprar-se narcisicamente é um processo compulsivo que agarra e sufoca o eu, paralisando o movimento de ir além de si e transcender o círculo vicioso da auto fruição” (LAVELLE, 2012, p. 12). Narciso sofreu de tensão ou paralisação da vontade sendo, pois, vítima de si mesmo. Sua imagem não veio de uma realidade física e espiritual que aparece. Sua atraente imagem do reflexo fez com que ele desejasse apenas o seu simulacro e não a si mesmo.

Narciso não pensou na razão suficiente formulada por Leibniz que atribui sentido às coisas e que faz com que nos compreendamos. Narciso vê que é impossível unir-se a ele mesmo só lhe restando, tão somente, o desespero. Segundo Lavelle (2012), para redimir-se desse erro fatal, era necessário que ele (Narciso) se conhecesse a si mesmo e amasse a si mesmo com aquele amor que só é digno desse nome quando se nutre uma generosa benevolência para com o próximo.

É necessário abrir o espaço espiritual para além do retrato moralista. A revelação do sentido da vida interior e cósmica para que se nos abra a ideia de Ser. Ora, a consciência não nega nosso ser; ela participa dele. Nessa relação, o ser não está para sempre constituído, pois na dialética das contradições encontra-se no ser o sim que supera os limites da consciência que deve ascender ao espaço espiritual onde o sujeito consegue unir-se intimamente ao Ser, conhecendo o mundo e os outros.

Esse exercício de consciência pode ser feito através da sensibilidade, da humildade, do sofrimento, do prazer, da verdade através da sinceridade, do esquecimento como despojamento, reconhecimento do próprio gênio, vocação individual, paciência, etc. O ser humano realizado é aquele que não se deixa subjugar pelo seu próprio eu, isto é, aquilo que pertence ao seu próprio eu é só um momento que ele supera ao se encontrar com sua própria alma.

A santidade é o objetivo de uma consciência de si simples através da transparência a nós mesmos de vemos superar e abandonar o voluntarismo. O ato espiritual abole a vontade e o amor próprio, mas a vontade por ela mesma confunde liberdade e independência. Isto posto, são nesses pontos que a ética kantiana e a utilitarista falham, uma vez que elas não propõem essa análise espiritual. Daí resulta a pergunta: mais será ela possível? O homem moderno proposto por Kant e Bentham é o Narciso que se mostrou aqui. Será que poderíamos recontar essa história de outra maneira? Como atingi-la se a menor poeira faz recair nossa alma? Não seria a santidade um milagre? Não seria necessária a unidade das consciências numa consciência universal? Ora, não sejamos como Narciso, ou seja, como um modelo de

uma consciência que não quis mais viver, porque a existência fechada em si mesma perdeu todo seu sentido.

### **Conclusão**

O individualismo de hoje une opiniões ao jogo de interesses particulares de uma coletividade, eliminando as possibilidades de referência com certezas preestabelecidas para legitimar nossas opiniões ou escolhas. O mundo é visto como fora da ordem cósmica citada acima. O homem, conforme as teorias modernas, não é um ser unitário. Assim, conceitos como o de autonomia se tornou um absoluto, o que termina por desembocar numa forma de niilismo sem precedentes em uma sociedade sem referencial onde a beleza não é mais vista como valor e até a arte se desvanece, pois tenta-se ignorar as leis vistas acima. Trata-se de leis onde o Um Supremo busca ser esquecido. O resultado é o de uma sociedade marcada pela exclusão dos valores e pela consequente vida sem referencial. Temos, assim, uma ética distorcida onde o ser humano é um feto em uma lata de lixo e o animal tem plano de saúde como acontece na América do Norte. Ao jogar fora a tradição, temos uma ética sem referencial onde o ser humano não é desenvolvido e reformado; ele é, apenas, um agente da revolução interior e exterior.

A modernidade além de esgarçar o tecido social não leva em conta que cada ser humano é um mistério; que o abandono da vontade nos faz entrar no domínio do amor. A modernidade falha em nos dar uma metafísica que proponha uma interioridade viva que, enfim, ultrapasse a análise cotidiana, além de não perceber que o olhar espiritual ultrapassa a razão calculista.

### **Referências**

- AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Col. Os Pensadores).
- LAVELLE, Louis. *O erro de Narciso*. São Paulo: É Realizações, 2012 (Col. Filosofia Atual).
- MORELAND, J.P; CRAIG, W. L. *Filosofia e cosmovisão cristã*. São Paulo: Vida Nova, 2005.
- RENAUT, A. *O indivíduo: reflexão acerca da filosofia do sujeito*. Rio de Janeiro: Difel, 1998.
- SANTOS, M. F. *A sabedoria das leis eternas*. São Paulo: É Realizações, 2001.

Submissão: 20.12. 016 / Aceite: 10.02.2017

# O Jovem Hegel: escritos teológicos dos períodos de Stuttgart a Iena

## The Young Hegel: theological writings to the periods from Stuttgart to Iena

CINTHIA ALMEIDA LIMA<sup>1</sup>

**Resumo:** O estudo da filosofia madura de Hegel não é uma tarefa fácil. Suas obras são densas e de difícil compreensão, pelo menos ao que parece numa primeira leitura. Mais compreensíveis, contudo, parecem ser seus escritos de juventude. Quando jovem, Hegel viveu nas cidades de Stuttgart, Tübingen, Berna, Frankfurt am Main e Iena, escreveu uma variedade de textos analisando o judaísmo, o cristianismo e outras religiões, esses conhecidos como “escritos teológicos”. Nesses estudos, o jovem Hegel procura investigar as condições para que a religião cristã de sua época resgatasse os ideais solidários, fraternais e igualitários do cristianismo primitivo, original, ou seja, a “inteireza espiritual” ensinada por Jesus a seus discípulos. Mas, além disso, os escritos teológicos de Hegel servem de ponto de partida para um entendimento da relação estreita entre filosofia e religião.

**Palavras-Chave:** Jovem Hegel. Idealismo alemão. Teologia.

**Abstract:** Studying Hegel's late philosophy is not an easy task. His works are dense and difficult to understand, at least in a first sight. However, his early writings seem to be more accessible. During his youth, Hegel lived in the cities of Stuttgart, Tübingen, Bern, Frankfurt am Main and Jena, wrote a variety of texts analyzing Judaism, Christianity and other religions, these texts are known as theological writings. In these studies, the young Hegel investigates the conditions for the Christian religion of his time to rescue the ideals of solidarity, fraternity and egalitarianism of primitive, original Christianity, that is, the “spiritual wholeness” taught by Jesus to his disciples. But, more than that, the theological writings of Hegel serve as a starting point for an understanding of the complex relationship between religion and philosophy.

**Keywords:** Young Hegel. German Idealism. Theology.

### Introdução

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), idealista alemão, filósofo considerado por alguns estudiosos como obscuro e de difícil compreensão, nascido em Stuttgart, dedicou-se em seus escritos de juventude, entre os anos de 1788 e 1800, a refletir sobre religião. Inicialmente, Hegel foi estudante do seminário teológico protestante de Tübingen, onde também teve seus primeiros contatos com a filosofia. Neste renomado seminário, conheceu o eminente filósofo Joseph von Schelling, bem como o poeta Friedrich Hölderlin.

O filósofo viveu na considerada época de ouro da literatura alemã, envolveu-se

---

<sup>1</sup> Graduada em Direito, com especialização em Direito do Trabalho pela Universidade Tiradentes de Sergipe e especialização em Direito Penal e Processo Penal pela Estácio FASE. Advogada inscrita na Ordem dos Advogados do Brasil - Seccional Sergipe. Graduanda e mestranda em Filosofia, bolsista voluntária do PIBIC 2015/2016 no plano de trabalho "Os escritos teológicos do jovem Hegel" vinculado ao projeto "Idealismo alemão e cristianismo: aproximações e divergências", na Universidade Federal de Sergipe. E-mail: advcynthialima@gmail.com.

com algumas ideias do romantismo, mesmo sendo um crítico dos românticos. São influências culturais na formação do jovem e maduro Hegel: cultura grega; pensamento iluminista; filosofia kantiana; escritos de Herder, Jacobi, Hölderlin, Fichte, Schelling, Schiller e Goethe. Foi ainda considerado um idealista absoluto, cujas discussões dessa corrente filosófica tiveram por base a publicação da *Crítica da Razão Pura* de Immanuel Kant. Mas, a filosofia da história, o papel do cristianismo e principalmente a Reforma Protestante são pontos cruciais nos estudos teológicos de Hegel, assim como o desenvolvimento da concepção de liberdade.

O pensamento de Hegel desta época foi influenciado consideravelmente pelos ideais iluministas e a Revolução Francesa, a qual qualificou como uma “queda gloriosa”, declarando o filósofo admiração pela figura de Napoleão Bonaparte. E quando o imperador foi vencido no ano 1814, o jovem Hegel “referiu-se a isto como um acontecimento trágico, o espetáculo de um gênio grandioso destruído pela mediocridade” (SINGER, 2003. p. 12).

Ao completar seus estudos teológicos em Tübingen, Hegel foi tutor particular em Berna e ainda em Frankfurt, mas pensamentos e leituras filosóficas persistiram em sua vida. Após a morte de seu pai em 1799, começou a ensinar na Universidade de Iena, pois, recebeu uma herança irrisória e precisava sobreviver. Ao longo de sua juventude, escreveu alguns ensaios sobre religião, comparou Jesus a Sócrates, em razão deste último se posicionar como questionador do sistema político e religioso grego de sua época, e mesmo tecendo críticas abertas à religião ortodoxa em vários momentos de sua existência, posteriormente, considerou-se um cristão luterano e frequentava cerimônias da referida religião.

Com a ocupação francesa em Iena, Hegel foi trabalhar como editor de um jornal depois que foi fechada a universidade em que lecionava, e em seguida, assumiu a direção da escola secundária de Nuremberg, onde permaneceu por nove anos, ensinando filosofia, além das demais matérias convencionais. Hegel casou-se aos 41 anos com uma moça de família tradicional de Nuremberg, com quem teve dois filhos, mas anteriormente teve um filho ilegítimo. Foi ainda professor de filosofia na Universidade de Heidelberg e ocupou a cátedra de filosofia na Universidade de Berlim de 1818 a 1831, ano de seu falecimento.

Os textos do jovem Hegel, conhecidos até agora, são reunidos em cinco partes, cujos títulos foram atribuídos por Herman Nohl : 1) *Religião popular e cristianismo* (cinco fragmentos dos períodos de Tübingen e Berna); 2) *A vida de Jesus* (título conferido por Rosenkranz); 3) *A positividade da religião cristã* (fragmentos do período de Berna sobre o cristianismo e a positividade cristã); 4) *O espírito do cristianismo e seu destino* (textos do período de Frankfurt) e 5) *Fragmento de sistema de 1800* (dois fragmentos datados do ano de 1800) (BECKENKAMP, 2009, p. 32-33).

O biógrafo Karl Rosenkranz foi o primeiro a despertar sobre a relevância dos



escritos de mocidade de Hegel (BECKENKAMP, 2009, p. 12). Wilhelm Dilthey, ao escrever sobre o jovem Hegel, apresenta a influência da filosofia moral kantiana nos textos sobre o espírito do cristianismo do período de Berna, bem como analisa o longo manuscrito dedicado à vida de Jesus e os diversos fragmentos ocupados com a positividade da religião cristã, nos quais se trataria da “relação da religião racional com a religião positiva” (BECKENKAMP, 2009, p. 25). Gisela Schüler com base no desenvolvimento da caligrafia de Hegel, instituiu uma datação dos textos do filósofo que é aceita até os tempos atuais (BECKENKAMP, 2009, p. 40).

O objetivo dessa pesquisa é permitir, a quem nunca teve contato com a filosofia de Hegel, o conhecimento da existência dos seus escritos de juventude, e a principal obra consultada para apresentação desse “estudo genético” é *O jovem Hegel: formação de um sistema pós-kantiano* de Joãozinho Beckenkamp, um dos poucos livros sobre o tema em português, mas sumamente instrutivo.

### **Período de Stuttgart (até 1788): primeiros estudos da filosofia moral kantiana**

Hegel nasceu em 27 de agosto de 1770 na cidade de Stuttgart, capital do Ducado de Württemberg, lá vivendo até 1788. Nesse período, inicia seu interesse pela filosofia e cultura grega, bem como a filosofia da história, mesmo sendo ainda muito jovem. Também nessa fase, o jovem filósofo já evidencia um certo amadurecimento ao averiguar uma afinidade entre a arte, a religião e a vida de um povo.

Todavia, o primeiro contato de Hegel com a filosofia moral de Kant, tão decisivo para sua obra madura, não acontece em Tübingen, mas ainda no período de Stuttgart, nos anos de ginásio. O texto que Hegel examina de Ulrich que foi professor de Kant (*Eleuterologia ou sobre liberdade e necessidade de 1788*) apresenta um problema central da filosofia moral, resolvido por Kant com os recursos da filosofia crítica, qual seja: o problema da relação entre moralidade e liberdade (BECKENKAMP, 2009, p. 46-47).

O excerto de Hegel da resenha do livro de Ulrich, documenta, assim, o fato de que Hegel teve contato com a filosofia kantiana, no caso com um problema que permanecerá central em seu desenvolvimento e no sistema final. Pois o problema da relação entre moralidade e liberdade e o problema ontológico da liberdade e da necessidade, que decorre do primeiro, são tão importantes no pensamento hegeliano quanto foram no pensamento kantiano.

No segundo excerto a ser considerado aqui, tem-se documentado o contato de Hegel, ainda em Stuttgart, com o problema central da filosofia moral, particularmente esmiuçado por Kant em sua segunda *Crítica*, a saber, o problema do móbil moral da vontade. Este excerto, com o título “Filosofia. Relação da metafísica com a religião”, datado de 29 de setembro de 1788, reproduz quase literalmente a resenha do livro de A. W. Rehberg, *Sobre a relação da metafísica com a religião* (1787) (BECKENKAMP, 2009, p. 48).

Além disso, o fato de Hegel escrever, ao mesmo tempo, sobre filosofia grega e história nesse momento de estudante, mostra também uma preocupação em pensar uma filosofia da história, o que ficará mais evidente nos períodos de Berna e Frankfurt. Em 1788, Hegel ganha uma bolsa ducal para estudar Teologia na Universidade Regional de Tübingen.

### **Período de Tübingen (1788-1793): o problema dos móveis morais da vontade**

Em Tübingen, Hegel inicia os estudos de teologia protestante luterana, mas não se desvincula totalmente dos ideais iluministas. No ambiente universitário conheceu e fez amizade com Schelling e Hölderlin. No seminário, as meditações de Hegel sobre a religião ficam situadas no problema mais evidente da filosofia moral kantiana, qual seja, o problema dos móveis morais.

Nessa etapa, o jovem filósofo escreve sobre *Religião popular e cristianismo*, e segundo Beckenkamp “os textos datados de Tübingen ocupam-se em boa parte de um leque de questões relativas à sensibilidade, falando seguidamente de coração, sentimento, fantasia, amor e vida” (BECKENKAMP, 2009, p. 43). Num texto de 1793, expressões como “pura religião racional”, “fé fetichista”, “ideal da razão” e “igreja espiritual universal” apontam para a obra de Kant *A religião nos limites da simples razão* (BECKENKAMP, 2009, p. 45). A religião, para Hegel, passa a ser “momento determinante da vontade em vista da moralidade” (BECKENKAMP, 2009, p. 62).

Para Kant, moral e religião estão unidas estreitamente, sendo que a diferença básica é a linguagem utilizada para expressar os deveres morais e os deveres religiosos. Na moral, os deveres são princípios fundamentais a serem praticados por todo e qualquer ser racional; na religião, os deveres são considerados mandamentos divinos e há uma ideia de ser supremo. Então, Kant entende que o móbil da moralidade é “tão-somente” o respeito pela lei moral, o imperativo categórico que reside na universalização, isto é, na lei universal. O exato princípio moral da religião é apenas a obrigação à lei moral. No entanto, para Hegel, a religião influencia os sentimentos, e a vontade dos homens teria uma posição significativa para a vida de um povo.

Para poder esperar que o sumo bem, do qual nos compete como dever realizar uma das partes constitutivas, torne-se real no todo, a razão prática exige a fé em um Deus e na imortalidade” (GW 1, 91). A representação do sumo bem e a esperança em sua realização constituem “o germe do qual nasce a religião” (GW 1,91), permitindo, assim uma “dedução da religião” (GW 1, 91), expressão tirada de Fichte. A religião que pode ser deduzida com base no conceito do sumo bem e nos postulados da razão prática é, entretanto, uma “pura religião racional, que venera Deus no espírito e na verdade e põe seu serviço tão-somente na virtude” (GW 1, 99). Para a religião racional, o único serviço agradável a Deus é a virtude, ou seja, a observância da lei moral, da qual Ele constitui a fonte e garantia última de

realização; nos limites da religião simplesmente racional vale “que o serviço que mais agrada a Deus é o agir direito” (GW 1, 96) (BECKENKAMP, 2009, p. 62).

Para Kant, a religião é consequência de sua filosofia moral, e aquela é resultado necessário da moralidade. As igrejas, como instituições religiosas, apenas têm efetividade em sua função, quando motivam o desenvolvimento moral dos seus seguidores. A doutrina pregada pelas igrejas deve estar em consonância com os princípios morais. Para o jovem filósofo, a religião praticada por um povo deve retratar a relação equilibrada entre o fiel e esta mesma comunidade, refletindo, portanto, a liberdade. Ainda reflete que o ser humano deve chegar a tal religião por si mesmo, pelo uso exclusivo da razão, e o conhecimento de todos os deveres reflete também as leis divinas.

Um último aspecto tocado no texto de Kant, e que será fundamental na situação das investigações do jovem Hegel, é a exigência da “passagem da fé das igrejas para a religião racional universal” (Rel., AA VI, 122). A história dos povos mostra que a religião do povo começa com a religião em comunidades ou igrejas, a qual expressa as necessidades naturais desse povo. A religião estatutária que se constitui historicamente chega mesmo a tornar os homens “não receptíveis à religião racional” (Rel. AA VI, 162). Essa religião estatutária ou positiva pode, portanto, constituir mesmo um obstáculo na passagem da religião do povo para a religião racional universal (BECKENKAMP, 2009, p. 63).

No fragmento de Tübingen, a “religião popular” caracteriza-se por elementos sensíveis (alimento da fantasia, da imaginação e alívio do coração) e deve servir de ponte para uma religião racional. Aquela deve ainda influenciar o homem em seu convívio em sociedade, exercendo um papel de “freio” das paixões. O povo deve ser estimulado a uma religião que o faça cumprir a “legislação da razão”. A religião popular utiliza-se de imagens de santos e/ou mártires e instrumentos religiosos que satisfazem a fantasia humana e visa despertar os sentimentos bons, altruístas no coração.

Hegel, nessa fase, investiga também que a religião popular deve atender três exigências essenciais para alcance da religião racional.

“I. Seus ensinamentos têm de ser fundados na razão universal. // II. Fantasia, coração e sensibilidade não podem nisto sair vazias. // III. Ela deve ser constituída de tal maneira que todas as necessidades da vida – as ações públicas do Estado – se conectem com ela” (GW 1, 103) (HEGEL apud BECKENKAMP, 2009, p. 68).

No referido fragmento, o cristianismo é refletido por Hegel e tratado como uma religião que não atinge todas as características acima. Para ele, a segunda e terceira exigências não são atendidas pelas práticas cristãs, pois estas não preenchem a

fantasia e o coração de forma satisfatória e nem envolvem as tarefas de caráter público do povo, diferentemente da religião popular dos gregos, posto que, nesta o homem relaciona-se de maneira mais próxima com a natureza e os deuses são figuras “vivas” que possuem semelhanças físicas, intelectuais e emocionais com os seres humanos.

O cristianismo ao pregar uma adoração a Deus “no espírito e na verdade”, como bem explica Beckenkamp (2009, p. 74), pode compatibilizar-se com a religião racional, mas no que tange à religião popular não atende os requisitos necessários, inclusive, quanto à ligação que deve existir entre natureza e espírito.

### **Período de Berna (1793-1796): religião cristã e sua positividade**

Em Berna, a reflexão filosófica basilar hegeliana está associada à da religião cristã, cuja positividade afasta o ser humano do povo na sua totalidade. Nesse momento, o jovem filósofo estuda de forma mais aprofundada a filosofia moral kantiana, fase conhecida como “kantismo” de Hegel. Os textos mais importantes do período de Berna são: Fragmentos sobre *Religião Popular e cristianismo* (1793-1794), iniciados em Tübingen, *A Vida de Jesus* (1795) e *A Positividade da Religião Cristã* (1795-1796), lembrando que os referidos títulos são conferidos por Nohl. Embora Hegel tenha escrito tais fragmentos que são considerados estudos teológicos, é nas correspondências com Schelling que o interesse do jovem filósofo pela religião cristã é mais clara, cartas que ainda são objeto de estudos pelos pesquisadores de Hegel.

A posição de Kant, primordialmente, em sua filosofia moral, é a de que a legislação moral goza de autonomia racional e qualquer complemento à aludida lei caracterizaria heteronomia da vontade. Para Hegel, somente a união da ideia de Deus com a lei moral traduz a religião autêntica da moralidade.

São expressos, assim, três aspectos que constituem um bom resumo das preocupações de Hegel em Berna. No respeito pela lei moral e pela virtude expressa-se a autonomia da vontade em sua legislação racional. Na doutrina de Cristo encontra-se um núcleo idêntico à moral pura da razão, o que leva ao respeito dos filósofos e ao interesse de Hegel pela figura de Jesus. Mas, se o respeito pela doutrina de Cristo é limitado a seu núcleo moral, o que não coaduna com este é descartado como fonte de heteronomia e criticado por Hegel sob o conceito da positividade da religião cristã. [...] Na primeira fase desses estudos kantianos em Berna, está no centro de suas atenções a *Crítica da razão prática*, cuja concepção rigorista da moral e de seus móbeis constitui o fio condutor da análise da doutrina de Jesus, bem como de sua degeneração em positividade no cristianismo posterior (BECKENKAMP, 2009, p. 80-82).

Nos Fragmentos sobre *Religião popular e cristianismo*, Hegel defende a indispensabilidade de uma religião racional que esteja em consonância com a religião espontânea de um povo. Percebe-se, nesse momento, uma concepção hegeliana de liberdade no período bernense, que se apresenta necessariamente no vínculo entre o

homem e a *pólis*. Porém, o cristianismo é adverso à liberdade, porque com sua característica privada, o “Absoluto” não se concretiza no convívio da cidade, proclamando-se de maneira externa e imperiosa. A religião cristã revela, assim, o afastamento entre o homem e seu íntimo, seu “Si”, desvalorizando também a vida pública.

A filosofia moral hegeliana tece críticas ao despotismo, visa à recuperação da liberdade na concretização de uma religião estabelecida na razão e repreende também a positividade do cristianismo. Essa “censura” à religião pode ser encarada ainda como uma maneira de criticar qualquer forma de “alienação política”, visto que a religião coopera com o “estado político de sujeição”, ou em outras palavras, um “estado de escravidão”.

A religião é abordada, portanto, de uma nova perspectiva. Já não é o problema dos móbeis morais que conduz a investigação do fenômeno religioso, mas sua imanente racionalidade ou moralidade. O que não é redutível à moralidade deve ser criticado em sua heterogeneidade e em sua positividade. Da doutrina de Cristo, alvo principal de Hegel em Berna, é preciso extrair seu núcleo moral; na vida de Jesus, deve-se ser realizado o ideal da virtude, como exigiria Kant em seu escrito sobre a religião (cf. Rel., AA VI, 60 ss.). A perspectiva adotada, assim, é essencialmente a da filosofia moral e religiosa kantiana; animado por ela, Hegel concentra-se na figura de Jesus e passa posteriormente a uma apreciação crítica daquilo que no cristianismo não é redutível ao núcleo moral, quer dizer, sua positividade (BECKENKAMP, 2009, p. 80-81).

Hegel expõe que é necessário tornar subjetiva a religião objetiva, tendo em vista que tal subjetivação é um dos escopos maiores do Estado. O caráter objetivo da religião é composto dos postulados da imortalidade da alma e da existência de Deus, contudo, o caráter subjetivo está na necessidade da razão de unir moralidade e felicidade. A religião objetiva é aquela apreendida ainda na infância e os ensinamentos religiosos são fixados na memória através de aspectos institucionalizados. Já a religião subjetiva é exteriorizada pelas ações e sensações. Qualquer religião só pode ser absorvida quando há condições que possibilitem sua evolução e perpetuação em âmbito social.

Mas o fato do jovem filósofo entender a religião como um complemento do móbil moral afasta-o aqui da filosofia moral de Kant. Hegel percebe a “contradição” que constitui a aplicação da concepção moral kantiana ao fenômeno religioso. O kantismo de Hegel em Berna passa a ser relativizado, levando-se também em conta os seus estudos da vida de Jesus.

A associação dos postulados da imortalidade da alma e da existência de Deus com a ideia teológica tradicional de um julgamento após a morte, com a conseqüente recompensa ou punição pela conduta moral ao longo da vida, acaba por constituir um ponto de atrito com

a doutrina kantiana, na medida em que Hegel identifica o caráter problemático da expectativa de recompensa ou de punição de um ponto de vista moral, pois, como é fácil de constatar, a expectativa da compensação é tanto maior quanto mais pusilânime e mal acostumado o homem, ou seja, aquela expectativa vem na proporção inversa da virtude: “A esperança de uma compensação por sofrimentos padecidos é um pensamento consolador, um pensamento que reclamamos perante a justiça, mas nisso temos de nos acostumar certamente a não ver como injustiça tudo o que acontece contra nossa expectativa, temos de nos acostumar a nos considerar mais dependentes da natureza. [...] O atrito inicial com e a crítica final do conceito kantiano do sumo bem e da doutrina dos postulados, em Berna, não significam uma ruptura com o kantismo, uma vez que, com a insistência na autonomia da vontade e na pureza da legislação da razão, é mantido e mesmo reforçado o cerne da concepção kantiana da moralidade, com sua separação e contraposição de razão e natureza, moralidade e felicidade, progresso na virtude e destino no mundo. A ruptura definitiva com o kantismo se dá com a crítica precisamente dessa lógica da contraposição, uma crítica que começa a tomar forma apenas em Frankfurt.

No contexto desse kantismo problemático situam-se as investigações sobre a religião cristã que Hegel empreende em Berna. Nelas dominam dois grandes temas, que serão analisados sumariamente em seguida: a figura de Jesus e a positividade da religião cristã (BECKENKAMP, 2009, p. 91-101).

A figura de Jesus e a positividade da religião cristã são temas de maior destaque nos estudos de Hegel ainda nesse período. Em *A Religião nos Limites da Simples Razão*, obra que influenciou o jovem filósofo, Kant admitia uma religião legitimamente racional, na qual a lei moral, assumida de forma autônoma pela vontade, é representada como lei divina, ou seja, a moral não depende da religião, mas a segunda não pode afastar-se da primeira, ou seja, a religião no pensamento kantiano, não é um móbil da moralidade.

Influenciado pelo pensamento kantiano, Hegel busca apresentar a racionalidade vinculada à figura de Jesus Cristo. A “personificação na pessoa do Cristo” e sua característica de “divindade” são pontos cruciais que expressam a posituação da fé religiosa, mas o foco hegeliano é, além disso, tecer uma crítica à alienação religiosa, e, conseqüentemente, política, e com isso também à perspectiva moral kantiana.

Em sua reconstrução histórica de Jesus, Hegel mostra, portanto, sua proximidade com o pensamento moral kantiano, não só na concepção da lei fundamental da moralidade em termos que parafraseiam o imperativo categórico, mas ainda pela adoção do rigorismo moral kantiano, que se expressa na exigência da pureza do móbil moral, não se admitindo como moral senão o cumprimento da lei por respeito à lei (o que Hegel chama agora de “agir no espírito da

lei”). A pregação de Jesus é reconstruída como uma defesa da autonomia da vontade humana, de que decorre sua dignidade, contra a positividade e heteronomia das leis judaicas: “Jesus lhes respondeu: Se tomais vossos estatutos eclesiásticos e leis positivas como a lei suprema que é dada ao homem, desconheceis a dignidade do homem e sua capacidade de extrair de si mesmo o conceito da divindade e o conhecimento de sua vontade – quem não honra em si mesmo esta capacidade não honra a divindade – , o que o homem pode chamar seu eu e que está acima do túmulo e da decomposição, e determinará por si mesmo a recompensa merecida , é ser capaz de julgar a si mesmo – anuncia-se como razão, cuja legislação não depende de nenhuma outra coisa” (GW 1, 223). [...] As investigações sobre a positividade da religião cristã, levadas a cabo por Hegel em seus últimos tempos de Berna, visam lançar luz sobre o processo histórico que levou de uma mensagem puramente moral a uma fé positiva em que a crença em uma autoridade diferente da própria razão compromete o próprio núcleo moral ou racional da mensagem cristã (BECKENKAMP, 2009, p. 108-113).

Nessa fase, Hegel busca explicar as causas que fizeram o cristianismo ser considerado uma religião dotada de autoritarismo. O jovem filósofo, a fim de investigar tais motivos, compara Jesus a Sócrates. O primeiro utilizava-se de discursos por meio de parábolas, de forma extremamente didática, com um caráter pessoal, bem como utilizava-se de alguns rituais para “enfeitar” suas pregações, com a convicção de ser o “filho de Deus” e “o caminho, a verdade e a vida”. O segundo não se utilizou de uma positividade, mas sim do diálogo, sem praticar qualquer “culto a sua personalidade”.

A positividade da religião cristã é um obstáculo à liberdade. O cristianismo, na sua essência, afasta-se da razão, coage o ser humano, causa temor, é dotado de um caráter heterônomo e autoritário, torna o indivíduo escravo da sua legalidade. E assim como a religião cristã, o judaísmo, por não emanar do povo, também seria um exemplo de religião que possui as características acima. Além do mais, as instituições religiosas cometem abusos em seus rituais, causando “fanatismo” nos indivíduos, comprometendo assim a “liberdade no exercício da cidadania”.

### **Período de Frankfurt (1797-1800): separação do pensamento moral kantiano**

Nessa fase, Hegel escreveu textos, intitulados por Nohl como *O espírito do cristianismo e seu destino*, cuja ideia central é a crítica da oposição entre razão e natureza sensível, sendo ainda influenciado por Hölderlin quanto à separação do pensamento kantiano, principalmente na primeira fase do jovem filósofo em Frankfurt. Inicialmente, a sociedade grega ainda era vista como um ideal a ser alcançado, em virtude da união entre o ser humano e a natureza, sem que haja uma submissão há um só Deus que cerceia a liberdade desse mesmo ser humano. Mas, tal pensamento é aos poucos flexibilizado por Hegel.

No primeiro momento de Frankfurt, Hegel questiona o conceito de sumo bem concebido por Kant, busca revelar que o papel do cristianismo foi de afastar a positividade religiosa, bem como qualquer possível legalismo de cunho moral e jurídico. O judaísmo concernente ao Antigo Testamento causa a separação do homem com a natureza. Essa ruptura é apresentada através da história de Abraão que se afasta de seu povo, dissocia-se de uma vida com harmonia, nega a pluralidade de deuses, aceita sacrificar seu próprio filho, acreditando apenas em um único Deus que lhe oferece a segurança imprescindível para a sua existência e ainda possui uma “voz” que lhe conduz a “terra prometida”. A figura de Noé também retrata a separação entre o homem e a natureza quando da passagem bíblica do dilúvio. Esse escrito relata a existência de uma natureza agressiva afastada das noções de amizade e de amor. Além desses dois personagens lendários, Moisés também é lembrado como aquele que recebeu os dez mandamentos desse único Deus.

Como visto, Hegel chega no último ano em Berna a descrever a positividade de uma religião como resultado de uma reflexão objetivante, na qual o sujeito racional reflete as consequências da impotência de sua própria razão em um objeto estranho ou exterior a ele mesmo, a cuja legislação caberia, então, submeter-se incondicionalmente (cf. GW 1, 356-357). Em Berna, Hegel chega a essa conclusão no âmbito de seus estudos sobre positividade da religião cristã, revelando um cristianismo dogmático e positivo em que finalmente valem tão somente leis heterônomas a ser seguidas por provirem da vontade de um Deus transcendente.

Agora, nos primeiros tempos em Frankfurt, Hegel procura descobrir a origem da positividade das leis morais e das crenças religiosas, não mais no desenvolvimento do cristianismo, mas no antigo judaísmo. Situando, assim, suas investigações sobre o processo de objetivação e positivação da moral e da religião no seio do judaísmo veterotestamentário, Hegel libera, ao mesmo tempo, o cristianismo para uma nova ordem de interrogações, que se estudará em seguida. O resultado das investigações sobre o cristianismo levadas a cabo em Berna foi o registro da estreita ligação entre a positividade da religião cristã e a heteronomia da legislação, tanto moral como jurídica. Na primeira fase de Frankfurt, Hegel procura mostrar que o cristianismo constituiu originariamente uma tentativa de superar a positividade religiosa e o legalismo moral e jurídico, atribuídos agora ao espírito judaico. Neste contexto, o cristianismo primitivo já não é visto como mensageiro de uma moral pura, como defendida por Kant e Fichte, mas como a religião do amor, capaz de superar as contraposições inerentes ao ponto de vista da moralidade (BECKENKAMP, 2009, p. 133-134).

O judaísmo é incompatível com a ideia de “cidadãos livres”, haja vista que o homem se torna um servo desse Deus. Nesse ponto, o cristianismo retorna ao foco de Hegel. Segundo o jovem filósofo, Jesus insurge-se contra o legalismo dos judeus e o judaísmo estabelece uma separação evidente entre a razão humana e a natureza.



Hegel, ainda, expõe que o moralismo kantiano também causa um “afastamento de si mesmo”, pensamento este que deve ser superado. A unidade pregada pelo povo judeu reflete uma dominação dos impulsos por uma lei moral que reprime o homem. Não há uma ligação entre os judeus e o sagrado, a satisfação física é mais importante que a espiritual, o Deus exaltado por eles é um Senhor sem escrúpulos, que constringe a natureza humana.

O momento da superação dessa separação e da “divisão interna do homem” ocorre através do princípio da união inicialmente tratado pelo jovem filósofo no texto intitulado por Nohl como *Moralidade, amor, religião*. Em Frankfurt, Hegel então concentra seus esforços em desenvolver uma “filosofia da união”, buscando encontrar uma religião que unifique o homem com a natureza, assim como uma o singular e o universal.

A crítica dessa divisão interna do homem, tornada perpétua do ponto de vista moral do pensamento kantiano, ganha contornos mais nítidos e maior consistência no contraste com o princípio da união, introduzido como momento da superação da separação. No período de Frankfurt, o desenvolvimento mais importante de Hegel se dá no âmbito de uma filosofia da união, que aborda e ensaia diversas repostas à questão da unidade. [...] A religião do amor ou da união pura torna possível que o homem se encontra consigo mesmo como totalidade, realizando a união dos homens, não apenas em momentos particulares, como no amor enquanto sentimento individual, mas em sua totalidade. Por isso a religião cristã constitui o verdadeiro complemento do amor, sendo nela a união completa (BECKENKAMP, 2009, p. 142-160).

Para Hegel, Jesus Cristo sendo para o cristianismo um ser humano ao mesmo tempo que também é filho de Deus, faz com que essas características atribuam a religião cristã um caráter especial. A “consciência-de-si religiosa” traduz a consciência do ser humano em reconhecer-se a imagem de Deus e acreditar que dentro de si mesmo existe um valor infinito e um destino eterno. O mundo espiritual é então o verdadeiro mundo do ser humano. Para que o homem liberte-se do mundo natural, é preciso que se reconheça um ser dotado de espiritualidade.

Nessa fase, portanto, Hegel começa a entender Jesus como um mensageiro da filosofia da união. O que complementa a moralidade é o amor, que mesmo sendo um sentimento nobre, precisa ainda da religião para ser completado. A religião cristã ganha status de real complementação do amor, e conseqüentemente concebe a “união completa” entre o ser humano e o divino. No entanto, tal pensamento somente ganhará mais consistência no período de Iena.

### **Período de Iena (1801-1807): início do sistema filosófico de Hegel**

No período de Iena, Hegel inicia a formação de seu próprio sistema cujo texto

principal é o *Fragmento de sistema de 1800*. Nesse momento, ele entende a filosofia como ciência e a ideia do “ser absoluto” ligado à uma questão lógica. Há uma aproximação com o pensamento de Schelling, assim como um afastamento de Fichte e de Kant. Schelling e Hegel buscavam fundamentalmente superar a separação kantiana entre “sujeito e objeto”, “intuição e conceito”, e, ainda, entre “razão e entendimento”.

De acordo com Fichte numa concepção determinista da natureza, esta é produto exclusivo da razão humana. Todavia, Schelling não compartilha dessa ideia, pois para o filósofo existe uma organização na natureza, cujo princípio criador é externo ao “Eu” do ser humano. Defende ainda uma concepção panteísta na qual Deus está presente em todas as coisas e se reconhece na natureza através do homem. O conceito de “razão absoluta” sob uma ótica de totalidade foi a melhor solução apresentada pelo seu idealismo objetivo.

Apesar de ter começado ainda em Frankfurt a lançar os primeiros fundamentos de sua filosofia, Hegel passará os anos em Iena estudando e elaborando o delineamento essencial de seu sistema. Assim, pode-se dizer que neste período se assiste à formação dos diversos membros do grande organismo que é a filosofia hegeliana. Antes de ir para Iena, Hegel escreve a Schelling, em uma carta de novembro de 1800 enviada de Frankfurt: “Em minha formação científica, que começou com necessidades subordinadas dos homens, tive de ser impelido para a ciência, e o ideal da juventude teve de se transformar na forma da reflexão ao mesmo tempo em um sistema”. O pensamento filosófico como ciência e na forma de sistema será o objetivo dos esforços de Hegel em Iena (BECKENKAMP, 2009, p. 191).

Destarte, com a publicação no ano de 1807 da *Fenomenologia do Espírito*, é que Hegel distancia-se do pensamento de Schelling e inicia seu pensamento dialético, assim como percebe a importância da história da filosofia como “expressão do desenvolvimento do espírito”, ou seja, a filosofia é a expressão mais elevada do espírito, diferente do que ocorria em Frankfurt onde ainda se atribuía este status à religião cristã. Hegel, iniciando então sua fase madura, explica que as civilizações remotas são consideradas etapas imprescindíveis as quais o “espírito” transpôs a fim de que o ser humano percebesse a consciência de sua liberdade, e esta é “nexo racional” que rege a história universal. Portanto, o estudo da filosofia da história hegeliana deve ser objeto de um estudo mais detalhado.

### **Considerações finais**

O estudo da religião e da teologia é sempre atual. O jovem Hegel mostrou-se preocupado com as questões religiosas de sua época, assim como contemporaneamente alguns estudiosos mostram-se interessados pela figura de Jesus Cristo e na ideia de um Deus que rege a nossa existência. Deste modo, conhecer os

textos de juventude de Hegel são essenciais para o entendimento das questões que o perturbavam e que, posteriormente, permitiram a formação de seu pensamento maduro.

A partir dos escritos teológicos, percebe-se que, para Hegel, os indivíduos devem governar a si mesmos conforme suas consciências e concepções, pois, a natureza do ser humano é ser livre. Porém, esse tema, diante da sua densidade, merece maior atenção em estudos futuros e mais profundos das obras posteriores aos escritos de juventude do filósofo alemão.

## Referências

BECKENKAMP, J. *O jovem Hegel: formação de um sistema pós-kantiano*. São Paulo: Loyola, 2009.

\_\_\_\_\_. Dois fragmentos de Hegel do período de Iena: “DIE IDEE DES ABSOLUTEN WESENS” (1801) e “DAS WESEN DES GEISTES” (1803). *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*. Ano 8, nº14, Junho - 2011: 67-72. Disponível em: <[http://www.hegelbrasil.org/reh\\_2011\\_1\\_art5.pdf](http://www.hegelbrasil.org/reh_2011_1_art5.pdf)>. Acesso em: 10 mar. 2016.

BORGES, B. I. A fenomenologia do espírito como romance de formação. *Veritas*, v. 55, n. 3, set./dez. 2010, p. 158-177.

GRUPILLO CHAGAS, A. E. Judaísmo, cristianismo e idealismo alemão: a propósito da correspondência entre F. Rosenzweig e E. Rosenstock sobre Hegel. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe*, v. 45, p. 76-83, 2015.

HEGEL, G. W. F. A fenomenologia do espírito. *Coleção Os Pensadores*. 1ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

\_\_\_\_\_. Introdução à História da Filosofia. *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

HYPOLITE, J. *Introdução à Filosofia da História de Hegel*. Trad. de José Marcos Lima, Rio de Janeiro, Elfos, 1995.

SINGER, P. *Hegel*. Coleção Mestres do Pensar. São Paulo: Loyola, 2003.

Submissão: 01.04.2017 / Aceite: 10.05.2017

# João Escoto Erígena: razão em função da fé

## John Scotus Eriugena: reason based on faith

JULIANA TIBERIO<sup>1</sup>

**Resumo:** Neste texto abordarei a relação entre a razão e a fé, mostrando como, para João Escoto Erígena, a fé é a condição para a inteligência. Em seguida, ver-se-á o modo pelo qual distingue entre autoridade humana e autoridade divina.

**Palavras-chave:** Escoto Erígena. *Ratio*. *Fides*. Deus. Criação.

**Abstract:** In this text I will discuss the relationship between reason and faith, showing how, for John Scotus Eriugena, faith is the condition for intelligence. Then one will see the way in which he distinguishes between human authority and divine authority.

**Keywords:** Scotus Eriugena. *Ratio*. *Fides*. God. Creation.

### Contexto inicial

João Escoto Erígena é considerado um autor fundamental para a história da filosofia medieval. Foi um importante filósofo do Renascimento Carolíngio, e possuía conhecimentos de obras gregas e latinas. Nascido por volta de 800 e 815 na Irlanda, Escoto Erígena é considerado o criador da ponte entre os Padres gregos e os teólogos e filósofos da Idade Média. Entre algumas de suas principais obras constam o tratado “*Sobre a divisão da natureza*” e a “*Exposição sobre a hierarquia Celeste de São Dionísio*”. Ele também foi conhecido por ter traduzido do grego obras de Pseudo-Dionísio e de Gregório de Nisa. Na realidade, a maior influência sobre Escoto Erígena foi do autor grego Pseudo-Dionísio. Baseando-se nele dedicou a vida a desenvolver o seu próprio pensamento, tendo em vista que até hoje pode ser difícil, em algumas ocasiões, distinguir quais pensamentos pertencem propriamente a pensador Escoto Erígena, já que ele não fez senão repropor o pensamento de Pseudo-Dionísio.

No final, porém, da Era Carolíngia caiu uma censura sobre Erígena de parte da autoridade eclesiástica, fazendo com que suas obras fossem esquecidas. Por isso algumas referências ao pensador Pseudo-Dionísio tornam possível recuperar linhas centrais de seu pensamento. Para ele, o centro das reflexões está em Deus, cujo conhecimento começa com o caminho positivo e termina com o caminho negativo. Caminho positivo, significa: consiste em atribuir a Deus as perfeições simples das criaturas. Caminho negativo: consiste em negar essas mesmas perfeições. Ou, nas palavras do autor, essas negações devem ser entendidas no sentido de transcendência, e não no de privação. Em Dionísio, a teologia afirmativa é completada pela teologia negativa, que é o fundamento ou a forma inicial da *Via eminentiae* ou *Via excellentiae*, de que falavam os escolásticos. Para além de todo conceito ou

---

<sup>1</sup> Graduanda formanda do Curso de Filosofia na UNIOESTE. E-mail: juh\_ana\_gt@hotmail.com

conhecimento humano, Deus é supra-ser, supra-substância, supra-bondade, supra-vida e supra-espírito. Basicamente, para Escoto Erígena a verdadeira filosofia é a verdadeira religião, sendo que a razão nunca deve prevalecer sobre a fé, devendo elas antes caminhar juntas.

João Escoto Erígena, seguindo a linha de pensamento de Santo Agostinho e aproximando-se de um platonismo radical, é contestado por manter objetivos sempre ortodoxos. No *De divisione naturae*, a principal obra de Escoto Erígena, ele afirma que o estudo da natureza deve ser realizado através de um movimento duplo: na “divisão” do universal ao particular, e na “análise” do particular ao universal. Esse movimento acontece porque os seres individuais são concebidos hierarquicamente desde os gêneros universais, portanto, os gêneros nascem das ideias, e os subgêneros, as espécies e as substancias individuais nascem dos gêneros. Esta obra desenvolve uma reflexão teológica e espiritual, cujo objetivo é continuar buscando a verdade, até que não se alcance uma experiência da adoração silenciosa de Deus.

A obra compõe-se de cinco livros na forma de diálogo, podendo ser dividida em quatro etapas: a) Natureza que não é criada, mas cria: é Deus, pois ele é incrével, mas é o criador de tudo e de todos. Só pode se chamar de criatura sua primeira manifestação, que é conhecida como *Logos*, que não é determinada no tempo e no espaço; b) Natureza que é criada e cria: É *Logos*, e é onde estão contidas os elementos primordiais de todas as coisas. Trata-se de todas as ideias de Deus, chamadas também de vontades divinas. As coisas que estão contidas no espaço e no tempo são inferiores à criação; c) Natureza que é criada e não cria: é o mundo que é criado no tempo e no espaço, mas não cria outras coisas; d) Natureza que não é criada e não cria: É Deus como termo final de tudo. O quinto livro fala sobre o retorno. O tempo entre a origem e o retorno é marcado pelo homem por levar tudo a Deus. Ao reencarnar o Filho de Deus mostrou o caminho para o retorno. Por isso a reencarnação de Deus é um fato natural e ao mesmo tempo sobrenatural, filosófico e teológico.

Para compreender a relação entre a fé e a razão é necessário entender aqui que a sede de saber é algo inato do ser humano, só que, antes da vinda de Cristo, os homens ignoravam a maneira de satisfazer esta sede, tendo acesso por isso apenas à fonte da razão natural. Após a encarnação de Cristo a razão deixou de ser o único meio para o conhecimento; deste modo os homens começaram a usar a fé para obter as respostas. Na medida em que nenhuma autoridade deve afastar o homem das coisas que são ensinadas pela reta razão, com efeito, nem por isso a verdadeira autoridade (a da fé) se opõe à reta razão, pois ambas derivam de uma única fonte, isto é, da sabedoria divina – a palavra de Deus é indiscutível e devemos aceitá-la pela fé.

Pelo fato de Deus só dizer a verdade, Escoto Erígena está convencido de que a autoridade e a razão nunca podem entrar em contradição. Após esta perspectiva escreve ele: “Qualquer tipo de autoridade que não estiver confirmada por uma verdadeira razão, deveria ser considerada como fraca... Só é verdadeira autoridade

aquela que coincide com a verdade descoberta em virtude da razão, ainda que se trate de uma autoridade recomendada e transmitida para utilidade das posteriores gerações pelos santos padres” (I, PL 122, col 513BC). Neste trecho, Erígena contribui para a investigação lógico-filosófica em um contexto teológico. A autoridade humana nada mais é do que o resultado da interpretação dos santos Padres, ou, mais precisamente, da reflexão que eles fizeram sobre os dados revelados. Já na obra intitulada, *Praedestinatione*, Escoto Erígena mostra que o papel da *Ratio* (razão) é insubstituível.

João Escoto Erígena sentiu a necessidade de recorrer à razão para esclarecer algumas controvérsias e teses com as quais se contrapunha na época. Após ter abolido qualquer distinção entre filosofia e religião, chegou a afirmar no contexto religioso que ninguém pode entrar no céu a não ser passando pela filosofia. Em suas palavras: a verdadeira Filosofia outra coisa não é do que a religião e, inversamente, a verdadeira religião, outra coisa não é do que verdadeira filosofia.

### **A necessidade do conhecimento**

Ao ser mostrado que existe uma “revelação” contida nas *Escrituras*, é necessário se dar uma aceitação deste fato. Esta aceitação é realizada mediante a fé, pela qual aceitamos tudo que está na Escritura: “a nossa salvação começa com a fé”, ou seja, só podemos falar de Deus o que ele mesmo diz de Si nas *Escrituras*. Após a aceitação, todo conhecimento deve começar por um ato de fé.

Escoto Erígena não deixa a menor dúvida que todo conhecimento deve ser arrancado da Sagrada *Escritura*; o estudo da verdade pressupõe um ato de fé. E a fé é o princípio para a inteligência, ou seja, quem busca a verdade deve primeiro crer, ter fé. Pela fé adquirimos o objetivo da inteligência, antes da própria inteligência (exemplo: “João e Pedro correram ao túmulo de Cristo. Ora, Pedro faz às vezes da fé e, João, o da razão. O túmulo é a Escritura. Os dois acabam entrando, mas Pedro entra antes que João. Façamos nós o mesmo: primeiro creiamos, para depois compreendermos”).

Nosso autor utiliza de uma reflexão já presente em João Crisóstomo: mesmo que o homem seja criação de Deus e possua, por si mesmo, um estado de pecado, deduz-se que foi dada por Deus a Escritura Sagrada para que fosse guiado o homem, por aquilo que foi impresso em seu coração quando ele foi criado “à imagem e semelhança de Deus”. Assim como a fé precede o conhecimento, assim o conhecimento deve sobreviver à fé. Pois esta é apenas o princípio do conhecimento de Deus.

A razão tem o dever de descobrir o significado que se oculta sob as palavras da *Escritura*. Contudo, deve-se cuidar para não mal interpretá-la, pois podem levar leitores que conduzam a concepções absurdas; por isso tais interpretações devem ser examinadas pela razão. Para se interpretar o sentido oculto da Sagrada Escritura é

necessário um exercício interior e particular, no qual a razão se abre ao caminho seguro rumo à verdade. Para se chegar a esta profundidade é necessário avançar simultaneamente na conversão do coração e na análise espiritual da página bíblica. E graças à constante purificação dos olhos, do coração, e dos “olhos” da mente, pode-se conceber a compreensão exata.

A razão possui já um saber purificado da revelação e por isso se encaminha para a compreensão perfeita de todas as coisas. Os antigos gregos davam o nome de “filosofia” para este conhecimento perfeito. E daí é que vem a coincidência da filosofia com a verdadeira religião.

### **Ideias como criação de Deus**

A teoria das ideias é bem comum com a dos filósofos de todos os tempos. As ideias são coisas criadas que se encontram nas suas essências. As ideias são coeternas com Deus, visto que foram feitas em Deus e por Deus. No entanto, o termo coeterno reclama uma determinação mais precisa. As ideias são coeternas com Deus no sentido de não serem temporalmente posteriores a ele. Enquanto criaturas dependem, porém, de Deus como de sua causa e não podem, portanto, ser eternas no sentido estrito, dado que a eternidade em tal sentido só compete ao ser absolutamente incausado. Por conseguinte, ao dizermos que são coeternas com Deus, só lhe negamos a existência temporal, mas não a sua dependência de Deus. Erígena chama as Ideias em Deus de pré-formadas. O fato, contudo, de elas estarem em Deus levanta uma questão: como podem as ideias se encontrar em Deus, apesar de elas serem criadas? Quando ele fala que elas são negadas (do ponto de vista temporal) ele busca negar através disso toda identidade entre as ideias e a essência divina. Para responder essa questão Erígena explica que Deus produz as coisas na intenção de se manifestar, de se revelar a Si mesmo. Ao se manifestar ele conhece a si mesmo, ele se cria. Antes desse ato, Deus não conhecia nenhuma determinação de Si por infinito. É por produzir ideias que ele toma conhecimento de algumas determinações de sua natureza supraessencial.

### **Conclusão**

Com isso, se quer dizer somente que Deus se apresenta, por meio das ideias, como uma natureza criada e criadora. Por essas noções tão complexas e ousadas, Escoto Erígena foi acusado de heresia, principalmente na obra *De Praedestinatione*, onde afirma como não devendo ser opostas a fé e a razão; ou, ainda que isso ocorresse, que a razão devia prevalecer sobre a fé. É importante ressaltar que com isso ele deixou um importante legado à filosofia e à teologia, já que sua obra continua sendo lida por teólogos e filósofos.

Em seu pensamento teológico, João Escoto Erígena quis mostrar de forma bastante clara a tentativa de explicar o explicável e distinguir disso o não-explicável de

Deus, baseando-se unicamente na Sagrada Escritura. A metáfora por ele utilizada para demonstrar a realidade inefável apresenta nossa incapacidade perante os termos utilizados para especificar essas coisas. João Escoto Erígena acreditava que podíamos atribuir qualidades a Deus (como por exemplo: “Deus é amor”, etc.), mas ele mostra que ao ser-Lhe atribuído qualidades, que nós estaremos com isso mostrando a delimitação do entendimento humano, sendo que Deus está muito para além da razão humana.

Vale a pena observar que Erígena, ao negar a existência da condenação eterna e afirmar que todos os seres humanos um dia serão purificados, que desse modo estaria vencendo o pecado de um mundo do qual Cristo foi o principal resgatador por intermédio do sacrifício. Portanto, acreditar na condenação eterna seria acreditar na vitória do pecado.

### Referências

CONCEIÇÃO, G H. “A filosofia medieval e problema de Deus”. In: CARDOSO NETO, L; KAHLMEYER-MERTENS, R. S. (Org.). *A filosofia em curso*. Porto Alegre: Evangraf, 2015.

GILSON, E.; BOEHNER, P. *História da filosofia cristã*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

\_\_\_\_\_. *A filosofia na Idade Média*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins

Fontes, 1995.

\_\_\_\_\_. *O espírito da filosofia medieval*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. *Deus e a filosofia*. Trad. Aída Macedo. Lisboa: Edições 70, 2002.

GOTTLIEB, A. *Sonho da razão: uma história da filosofia da Grécia ao Renascimento*. Trad. Pedro Jorgensen Jr. São Paulo: Bertrand Brasil, 2007.

MONTAIGNE, M. *Os ensaios*. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

PADOVANI, U.; CASTAGNOLA, L. *História da filosofia*. São Paulo: Melhoramentos, 1977.

Submissão: 26.04.2017 / Aceite: 16.05.2017



# Os catalisadores e suas formas de resistência e luta na teoria crítica de Herbert Marcuse

## The catalysts and their forms of resistance and fighting in the critical theory of Herbert Marcuse

RENÊ IVO DA SILVA LIMA<sup>1</sup>

**Resumo:** O objetivo deste artigo é apresentar as formas de resistência e luta dos catalisadores na teoria crítica de Herbert Marcuse. O problema que esta pesquisa levanta é o seguinte: quais são as tendências da sociedade unidimensional que podem reativar o pensamento e comportamento revolucionário da classe trabalhadora? A conclusão a qual chegamos é que as tendências que podem reativar o pensamento e práxis revolucionária da classe trabalhadora são os catalisadores. Estes, através das suas formas de resistência e luta, tentam mostrar a irracionalidade do modo de vida existente, tentam fazer ressurgir a consciência e ação radical capaz de destruir a sociedade unidimensional.

**Palavras-chave:** Integração. Catalisador. Tipos de catalisador. Formas de resistência e luta.

**Abstract:** The objective of this article is to present the forms of resistance and struggle of the catalysts in the critical theory of Herbert Marcuse. The problem that this research raises is the following: what are the tendencies of the one-dimensional society that can reactivate the revolutionary thought and behavior of the working class? The conclusion we come to is that the tendencies that can reactivate revolutionary thought and *praxis* of the working class are the catalysts. These, through their forms of resistance and struggle, try to show the irrationality of the existing way of life, try to resurrect the consciousness and radical action capable of destroying the one-dimensional society.

**Keywords:** Integration. Catalyst. Types of catalysts. Forms of resistance and struggle.

### Introdução

“... a tarefa de um intelectual, é em primeiro lugar uma missão de educação radical.”

(Herbert Marcuse)

Para Marx e Engels, a filosofia não podia mais limitar-se a explicar a realidade, ela já demonstrara de maneira satisfatória sua capacidade de cumprir essa tarefa. Acreditando que essa ciência poderia ultrapassar a mera interpretação das relações sociais existentes, os filósofos alemães atribuíram mais uma função à filosofia: a de transformar o mundo<sup>2</sup>. Nesse sentido, “A realização da filosofia implica a transformação da ordem social e, por conseguinte, a crítica desta” (OLIVEIRA, 2012,

---

<sup>1</sup> Graduando em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará - UECE. Bolsista de Iniciação Científica - IC/UECE. Membro do Grupo de Estudos e Pesquisas "Atualidade do pensamento de Herbert Marcuse".

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5208415662639119> Facebook: <https://www.facebook.com/rene.ivo>.

Email: [reneivo@hotmail.com](mailto:reneivo@hotmail.com)

<sup>2</sup> Nas *Teses sobre Feuerbach*, Marx afirma que “Os filósofos apenas *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo” (MARX, 2007, p. 539).

p. 32). A nova tarefa atribuída à ciência filosófica não deixou de ter seus críticos, mas também não deixou de ter seus adeptos.

Um desses simpatizantes foi justamente Herbert Marcuse, este dera continuidade ao projeto marxista de compreender, explicar e transformar a ordem dos fatos; ele fora capaz de entender os problemas de seu tempo, e teve a “coragem” de denunciar as interpretações equivocadas que alguns stalinistas fizeram sobre a teoria social de Marx e Engels. Marcuse prosseguiu desenvolvendo uma teoria crítica que fosse capaz de apresentar as contradições da civilização estabelecida, que fosse capaz de projetar um futuro melhor, em outras palavras, uma teoria crítica comprometida com a emancipação dos seres humanos.

De acordo com Marx, o proletariado era a contradição, a negação viva da sociedade capitalista porque não participava dos benefícios dessa sociedade, não tinha nenhuma riqueza acumulada, o salário dos trabalhadores mal dava para sustentar as necessidades básicas de alimentação, vestuário e moradia de sua família. Para ele, somente os sem propriedade, os miseráveis, isto é, o proletariado poderia ser o agente histórico da revolução socialista:

O conceito marxista estipulou que somente aqueles que estavam livres dos benefícios do capitalismo seriam possivelmente capazes de transformá-lo numa sociedade livre; aqueles cuja existência era a própria negação da propriedade capitalista poderiam tornar-se os agentes históricos da libertação (MARCUSE, 2015, p. 14-15).

Na primeira metade do século XX, Marcuse percebera que a comodidade fornecida pelo aprimoramento da tecnologia estava conseguindo reduzir a oposição radical da classe trabalhadora à sociedade unidimensional<sup>3</sup>. Nas sociedades industriais avançadas, a maioria dos trabalhadores participa dos confortos oferecidos pelo sistema capitalista e acabam se conformando com a ordem social estabelecida. O resultado disso é a redução da necessidade de uma revolução socialista. Assim, um dos principais problemas levantado pela teoria crítica de Herbert Marcuse, é o de descobrir as tendências que podem contribuir com reativação da consciência e práxis revolucionária da classe trabalhadora.

O **objetivo geral** deste artigo é apresentar as formas de resistência e luta dos catalisadores na teoria crítica de Herbert Marcuse. O problema que esta pesquisa levanta é o seguinte: quais são as tendências da sociedade unidimensional que podem reativar o pensamento e comportamento revolucionário da classe trabalhadora? Para fundamentar o objetivo geral, este artigo tem como **objetivos específicos**: 1) compreender o processo de integração da classe trabalhadora à sociedade

---

<sup>3</sup> Por “sociedade unidimensional” compreendemos a ordem social estabelecida, cujo principal objetivo é tentar dominar toda oposição às relações sociais existentes; tentar controlar toda contestação ao estado de coisas vigente. Portanto, sociedade unidimensional é a sociedade que tenta conter todas as possibilidades e alternativas de uma vida qualitativamente melhor.

unidimensional; 2) expor o significado do conceito catalisador e 3) apresentar os tipos de catalisador e suas formas de resistência e luta.

A **justificativa** que nos levou a desenvolver este artigo foi a situação presente da sociedade capitalista contemporânea. A crise atual do sistema capitalista trouxe mais desemprego, perda de direitos trabalhistas, redução de gastos públicos (saúde, educação, etc.), tal situação oprime os trabalhadores e torna sua vida ainda mais difícil e ruim. Assim, o motivo que nos impulsionou a produzir esse artigo foi incentivar uma discussão sobre as alternativas que podem dar início a superação das contradições da sociedade unidimensional. Ao expor o pensamento de Marcuse sobre as tendências que poderiam iniciar a destruição da sociedade capitalista nas décadas de 60 e 70, essa pesquisa tenta estimular a discussão sobre as alternativas que podem iniciar a destruição da sociedade capitalista hoje.

Na primeira seção, compreendemos o processo de integração da classe trabalhadora à sociedade unidimensional. Esta civilização, por meio dos confortos oferecidos pela tecnologia, está conseguindo integrar a classe trabalhadora ao modo de vida vigente. Na segunda seção expomos, de modo geral, o sentido do conceito “catalisador”. Este significa as tendências quantitativamente menores de desintegração existentes no *status quo*, que podem romper a consciência administrada da classe trabalhadora e reativar seu pensamento e práxis revolucionária. Na terceira seção apresentamos os tipos de catalisador e suas formas de resistência e luta, a saber: 1) os movimentos de libertação nacional nos países subdesenvolvidos; 2) as novas estratégias dos trabalhadores na Europa; 3) os estratos desprivilegiados da sociedade unidimensional; 4) a *intelligentsia* opositora e 5) os movimentos de contestação nos países soviéticos<sup>4</sup>. Suas formas de resistência e luta são as seguintes: o primeiro catalisador apresenta a estratégia da luta armada; o segundo desenvolve o método de reconstrução dos “soviets”; o terceiro a resistência à uma vida miserável e o quarto elabora a estratégia de recusa do modelo de vida imposto e das manifestações de rua.

A **conclusão** a qual chegamos é que os catalisadores, através de suas formas de resistência e luta, tentam mostrar a irracionalidade do modo de vida existente, tentam fazer ressurgir a consciência e ação radical capaz de destruir a sociedade unidimensional.

## 1 A integração da classe trabalhadora à sociedade unidimensional

O novo estágio da sociedade capitalista – a sociedade unidimensional – desenvolveu novas formas de controlar a classe trabalhadora, esses novos modos de dominação estão conseguindo impor uma administração quase total da consciência e comportamento da classe dominada. Se antes do desenvolvimento da sociedade

---

<sup>4</sup> Nosso artigo limitar-se-á a apresentar as formas de resistência e luta do primeiro, segundo, terceiro e quarto tipo de catalisador.

unidimensional o controle das forças de oposição se dava principalmente por meio da repressão violenta da polícia, do exército, etc., agora, com o surgimento daquele novo estágio, a dominação se dá através dos confortos proporcionados pelo aperfeiçoamento tecnológico.

Na civilização estabelecida, a tecnologia está organizada para satisfazer os interesses particulares da classe dominante, está direcionada para garantir lucro à classe burguesa, assim, “Sob esse aspecto a tecnologia e o conforto tornaram-se impedimentos de libertação: (...) tornaram-se forças de contenção” (SILVA, 2015, p. 149-50). Nessa civilização, o aparato tecnológico produz e distribui, de maneira cada vez mais ampla, artigos de luxo que tornam agradável a vida na sociedade existente. O conforto proporcionado pelos aparelhos *Wi-Fi*, pelos automóveis e pelo entretenimento no tempo de lazer impedem que a classe trabalhadora lute por uma existência verdadeiramente livre, isto é, por uma sociedade sem miséria, sem labuta (trabalho exaustivo) e com tempo livre<sup>5</sup> para a satisfação das necessidades e desenvolvimento de todas as faculdades humanas.

O principal resultado desse novo modo de dominação é a aceitação da ordem prevalecente e a conformação com estado de coisas vigente. Aqui, a capacidade de contestação da classe oprimida é reduzida, seu pensamento crítico e negativo, que é capaz de perceber, apreender e resolver as contradições, é absolvido pelas formas de administração. Com a redução contínua desse pensamento, “A classe explorada não consegue mais reconhecer suas próprias necessidades (...)” (IVO, 2016, p. 3), é impedida de perceber, recusar e transformar o modo de organização social presente.

Há uma identificação com o modelo de pensamento e comportamento presentes e uma falsa reconciliação dos interesses contrários das classes antagônicas, em outras palavras, acontece o que Marcuse denomina de integração da classe trabalhadora. Essa integração “altera o caráter de oposição das classes trabalhadoras que deixam de constituir a negação do capitalismo e são assimiladas ‘confortavelmente’ à ordem estabelecida” (PISANI, 2012, p. 605). A crescente unificação dos opostos une as necessidades e aspirações dos opressores e oprimidos, os dominados tornam seus, os interesses dos dominantes e, dessa maneira, organizam e direcionam suas vidas exclusivamente para a conquista de objetivos que lhe são alheios. Assim, quanto mais assimilados forem os explorados, quanto mais integrados estiverem os trabalhadores, mais facilmente a sociedade estabelecida perpetua-se.

---

<sup>5</sup> No seu livro *O homem unidimensional*, Marcuse chama atenção para a diferença no sentido dos termos “tempo livre” e “tempo de lazer”. Segundo ele, “o último floresce na sociedade industrial avançada, mas é não-livre no sentido em que é administrado pelos negócios e pela política” (MARCUSE, 2015, p. 78).

## 2 O significado do conceito “catalisador”

Mesmo com o crescente processo de integração da classe trabalhadora, Marcuse não cai no pessimismo, ele compreende que na civilização prevalecente existem tendências capazes de desintegrar a consciência e o comportamento administrado das forças de oposição. Como todo autêntico revolucionário, o filósofo não se rende às formas de controle, sua teoria é um modo de resistência e luta, seu pensamento está sempre voltado para a elaboração de alternativas que possam contribuir com o desenvolvimento da libertação e emancipação humanas. Ele jamais perdeu as esperanças na humanidade e no seu poder de transformar a realidade quando se apropria das ideias revolucionárias, pois, “a teoria também se torna força material quando se apodera das massas” (MARX, 2013, p. 157).

Para Marcuse, “Em virtude da sua posição básica no processo de produção, em virtude de sua importância numérica e do peso da exploração, a classe trabalhadora é ainda o agente histórico da revolução (...)” (MARCUSE, 1977, p. 30), entretanto, estão integrados demais para compreender. Para fazer frente a essa integração, o filósofo apresenta algumas tendências de desintegração, a saber, os catalisadores.

Na teoria crítica de Herbert Marcuse, o conceito “catalisador” significa as tendências de desintegração existentes na sociedade unidimensional, que podem romper a consciência administrada da classe trabalhadora. São forças quantitativamente menores de oposição à civilização estabelecida, que podem incentivar o ressurgimento do pensamento e comportamento radical, crítico e negativo das forças quantitativamente maiores (classe trabalhadora) de oposição ao *status quo*. São grupos de contestação da realidade vigente que podem estimular a reativação da consciência e práxis revolucionária dos trabalhadores.

A tarefa dos catalisadores consiste em restituir mais uma vez o Eros revolucionário entre a classe trabalhadora, isto é, o desejo de união para a construção de uma sociedade qualitativamente diferente e melhor. Seu objetivo é fazer com que os trabalhadores se reconheçam novamente como sujeito revolucionário e identifiquem quem são seus verdadeiros inimigos e quais são seus reais interesses. Seu dever é descobrir as contradições da sociedade predominante e mostrar àquela classe as formas de dominação que os impedem de destruir a sociedade capitalista.

### 3 Os tipos de catalisador<sup>6</sup>

#### 3.1 Os movimentos de libertação nacional nos países subdesenvolvidos

A luta dos “condenados da terra” nos países subdesenvolvidos é, ao mesmo tempo, a recusa da política de exploração dos seus governos nacionais – marionetes servis da política neoimperialista desenvolvida pelas sociedades industriais avançadas – e uma tentativa – mesmo que seus combatentes não saibam – de se livrar da dominação das relações sociais unidimensionais vigentes nessas civilizações. Essa luta expressa uma ameaça para àquelas sociedades porque pode servir para denunciar suas atrocidades repressivas e mostrar que é possível recusar e combater o modo de vida imposto pelo sistema vigente.

As sociedades industriais avançadas, principalmente os “Estados Unidos, que ainda é o protetor do ‘capital como um todo’” (MARCUSE, 1973, p. 31), precisa conter as forças rebeldes para assegurar a continuidade do estado de coisas estabelecido e prevenir qualquer movimento que possa iniciar a ruptura da sólida estrutura do sistema de classes. Com esse objetivo, os extratos interessados na manutenção do *establishment* investem muito bem na preparação das suas forças de defesa. Essa preparação consiste em equipamento material, estudo das estratégias de interrogatórios e treinamento espiritual das forças armadas, guarda nacional, polícia etc.

Os equipamentos não se limitam a balas de borracha, cassetetes e coletes a prova de bala, também são produzidos para deformar em massa (armamento químico), para incendiar vilarejos (napalm no Vietnã) e destruir cidades inteiras (bombas atômicas). A tortura foi uma das principais estratégias utilizadas para interrogar os integrantes dos movimentos de libertação. No que se refere ao treinamento mental das forças de proteção do *status quo*, “seus espíritos e corpos já estão treinados para ver, ouvir e cheirar no outro não um ser humano mas um animal – animal, contudo, sujeito a castigo total” (MARCUSE, 1977, p.102).

Quando se trata de prevenção, não há limites para a brutalidade, para proteger o *status quo* vale tudo: torturar, assassinar, incendiar “cessam de ser crimes, se servem para preservar e ampliar o ‘Mundo Livre’” (MARCUSE, 1977, p. 102). É dessa maneira que a sociedade de consumo está conseguindo impedir as tendências que poderiam minar o modo de organização social existente, sua capacidade de integrar e destruir

---

<sup>6</sup> De acordo com Silvio Ricardo Gomes Carneiro, na sua resenha dos *Collected papers of Herbert Marcuse, (marxism, revolution and utopia)*: “É possível detectar ao menos cinco catalisadores que atingem cada vez mais o coração do sistema: os movimentos de libertação nacional, as ‘novas estratégias’ dos trabalhadores europeus (em grande medida contrária à administração de suas lutas), os movimentos daqueles ‘desprivilegiados’ nas sociedades afluentes, a *intelligentsia* opositora e, por fim, os movimentos de contestação nos países soviéticos (como na ex-Tchecoslováquia)” (CARNEIRO, 2015, p. 222). Nosso artigo limitar-se-á a apresentar e explicar as formas de resistência e luta do primeiro, segundo, terceiro e quarto tipo de catalisador citado por Silvio Ricardo Gomes Carneiro.

as forças de ruptura são seus principais mecanismos de defesa. Porém, os movimentos de libertação nos países subdesenvolvidos resistem e lutam contra a exploração de seus corpos e de sua terra. Entre as cinco tendências catalisadoras apresentadas anteriormente<sup>7</sup>, Marcuse afirma que

(...) o catalisador principal (...) parece ser a primeira: o movimento de libertação nacional. Combatendo contra as guerras de libertação, a sociedade do bem-estar combate pelo seu futuro, pelo seu potencial de matérias-primas, pelo trabalho a baixo custo e pelos investimentos (MARCUSE, 1972, p. 202).

O potencial revolucionário de tais movimentos não se restringe ao protesto desordeiro, a passeata com cartazes, a negação do comportamento padrão, vai além, é uma questão de vida ou morte, aqui, o problema se coloca de maneira mais decisiva, a palavra de ordem é: viver uma vida livre ou não viver. Nos confrontos pela libertação na África e na Ásia, a recusa dos oprimidos se manifesta em luta armada, violência necessária para acabar com as forças que produzem e utilizam a violência para continuar em suas posições privilegiadas. O objetivo da violência do oprimido é diferente da violência do opressor, a primeira aspira libertar a maioria dos indivíduos, a segunda, dominar a maioria dos indivíduos<sup>8</sup>.

Talvez seja por conta da maneira que se desenvolve os conflitos nos países subdesenvolvidos (luta armada) que a civilização existente esteja impondo um excesso de agressividade aos movimentos de libertação, o medo de que essa tendência sirva de exemplo teórico e prático para o resto dos dominados exige repressão total por parte do sistema dominante. “Um triunfo do movimento de libertação nacional pode ser também o sinal para o início de movimentos similares em outras zonas do mundo (...)” (MARCUSE, 1972, p. 202-3) O fator decisivo desse processo não é tanto a “audácia” do confronto armado, mas o surgimento de novos rebeldes preparados para o combate.

O surgimento da consciência de que “o sistema em seu conjunto se revela ser este ‘crime contra a humanidade’ (...)” (MARCUSE, 1993, p. 12, tradução nossa) é essencial para mostrar que essa sociedade é capaz de aniquilar os grupos de indivíduos que contestem e queiram desacreditar o modo de organização social vigente. Aquela consciência é fundamental para que os explorados percebam e compreendam que uma civilização capaz de destruir ambientes inteiros com o objetivo de obter lucro não pode continuar existindo. Para ela – a civilização existente – o que está em jogo não é a perpetuação de uma vida melhor para todas as pessoas. O

---

<sup>7</sup> Ver nota 5.

<sup>8</sup> John Karley de Sousa Aquino, no seu artigo *O conceito de cálculo histórico em Herbert Marcuse*, faz a distinção entre “violência revolucionária” e “violência reacionária”. Segundo Aquino, “No contexto dramático de guerras civis decorrente de processos revolucionários, tanto os reacionários quanto os revolucionários usarão da violência, os primeiros para manter inalterado o *status quo* e os segundos para transformá-lo” (AQUINO, 2016, p. 7).

que realmente importa é prolongar uma vida melhor para um punhado de ricos à custa do trabalho exaustivo da maioria dos indivíduos.

Portanto, de acordo com Marcuse, os movimentos de libertação no Terceiro Mundo são “a negação determinada do sistema, enfrentando-o e combatendo-o enquanto totalidade” (MARCUSE, 1993, p. 12, tradução nossa). São a resistência mais forte que o sistema tem de enfrentar porque não lutam apenas por melhores condições de vida dentro da comunidade predominante, lutam pela destruição de toda a realidade existente e pela construção de uma nova ordem social capaz de acabar com a miséria e a mais-repressão<sup>9</sup> imposta pelas classes opressoras. O corpo desses homens e mulheres não aguenta mais ser mutilado e deformado pela guerra, pela agressão, pela brutalidade do *establishment*.

### 3.2 As novas estratégias dos trabalhadores na Europa

Para Marcuse, o movimento dos trabalhadores na França e na Itália ainda é forte, apesar de os partidos comunistas nesses países não estarem totalmente comprometidos com a revolução e “aderirem a um programa mínimo que deixa de lado a tomada revolucionária do poder e age de acordo com as regras do jogo parlamentar” (MARCUSE, 2015, p. 56). A consciência desses trabalhadores não foi totalmente absorvida pelos confortos da civilização existente, resta-lhes a razão crítica necessária para contestar a realidade imposta. As expressões de descontentamento dos trabalhadores nos países centrais do capitalismo de monopólio podem iniciar a ativação do processo de desintegração da classe oprimida.

Visto que a sociedade unidimensional desenvolveu novas formas de dominar o agente revolucionário, nem todos os meios de luta utilizados pelos trabalhadores na segunda metade do século XIX e início do século XX tem êxito no confronto de classes da civilização prevaiente. Na Revolução Russa, algumas características tradicionais da luta de classes elaboradas pela teoria social do século passado, ainda puderam ser construídas e contribuíram de maneira decisiva para o embate entre os classes antagônicos. Tais características foram “a liderança de uma ‘vanguarda ideologicamente consciente’, o partido de massa como seu ‘instrumento’, o objetivo básico a ‘luta pelo poder estatal’” (MARCUSE, 1973, p. 17).

No sistema de capitalismo-monopolista algumas dessas características podem estar com sua validade comprometida, por exemplo, a característica do partido de massa como instrumento revolucionário. Parece inexistir um partido de massa verdadeiramente comprometido com a revolução socialista, acontece justamente o contrário, os políticos profissionais estão satisfeitos com seus cargos bem

---

<sup>9</sup> Segundo Marcuse, em *Eros e civilização*, o conceito “mais-repressão” significa os “(...) controles adicionais acima e além dos indispensáveis à associação civilizada humana. Esses controles adicionais, gerados pelas instituições específicas de dominação, receberam de nós o nome de *mais-repressão*” (MARCUSE, 2015, p. 29).



remunerados. Limitam-se a conquistar o parlamento, se comprometem a executar um programa mínimo de bem-estar para os trabalhadores dentro do estado de coisas predominante. Atrasam a mudança radical com as políticas de reconciliação dos interesses antagônicos das classes.

O enfraquecimento do controle da classe opressora sobre a classe oprimida requer a criação de novas estratégias de combate capazes de desintegrar a consciência integrada e romper a sólida estrutura do sistema. “Na França e na Itália, a radicalização das exigências econômicas do sindicalismo e de toda a estratégia esquerdista (...)” (MARCUSE, 1973, p. 42) são exemplos das novas táticas que estão surgindo no conflito contra o poder da sociedade unidimensional. A união entre os trabalhadores não administrados e a Nova Esquerda<sup>10</sup> radical é essencial para o processo de emancipação da classe explorada.

A ação conjunta dessas duas forças de oposição (trabalhadores e Nova Esquerda) é necessária porque as estratégias propostas pelo setor intelectual da Nova Esquerda só podem vir a ter êxito se for aderida e construída em conjunto pelas duas forças de contestação. As táticas têm de ser capazes de resistir à reação das forças contra-revolucionárias, precisam ser compreendidas, corresponder às aspirações dos trabalhadores e adaptar-se, de modo eficaz, às novas formas de luta. Em Marcuse, a reconstrução dos “soviets” (*Räte*) ou “conselhos” é um método poderoso para a efetivação da libertação.

Para o filósofo alemão, “Os conselhos serão órgãos da revolução tão-só à medida que representem o povo *em revolta*” (MARCUSE, 1973, p. 51). Os soviets seriam o instituto de pesquisa e estudo da teoria e ação transformadora, enquanto instituição revolucionária poderia ser o centro de educação socialista dos trabalhadores, eles seriam o núcleo de preparação dos proletários para a luta de classes, sua função consistiria em fazer surgir mais uma vez a união, a solidariedade e a cooperação entre a classe dominada. Nas organizações para a revolução, os homens e mulheres dominados seriam educados para pensar e agir de forma autônoma.

Os conselhos são associações políticas e radicais qualitativamente distintas das instituições sociais da comunidade predominante, o modo de organização desses órgãos difere segundo a finalidade que almejam alcançar. As primeiras servem à libertação da classe trabalhadora, as segundas auxiliam na repressão dessa classe.

Segundo Isabel Loureiro, “Falar em conselhos significa falar em democracia direta, ou democracia radical (em oposição à democracia representativa)” (LOUREIRO, 2006, p. 99). A reconstrução dos soviets não se limita às fábricas ou indústrias, mas estende-se aos bairros, às escolas etc., os membros escolhidos para representar os trabalhadores são retirados dos próprios grupos de proletários. As

---

<sup>10</sup> Movimento intelectual de oposição radical às sociedades industriais avançadas surgido na segunda metade do século XX.

pessoas eleitas são controladas pelos homens e mulheres que os elegeram, caso os representantes não estejam verdadeiramente engajados com a causa revolucionária podem perder seu “mandato” a qualquer momento.

Dessa maneira, “o controle dos representantes pelos representados impediria a criação de uma casta de políticos autônoma, a burocracia e a corrupção” (LOUREIRO, 2006, p. 99). Os conselhos seriam o espaço que os trabalhadores teriam para discutir sobre suas próprias necessidades e aspirações, seriam o ambiente no qual os indivíduos decidiram sobre a urgência de uma pauta ou reforma, os integrantes dessas organizações estariam a par das reivindicações trabalhistas e participariam diretamente na tomada das decisões. Só nesse sentido poderíamos falar de um governo do “povo”.

Os conselhos são “organizações de autodeterminação e autogoverno (ou, melhor, de preparação para o autogoverno) nas assembleias populares locais” (MARCUSE, 1973, p. 50). Assim, essas associações podem servir para reativar o espaço privado existente em cada um dos indivíduos, nos conselhos, os sujeitos podem voltar a fazer uso do pensamento e comportamento negativo que recusa as relações sociais vigentes. Podem incentivar um modo de pensar e se comportar que não se contenta com o mero negar da realidade vigente, mas imagina uma nova maneira de viver, um novo modo de vida no qual as necessidades básicas de manutenção da existência de todas as pessoas possam ser satisfeitas; uma sociedade em que os homens e mulheres dominados possam ser dispensados do trabalho penoso e usar o tempo livre para desenvolver todas as suas potencialidades.

### **3.3 Os estratos desprivilegiados da sociedade unidimensional**

Os confortos que estão integrando as classes trabalhadoras às sociedades industriais avançadas ainda não alcançaram totalmente a população dos guetos, periferias, favelas. A maioria dos seus membros não participa do bem-estar proporcionado pela sociedade unidimensional, a maior parte deles nem sequer tem satisfeitas as necessidades básicas da vida. Nas periferias dos países subdesenvolvidos – ou em desenvolvimento – parte da população não tem casa própria, as ruas não tem saneamento básico, uma grande quantidade das pessoas exercem atividades informais, ou seja, empregos sem carteira assinada e, conseqüentemente, sem nenhum direito trabalhista estabelecido por lei: salário mínimo, carga horária de trabalho fixa, férias, décimo terceiro, etc.

Esses fatores são exemplos que podem indicar a miséria na qual estão submetidos os moradores das favelas e, ao mesmo tempo, uma demonstração de que a população das periferias são – inconsciente ou conscientemente – a “negação viva” da sociedade de consumo e do seu modo de dominação: o fornecimento de um padrão de vida elevado. Marcuse afirma que “a necessidade vital de transformação vem da própria existência da população dos guetos e das áreas ‘desfavorecidas’ (...)”

(MARCUSE, 1977, p. 80). Os moradores das periferias são a contradição existente da sociedade afluyente porque suas vidas são a prova empírica do quão contraditório é o próprio *status quo*, este, ao mesmo tempo que produz uma quantidade exagerada de produtos supérfluos permite que uma quantidade cada vez mais crescente da população viva sob a pobreza extrema.

Dessa maneira, Marcuse denuncia o quão brutal, agressiva e violenta é a sociedade predominante, pois tal civilização não está preocupada em promover uma vida racional, livre e feliz para todas as pessoas, sua preocupação fundamental é garantir lucro e posição privilegiada à classe dominante. Para atingir esse objetivo (lucro e privilégio) a sociedade de consumo precisa impor mais-repressão e manter a miséria, nisto reside a justificação da necessidade de uma revolução socialista: por que precisamos de uma revolução socialista? Porque precisamos eliminar a miséria que destrói a vida dos seres humanos; acabar com a labuta que deforma a existência dos homens e mulheres trabalhadores; destruir a sociedade em que a classe opressora se apropria de toda a riqueza produzida pela classe oprimida.

### 3.4 A *intelligentsia* opositora

De acordo com Marx e Engels, no *Manifesto Comunista*, os estratos, as camadas médias “Não são, pois, revolucionárias, mas conservadoras; mais ainda, são reacionárias, pois pretendem fazer girar para trás a roda da História” (MARX; ENGELS, 2010, p. 49). Tal afirmação parece não ser mais totalmente válida no que diz respeito às novas relações sociais prevalecentes na sociedade unidimensional. Isto porque, nas lutas contra a opressão perpetrada por essa sociedade, alguns setores da classe média (*intelligentsia* opositora) se põem ao lado da classe trabalhadora. Essa tomada de posição revolucionária não se dá em vista daqueles estratos compreenderem que sua existência como camadas médias está comprometida, mas porque esses setores perceberam que se o modo de vida capitalista não for detido e alterado poderá destruir a natureza e os seres humanos que o sustenta.

Para Marcuse, os técnicos, os especialistas, os engenheiros, etc., fazem parte da *intelligentsia* instrumentalista, mas não da *intelligentsia* opositora, apenas os intelectuais não conformados com o estado de coisas estabelecido fazem parte da *intelligentsia* opositora. Os setores da *intelligentsia* instrumentalista estão a serviço do *establishment*, seu conhecimento, especialidades e técnicas são dirigidos para perpetuar a civilização prevalecente, criar novas formas de dominação mais eficazes e aperfeiçoar as já existentes. Seu saber e suas descobertas são avaliados com base num critério, a saber: se servem ou não para gerar lucro às classes dominantes que controlam o sistema vigente. Desse modo, a sociedade predominante os obriga a servi-la, caso recusem e direcionem seu conhecimento para desenvolver descobertas e produtos que contradigam a lógica do capital, correriam o risco de perder as regalias e benefícios oferecidos pelo sistema capitalista.

A *intelligentsia* instrumentalista assume um papel cada vez mais importante na manutenção da sociedade unidimensional, na medida em que orienta seu saber para aprimorar o modo e o processo de produção da sociedade capitalista. O engenheiro inventa novas máquinas, os técnicos se encarregam da sua aplicação, os especialistas desenvolvem sistemas que aperfeiçoam os meios de comunicação. Isso indica quanto àqueles intelectuais estão sob o controle do processo de produção e, dessa maneira, poderiam subverter as relações de produção estabelecidas. No entanto, afirma Marcuse,

(...) não são mais que herdeiros muito potenciais e muito teóricos, posto que ao mesmo tempo são os beneficiários bem remunerados e satisfeitos do sistema; a modificação de sua mentalidade constituiria um milagre de discernimento e lucidez (MARCUSE, 1993, p. 11, tradução nossa).

Por outro lado, há a contestação da *intelligentsia* opositora que “é dirigida contra a totalidade da sociedade bem-funcionante e próspera (...)” (MARCUSE, 1977, p. 73), o luxo imposto por essa civilização não conseguiu absorver a consciência dos estudantes contestadores. Esses intelectuais resistem ao modelo de vida orientado pelo consumo exacerbado de produtos supérfluos, saem às ruas em passeatas e manifestações contra a repressão, negam o pensamento e comportamento prevalentes e repudiam a publicidade manipuladora, mentirosa e criadora de falsas necessidades<sup>11</sup>.

A *intelligentsia* não conformista expressa a negação do estilo de vida estabelecido quando recusa consumir as roupas e os aparelhos autodestrutivos da moda; sua contestação se torna perigosa no momento em que ocupam as ruas para denunciar a desumanidade das guerras neocoloniais; a sua oposição transforma-se em “arma da crítica” quando recusa obedecer às regras de conduta “adequadas” para o bom funcionamento do sistema. Esse modo de pensar e agir traz consigo a possibilidade de alteração da realidade presente e da construção de uma nova comunidade socialista na qual os seres humanos sejam verdadeiramente livres.

A contestação da juventude estudantil rasga o véu que cobre a opressão e descobre as formas de dominação utilizadas pelo *status quo* para reprimir as pessoas, antecipa a construção de um novo princípio de realidade contrário à guerra e a favor da paz, oposto ao encurtamento do caminho para a morte e em prol do alongamento da vida feliz. Para Marcuse, “a juventude está na primeira linha dos que vivem e lutam por Eros contra a Morte (...)” (MARCUSE, 2015, p. 21). Nesse sentido, a oposição da

---

<sup>11</sup> No seu livro *O homem unidimensional*, Marcuse afirma que “Nós podemos distinguir entre necessidades verdadeiras e falsas. ‘Falsas’ são aquelas que são superimpostas ao indivíduo por interesses sociais particulares para reprimi-lo: as necessidades que perpetuam a labuta, a agressividade, a miséria e a injustiça. (...) A maior parte das necessidades predominantes de descansar, divertir-se, de comportar-se e consumir de acordo com os anúncios, de amar e odiar o que os outros amam e odeiam, pertence a categoria de falsas necessidades.” (MARCUSE, 2015, p. 44).

juventude à sociedade predominante é também biológica, pois lutam pela sobrevivência de seus corpos.

A melhoria das condições de trabalho, da educação, da saúde, do transporte público – redução da tarifa, passe livre estudantil, etc. – e a construção de moradia acessível e habitável são algumas das pautas proclamadas pelas manifestações de rua encabeçadas pelo movimento estudantil. Tais pautas são de caráter exclusivamente reformista, mas não se pode negar que essas conquistas poderiam amenizar a miséria a que está submetida vastas populações do globo, o próprio Marcuse “fez questão de esclarecer que não tinha nada contra reformas úteis e viáveis, capazes de atenuar os sofrimentos dos homens” (KONDER, 1998, p. 25).

Aliviar a luta pela existência significa, nesse contexto, fortalecer a resistência das classes oprimidas à repressão instituída pela classe opressora, significa elaborar as tendências revolucionárias e preparar o terreno para a revolução. As reformas podem incitar a construção de liberdades antagônicas às liberdades dadas, entrando, assim, em conflito com os interesses capitalistas. Em consequência, a exigência por verdadeira liberdade tem de ser contida se ameaça por em xeque a falsidade das relações sociais do sistema capitalista.

De acordo com a lógica de manutenção da realidade vigente, as pessoas que lutam por àquela exigência tem de ser eliminadas, e é nesse momento que as classes oprimidas têm a oportunidade de perceber e compreender os limites da sociedade prevalecente, as balas das armas utilizadas pelas forças de defesa do *establishment* explodem em seus ouvidos: “vós não podeis construir a comunidade socialista!” Com isso, as forças de oposição aprendem que para viver uma vida verdadeiramente racional, livre e feliz não é suficiente lutar por reformas, mas lutar pela destruição da sociedade capitalista.

No entanto, os estudantes ainda são uma força política desorganizada no que se refere às questões internas: divergência quanto às ideias políticas que dirigem o movimento (socialista, anarquista, etc.), a discordância em relação a esses problemas pode gerar divisões dentro do movimento e prejudicar a luta por objetivos comuns essenciais. Além disso, o movimento permanece isolado, tem dificuldades de estabelecer o diálogo político revolucionário com os trabalhadores e, na maioria das vezes, não consegue se quer ganhar o seu apoio. Esses fatores são algumas consequências da falta de organização da *intelligentsia* opositora, porém esse estado de coisas não impede que Marcuse continue a acreditar que a contestação dos intelectuais pode dá início à recusa em massa da sociedade capitalista.

Revolucionário na teoria, nos instintos e nos objetivos finais, o movimento estudantil não é uma força revolucionária, talvez nem mesmo uma vanguarda, visto não haver massas capazes e desejosas de o seguir, mas é o fermento das metrópoles capitalistas dominadoras e inflexíveis: dá testemunho da verdade da alternativa –

a verdadeira necessidade e a verdadeira possibilidade de uma sociedade livre (MARCUSE, 1977, p. 84-85).

## Conclusão

A sociedade unidimensional – por meio dos confortos oferecidos pela tecnologia – está conseguindo integrar, cada vez mais, a classe trabalhadora ao modo de vida vigente. Para Marcuse, esse estado de coisas não é imutável, pelo contrário, ele pode ser alterado. A única força capaz de efetivar essa mudança é a classe trabalhadora, entretanto, ela está integrada demais para perceber e compreender a necessidade de uma transformação da realidade existente. Para fazer frente a essa aparente ausência de esperança de uma vida melhor, Marcuse mostra que há tendências na civilização estabelecida capazes de reativar a atitude radical dos trabalhadores, essas tendências o filósofo alemão denomina de “catalisadores”.

O conceito “catalisador” significa as tendências quantitativamente menores de desintegração existentes no *status quo*, que podem romper a consciência integrada da classe trabalhadora e reativar seu pensamento e práxis revolucionária. Segundo Marcuse, nas décadas de 1960 e 70, existiam pelo menos cinco catalisadores que, através de suas lutas poderiam dar início ao processo de destruição da dominação e efetivação da libertação da classe oprimida. Essas tendências são: 1) os movimentos de libertação nos países subdesenvolvidos; 2) as novas estratégias dos trabalhadores na Europa; 3) os estratos desprivilegiados da sociedade unidimensional; 4) os intelectuais de oposição e 5) os movimentos de contestação nos países soviéticos.

A luta do primeiro catalisador é uma ameaça para o *establishment* porque denuncia a brutalidade imposta pelas sociedades industriais avançadas aos países subdesenvolvidos e, ao mesmo tempo, apresenta a estratégia da luta armada como meio de resistência e combate utilizado pelos rebeldes para enfrentar a repressão. O segundo catalisador pode quebrar a sólida estrutura do sistema capitalista porque desenvolve como método de luta a reconstrução dos “soviets”, dos “conselhos”, que são, de modo geral, o espaço para a criação da autonomia revolucionária da classe dominada.

O terceiro catalisador pode reativar a consciência e ação revolucionária da classe trabalhadora porque é a negação viva da realidade dada. Os desprivilegiados dessa civilização vivem na miséria, lhes falta comida, roupa e moradia, eles são, simultaneamente, a justificativa e a demonstração da necessidade de uma revolução socialista. O quarto catalisador pode romper a consciência integrada dos trabalhadores porque tenta – através da recusa do modelo de vida imposto, através das manifestações de rua – tornar perceptíveis e compreensíveis as contradições e as formas de dominação da realidade vigente. Portanto, os catalisadores, através das suas formas de resistência e luta, tentam mostrar a irracionalidade do modo de vida existente, tentam fazer ressurgir a consciência e ação radical capaz de destruir a

sociedade unidimensional.

## Referências

AQUINO, J. K. S. O conceito de cálculo histórico em Herbert Marcuse. In: *ANAIS DA III SEMANA DE ECONOMIA POLÍTICA – Acumulação de Capital e Emancipação Humana: Subdesenvolvimento, Crise Ambiental e lutas Sociais no Século XXI*. 3., 2016, Fortaleza. *Anais*. Fortaleza, 2016, p. 10.

CARNEIRO, S. R. G. Resenha. Collected papers of Herbert Marcuse, (Marxism, revolution, and utopia) *Cadernos de Ética e Filosofia Política*. São Paulo: n. 25, p. 212-225, 2014.

IVO, R. S. L. Considerações preliminares sobre o significado do conceito “não-liberdade” no primeiro capítulo de *O homem unidimensional* de Herbert Marcuse. In: *ANAIS DA III SEMANA DE ECONOMIA POLÍTICA – Acumulação de Capital e Emancipação Humana: Subdesenvolvimento, Crise Ambiental e lutas Sociais no Século XXI*. 3., 2016, Fortaleza. *Anais*. Fortaleza, 2016, p. 10.

KONDER, L. Marcuse, Revolucionário. *PHYSIS: Rev. Saúde Coletiva*. Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, pp. 15-28, 1998.

LOUREIRO, I. M. F. R. Os conselhos na revolução alemã de 1918/19. *Crítica Marxista*. São Paulo, n. 23, pp. 97-111, 2006. Disponível em:

[http://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos\\_biblioteca/artigo13oartigoa.pdf](http://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos_biblioteca/artigo13oartigoa.pdf)  
f Acesso em: 13 nov. 2016.

MARCUSE, Herbert. *Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. Tradução de Álvaro Cabral. 8. ed. [Reimpr]. Rio de Janeiro: LTC, 2015a.

\_\_\_\_\_. *O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada*. Tradução de Robespierre de Oliveira, Deborah Christina Antunes e Rafael Cordeiro Silva. São Paulo: Edipro, 2015b.

\_\_\_\_\_. Prefacio a la edición francesa. In: MARCUSE, Herbert. *El hombre unidimensional: ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Traducción del Antonio Elorza. Barcelona: Planeta-De Agostini, 1993.

\_\_\_\_\_. *Um ensaio sobre a libertação*. Tradução de Maria Ondina Braga. Lisboa: Livraria Bertrand, 1977.

\_\_\_\_\_. *Contra-revolução e revolta*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.

\_\_\_\_\_. A obsolescência do marxismo. In: MARCUSE, Herbert; ADORNO, Theodor; HABERMAS, Jürgen. *As opções da esquerda*. Tradução de ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972, p. 193-203.

MARX, Karl. Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução. In: \_\_\_\_\_. *Crítica da filosofia do direito de Hegel, 1843*. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 3. ed. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto Comunista*. Tradução de Álvaro Pina e Ivana Jinkings. 1. ed. rev. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl. Ad Feuerbach. In: \_\_\_\_\_; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feurbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)*. Tradução de Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2007.

OLIVEIRA, Robespierre de. *O papel da filosofia na teoria crítica de Herbert Marcuse*. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

PISANI, M. M. A “máquina” como instrumento de controle na sociedade tecnológica – Herbert Marcuse crítico da tecnologia. In: Congresso Internacional Indústria Cultural Hoje. 1., 2006, Piracicaba. *Anais*. Piracicaba, 2006, p. 14.

SILVA, R. C. *Traduzir Marcuse: O homem unidimensional*. Ouro Preto, n. 18, pp. 146-150, 2015. Disponível em: [http://www.raf.ufop.br/pdf/artefilosofia\\_18/146-150.pdf](http://www.raf.ufop.br/pdf/artefilosofia_18/146-150.pdf)  
Acesso em: 25 jan. 2017.

Submissão: 01.05.2017 / Aceite: 30.05.2017



# Sartre e a Teoria das Emoções: estudo preliminar

## Sartre and the Theory of Emotions: preliminary study

CAROLINE DE PAULA BUENO<sup>1</sup>

**Resumo:** O objetivo desse estudo consiste em reconstituir, via a perspectiva sartriana, um panorama preliminar acerca da teoria clássica das emoções sob o ponto de vista crítico, é claro, de sua ontologia fenomenológica existencial. Para tanto, trata-se, para Sartre, de compreender o fenômeno da emoção como uma essência transcendental evitando, desse modo, pressupô-la fundada por meio da dicotomia entre fisiologia e psicologia. Outro tópico que será explanado sobre a consciência da emoção visa abordar a experiência do mundo que nos cerca. Por meio dessa vivência, o indivíduo acerca-se do mundo em sua totalidade, compreendendo que ele próprio é um agente transformador, para, assim, poder, de fato, agir. Aos olhos de Sartre, a emoção é uma forma de existir da consciência.

**Palavras-chave:** Fenomenologia. Psicanálise. Sartre. Teoria das Emoções.

**Abstract:** The objective of this study is to reconstitute, through the Sartrian perspective, a preliminary view of the classical theory of emotions from the critical point of view, of course, on its existential phenomenological ontology. Therefore, it is for Sartre to understand the emotion of the phenomenon as a transcendental essence avoiding thus presuppose it founded by the dichotomy between physiology and psychology. Another topic that will be explained about the awareness of emotion is to approach the experience of the world around us. Through this experience, the about is the individual the world in its totality, understanding that he himself is a transforming agent, in order to be able, in fact, to act. In Sartre's eyes, emotion is a way of existing consciousness.

**Keywords:** Phenomenology. Psychoanalysis. Sartre. Theory of Emotions.

### Introdução

O *Esboço para uma teoria das emoções* (2008), obra elaborada ainda na juventude de Sartre, constitui um projeto pioneiro que recebe forte influência por conta do impacto da recepção crítica de autores como Kant, Hegel, Husserl e Heidegger. Jean-Paul Sartre publicou esse trabalho, em 1940, como uma forma de reflexão sobre a Psicologia e, principalmente, como uma estratégia de apropriação da Fenomenologia de Husserl.

Nessa perspectiva, o trabalho aqui visa reconstituir, em linhas gerais, as teorias psicológicas clássicas, as teorias psicanalíticas e, sobretudo, a teoria fenomenológica, visto que, para o filósofo francês, essa última consiste no estudo acerca dos fenômenos e não simplesmente dos fatos, pois uma emoção é precisamente uma

---

<sup>1</sup> Graduanda do quarto ano de Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica – PUC/PR. cursando o segundo ano em Filosofia pela Universidade do Oeste do Paraná - UNIOESTE. Bolsista do Programa de Educação Tutorial (PET) do curso de licenciatura em filosofia da Unioeste, desde maio de 2016. O artigo é resultado parcial do projeto de pesquisa orientado pelo Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva. E-mail: carol\_bueno14@hotmail.com

consciência. É que a emoção possui essência própria e, por isso, seria improvável que ela venha de outro lugar que não seja a realidade do indivíduo.

No capítulo intitulado “Teorias Clássicas”, Sartre faz uma crítica aos psicólogos James, Janet e Wallon, visto que esses teóricos entendem as emoções como uma desordem fisiológica. Assim, tais desordens podem ser verificadas clinicamente, razão pela qual são consideradas como formas de conduta menos adaptadas, ou seja, como condutas malogradas. Tais teóricos, no entanto, não explicam porque há tantas condutas que terminam em fracassos.

Já na teoria psicanalítica, a maior crítica de Sartre é quanto à forma de postular as significações para que, a partir disso, se possa compreendê-las. Também há a crítica quanto aos psicanalistas visto que, para estes, todo o estado de consciência só se revela devido a outros meios (como uma vivência inconsciente) que não a própria consciência.

Por fim, procuramos fazer um paralelo entre a teoria fenomenológica de Sartre e as considerações de Goldstein, uma vez que ambos os autores abordam as emoções como uma forma do indivíduo transformar o mundo em que está inserido.

### **Diferenciação entre psicologia, fenomenologia e psicologia fenomenológica**

Sartre faz uma diferenciação entre Psicologia, Fenomenologia e a Psicologia Fenomenológica, sendo que em sua obra *Um esboço para uma teoria das emoções*, elenca diversas críticas às áreas Psi, já que os psicólogos buscam determinar seus objetivos sem levar em conta os fatos (SARTRE, 2014).

Para que se atinja o objetivo essencial dessa teoria acerca das emoções é necessário que se baseie em fatos. Ora, problematiza Sartre,

Se nos perguntarmos o que é um fato, vemos que ele se define como algo que se deve encontrar no curso de uma pesquisa, apresentando-se sempre como um enriquecimento inesperado e uma novidade em relação aos anteriores. Portanto, não se deve esperar dos fatos que eles se organizem por si mesmos numa totalidade sintética que forneceria, por si mesma, sua significação (SARTRE, 2014, p. 14).

Dessa forma, segundo o ângulo crítico sartriano, podemos classificar os psicólogos como positivistas, visto que eles entendem o homem por um meio exclusivamente empírico. Tais autores também admitem que “o homem tem emoções porque a experiência lhe ensina isso. Em função disso, a emoção é, primeiramente e por princípio, um acidente” (SARTRE, 2014, p.18).

Sendo assim, por meio dessas críticas a toda forma de psicologismo e naturalismo (como é o caso do Behaviorismo); críticas tais já formuladas, como se sabe, por Husserl, não se trata de renunciar totalmente a ideia de experiência, mas, sim, de compreender que é somente por meio das essências que se torna possível

revelar o sentido último dos fatos. Esses fatos devem remontar anteriormente ao psiquismo, isto é, um retorno à ideia de uma consciência depurada de toda empiria.

Já, na fenomenologia de Heidegger, uma inflexão importante ocorre no projeto do idealismo husserliano, a partir do momento em que se leva em consideração a condição de “existente” do homem, em que a “realidade humana é por essência sua própria possibilidade, esse existente pode “escolher-se” ele próprio em seu ser, pode ganhar-se, perder-se” (HEIDEGGER, 1976, p. 41). Já Sartre, por sua vez, situa essa reviravolta nos seguintes termos; Existir é sempre assumir seu ser, isto é, ser responsável por ele em vez de recebê-lo de fora como faz uma pedra (SARTRE, 2014, p. 22).

Sob esse prisma, é preciso que os homens passem a compreender seu verdadeiro *eu*, pois, “me faço homem ao compreender-me como tal” (SARTRE, 2014, p. 23). Por isso, a fenomenologia não baseia seus estudos nos fatos, mas nos fenômenos; fenômenos tais que desvelam seu verdadeiro ser, considerando o existir, só que numa perspectiva mais radical ainda que a de Husserl. Ainda no campo da fenomenologia, Sartre avalia que a emoção como uma consciência, compreende que todo fato humano é, por essência, significativo.

Nesse ponto, fica claro uma diferença fundamental entre os psicólogos e os fenomenólogos. Os primeiros definem as emoções como inativas, não psíquicas e inumanas; já os segundos descrevem as emoções como uma realidade humana e por isso, impossível de serem classificadas como desordens psicofisiológicas, ou seja, a emoção e descreve uma forma organizada da existência humana (SARTRE, 2014).

### **As teorias clássicas**

Ainda no contexto das críticas à Psicologia no que diz respeito a esse primeiro capítulo (Teorias Clássicas), Sartre empreende uma breve comparação entre três dos principais estudiosos do período: James, Janet e Wallon.

Para James, a emoção é como uma desordem fisiológica. Ele apoia esse princípio explicativo mediante à capacidade de verificação de tais distúrbios fisiológicos. É o que, por exemplo, ocorre nas manifestações tidas por ele como fisiológicas como a alegria, a cólera, etc.

O segundo teórico, Janet, postula uma teoria que difere de James no exato ponto em que afirma que as emoções representam uma conduta menos adaptada do indivíduo. Elas, portanto, constituiriam uma conduta de desadaptação ou uma conduta de fracasso. Janet traz como exemplo o caso do choro e a crise de nervos como um comportamento típico dessa ordem.

Se termos em conta o que é o fracasso, é necessário reconhecer a sua significação perante à consciência. É a partir da significação que podemos traçar um parâmetro de uma conduta superior e, por meio disso, melhor compreender se algo

constitui um fracasso ou não. Outro aspecto que é visado pelas teorias de Janet, é que, diferente dos outros dois autores, (James e Wallon), criticados por Sartre, é que Janet é elogiado pelo autor de *Esboço para uma teoria das emoções* por ter reintegrado o psíquico na emoção. A dimensão psíquica se revela, portanto, como a própria consciência vivida da emoção.

Por fim, a crítica exposta é sobre as teorias de Wallon, que reduziu as teorias de Janet a behaviorismo puro. Sua teoria só se diferencia da de James por supor uma unidade orgânica que ligaria todas as manifestações emotivas. Segundo Sartre, Wallon falhou em suas tentativas de reintroduzir o psiquismo e também por não explicar por que há diversas condutas de fracasso.

### **A teoria psicanalítica**

A emoção deve necessariamente passar pela significação para que possamos compreendê-la. Sartre tem em vista isso quando escreve:

Explicaríamos assim este caráter essencial da emoção: ela é sofrida, ela surpreende, ela se desenvolve segundo leis próprias e sem que nossa espontaneidade consciente possa modificar seu curso de um modo muito apreciável (SARTRE, 2014, p. 48).

Nesse ponto de sua obra, Sartre reconhece que a psicologia psicanalítica foi precursora no intuito de valorizar o psiquismo e sua significação. A Psicanálise fora também quem, primeiramente, levou em conta o estado de consciência além dele próprio. Nessa medida, os psicanalistas compreendem as emoções como um fenômeno que pode significar uma recusa ou uma censura, ou seja, as emoções revelam uma forma de fuga perante algum fator não agradável; porém estas nem sempre significarão uma evasão/fuga de algo.

Nessa perspectiva, avalia Sartre, podemos perceber que “a interpretação psicanalítica concebe o fenômeno consciente como a realização simbólica de um desejo recalçado pela censura” (SARTRE, 2014, p. 49). No momento que essa consciência se transfigura mesmo que implicitamente um desejo, Sartre observa que estaríamos agindo de má-fé. É justamente esse aspecto que, em geral, os psicanalistas não compreendem.

Além disso, quando se entende que a consciência está relacionada com o significado, pode-se dizer que a consciência constitui como forma de significação sem ser consciente de sua constituição. Ora, isso poderia ser considerado como uma contradição, sem dúvida, aos olhos dos psicanalistas. Para Sartre, é preciso compreender a consciência a partir dela mesma, isto é, segundo seus fatos, sua significação e seu significado (SARTRE, 2014).

## A teoria fenomenológica

Sobre a teoria fenomenológica, Sartre inicia sua crítica aos psicólogos em relação à percepção das emoções, visto que, para eles, a consciência da emoção se anuncia, inicialmente como uma consciência reflexiva. Em contraponto a esse postulado, Sartre afirma que:

A consciência emocional é primeiramente irrefletida e, nesse plano, ela só pode ser consciência dela mesma no modo posicional. A consciência emocional é, em primeiro lugar, consciência do mundo. Não é sequer necessário ter presente toda a teoria da consciência para compreender claramente esse princípio (SARTRE, 2014, p. 55-56).

A emoção é uma forma de apreender o mundo, pois ela está inserida nesse mundo de forma que tal interação faz com que essa percepção esteja sempre presente. Não podemos, porém, tomar como verdade as explicações pelo hábito daquela determinada ação, postulando-a como inconsciente, haja vista que, se tomarmos a escrita como exemplo, podemos estar acostumados a escrever; entretanto, a ordem e as palavras escolhidas para serem escritas não podem ser inconscientes. Conforme Sartre, isso seria um absurdo (SARTRE, 2014).

Outro ponto relevante é perceber que as ações revelam, de certa forma, uma consciência espontânea irrefletida. Por isso, elas constituem parte da existência no mundo, ou seja, consciência irrefletida não pode ser inconsciente, pois é inerente a ela mesma uma forma de consciência que transcende a si própria e se percebe como uma qualidade de ser (SARTRE, 2014).

Sob essa ótica, podemos considerar que a emoção, em termos sartrianos, conota uma forma de transformação de mundo. Dessa maneira, é a emoção dirigida pela consciência que faz com que suas relações com o mundo transforme sua qualidade primeira. Ora, esse aspecto da teoria sartriana vai de encontro com a perspectiva pela qual Goldstein entende as emoções, como bem comenta Sass (2015, p. 107):

Para ele (Goldstein), a emoção seria uma atitude concreta, que serviria para proteger o agente dos perigos reais ou imaginários que o atormentariam. [...] Essa relação valorizada pelos dois teóricos das emoções admite uma verdadeira transformação do mundo vivido.

Tomemos como exemplo a situação de um indivíduo que, em frente ao perigo de ataque, aja por meio de um medo passivo, e por isso acaba desmaiando. Ora, esse desmaio, descreve Sartre (2014), é uma forma que sua consciência utilizou para suprimir a própria consciência do ataque.

Em contrapartida ao medo passivo, podemos verificar a fuga; a fuga para Sartre seria como um desmaio, só que de uma maneira ativa. Ela é uma forma que sua consciência encontrou de negar esse perigo ao tentar criar outra direção para que essa fuga ocorra. Em função disso, pode-se dizer que é uma forma de esquecer ou de negar

esse perigo, sendo que pode ocorrer para um mundo mágico ou um mundo mais fácil e menos exigente do que se está acostumado na vida cotidiana (SASS, 2015).

A segunda emoção abordada por Sartre é quanto à tristeza. Ora, essa, no entanto, pode se revelar como passiva ou ativa:

A tristeza visa a suprimir a obrigação de buscar esses novos meios, de transformar a estrutura do mundo substituindo sua constituição presente por uma estrutura totalmente indiferenciada. Trata-se, em suma, de fazer do mundo uma realidade afetivamente neutra, um sistema de equilíbrio afetivo total, de abandonar os objetos com forte carga afetiva, de levá-los todos ao zero afetivo e, desse modo, apreendê-los como perfeitamente equivalentes e intercambiáveis (SARTRE, 2014, p. 67).

Ainda sobre a tristeza, podemos classificar a tristeza passiva como uma forma do indivíduo se distanciar do mundo, isto é, de se proteger das coisas que ele tem ou não controle. Já na tristeza ativa, há o fenômeno da recusa, isto é, que consiste em negar uma atitude que não se deseja ou, algo que tenha que enfrentar. É válido salientar que esses medos e tristezas elencados não são as únicas maneiras que existem. Em cada caso, os medos e as tristezas podem se apresentar de um tipo diferente, visto que, “a emoção não é simplesmente representada, não é um comportamento puro: é o comportamento de um corpo que se acha num certo estado” (SARTRE, 2014, p. 75).

### Considerações finais

À guisa de conclusão, podemos definir a teoria das emoções, para Sartre, como a maneira de apreender o mundo; entretanto a emoção não necessariamente deve ocorrer de forma consciente de si como um agente transformador, mas ela deve ser concebida como um agente transformador do mundo.

Portanto, a consciência deve transcender ela mesma<sup>2</sup>. Essa consciência só poderá transcender-se se ela for um objeto que sofra modificações de passividade, pois as modificações não são acidentais, uma vez que elas devem estar mergulhadas em um mundo inalterado. Desse modo, pelo fato de a consciência não ser um acidente, é que pode ser dita de existência da consciência, ou seja, do indivíduo “ser-no-mundo” (SARTRE, 2014).

Vimos, então, que Sartre rompe tanto com as outras teorias da psicologia quanto a como elas percebem as emoções, sendo que as teorias clássicas compreendem as emoções de acordo com os fenômenos fisiológicos. Já a teoria psicanalítica postula que é preciso que as emoções passem, fundamentalmente, pela significação para que se possa compreendê-las<sup>3</sup>. Sendo que, em determinados casos,

---

<sup>2</sup> Ver, por exemplo, *A transcendência do ego*.

<sup>3</sup> Ver também o discurso levado a termo por Sartre, em *O ser e o nada* acerca da teoria psicanalítica no

ela pode até ser empregada fuga diante de uma revelação a ser feita. Assim, esse fenômeno pode ser visto simbolizar um desejo recalcado pela censura.

### Referências

BELO, Renato dos Santos. “Em torno da teoria das emoções de Sartre”, in *Revista Kínesis*, Vol. 6, nº11, p. 17-33, jul/2014.

GOLDSTEIN, Kurt. *Selected papers*. Hague: Martinus Nijhoff, 1971.

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

SARTRE, Jean-Paul. *A transcendência do ego*. Tradução de Pedro Manuel dos Santos Alves Lisboa: Colibri, 1994.

\_\_\_\_\_. *O ser e o nada: ensaio de uma ontologia fenomenológica*. 15. ed. Tradução de Paulo Perdigão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

\_\_\_\_\_. *Esboço para uma teoria das emoções*. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2014.

SASS, Simeão Donizeti. “Goldstein e Sartre: considerações acerca das emoções”. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, Vol. III, nº 2, p. 103-112, 2015.

Submissão: 30.04.2017 / Aceite: 15.05.2017

## **A ambivalência do mal na obra de Hannah Arendt: quando a banalidade implica o radical**

### **The ambivalence of evil in the work of Hannah Arendt: when banality implies the radical**

LUCAS CARVALHO LIMA TEIXEIRA<sup>1</sup>

**Resumo:** Pretende-se com este trabalho aprofundar o tema do mal radical na obra de Hannah Arendt. Ao realizar uma interpretação crítica dos acontecimentos da Segunda Grande Guerra (1939-1945), especificamente sobre os adventos do nazismo e do stalinismo, Arendt percebe que há uma modalidade de mal que não se coaduna à compreensão dada pela tradição até então a esse fenômeno, um mal que não tem personificação e cujos resultados são catastróficos para a condição humana. Qual será, então, a origem deste mal, pergunta-se Arendt? Nem a filosofia herdeira do esclarecimento, no século XIX, tampouco as tradições judaico-cristãs poderiam explicá-lo pelas motivações da maldade demoníaca, da avareza, da inveja ou do puro egoísmo. O mal em sua nova forma perscrutada por Arendt não se encaixa em nenhum modelo compreensivo fornecido até o momento. Nossa análise percorrerá os temas da gênese dessa nova modalidade de mal e a sua atividade na figura “demoníaca” de Adolf Eichmann. Desse modo, nossa investigação englobará essas duas dimensões aventadas por Arendt para o mal-radical: aquela das estruturas políticas, do estado totalitário; e a do homem que age sob a ordem do mal: Eichmann. Será possível avaliar o mal sob essas duas dimensões? Onde poderá se localizar a gênese do mal-radical?

**Palavras-chave:** Mal. Totalitarismo. Eichmann.

**Abstract:** The aim of this project is to deepen the theme of radical evil in the work of Hannah Arendt. By conducting a critical interpretation of the events of World War II (1939-1945), specifically on the advent of Nazism and Stalinism, Arendt realizes there is a kind of evil that does not fit the understanding given by tradition until then this phenomenon, an evil that doesn't has personification and the results are catastrophic for the human condition. What, then, is the origin of evil, Arendt asks? Neither the heir of Enlightenment philosophy in the nineteenth century, nor the Judeo-Christian traditions could explain it by the motives of demonic wickedness, greed, envy, or pure selfishness. Evil in its new form scrutinized by Arendt does not fit in any comprehensive model provided yet. Our analysis will cover the topics of the genesis of this new form of evil and its activity in the “demoniac” figure of Adolf Eichmann. Thus, our investigation will cover these two dimensions aired by Arendt to radical-evil: that one with political structures of the totalitarian state; and the man who acts under the order of evil: Eichmann. Is it possible to estimate the evil in these two dimensions? Where can we locate the genesis of the radical-evil?

**Keywords:** Evil. Totalitarianism. Eichmann.

---

<sup>1</sup> Graduando em Ciências Jurídicas e Sociais pela PUC - Campinas. Pesquisador em Filosofia, em nível de Iniciação Científica, pela PUC - Campinas. Membro do Grupo de Pesquisa Ética, Política e Religião: questões de fundamentação, vinculado ao PPG em Ciências da Religião, da PUC - Campinas. O presente texto encontra-se parcialmente publicado, em patamar de Resumo Expandido, nos Anais do XX Encontro de Iniciação Científica da PUC - Campinas. E-mail: led.lclt@gmail.com



## Introdução

Diante dos acontecimentos testemunhados no curso da Segunda Guerra Mundial, a pergunta sobre a real natureza do mal carecia de encontrar uma resposta. Como explicar que, em pleno século XX, auge da expansão da ciência moderna, em uma sociedade que jactava haver-se libertado dos grilhões do misticismo e do sagrado, um regime governamental como o nazismo fosse capaz de guiar uma sociedade inteira para a completa “decadência moral de toda uma nação” (ARENDR, 1999, p. 126)? Como uma sociedade pretensamente arraigada às estruturas seculares fora capaz de perpetrar tamanha “racionalização” para com a destruição humana? Apontar o mal presente naquela forma totalitária como residente em um único sujeito ou nas más intenções de vários é tarefa insuficiente. Mais do que a análise do conceito mesmo do mal, importa à pensadora alemã compreender a genealogia desse fenômeno, e, em se tratando do mal radical, fixar como ponto de partida a interpretação genealógica dos regimes totalitários do século XX, ambiente *a*-político no qual, de acordo com Arendt, foi possível conceber, administrar e executar a estrutura que permeia a radicalidade do mal.

Desde a compreensão do movimento totalitário nazista, assim como de seus efeitos ulteriores, Hannah Arendt buscará elucidar como se gestará o que ela compreende por banalidade do mal. Ainda que este conceito só seja cunhado na obra *Eichmann em Jerusalém*, intentaremos encontrar seus elementos basilares já nas reflexões da autora atinentes à formação da lógica totalitária, ou melhor, atinentes à formação do modelo de ser humano que possibilita a assunção de tal lógica. O percurso se inicia em *Origens do Totalitarismo*, texto construído entre os anos de 1947 e 1951. Das origens do antissemitismo como ideologia racial, perpassando a desintegração da estrutura fundamental dos Estados-nação durante a política imperialista iniciada no século XIX, até o desembocar na lógica totalitária e suas estratégias mesmas no processo letal de desumanização da condição humana, podem-se enumerar vários momentos decisivos que descrevem o percurso argumentativo de Arendt a fim de entender como se processa a gênese do mal radical.

## Uma genealogia do fenômeno totalitário

A ideologia racial, afirma Arendt, deslizou pela história subterrânea da Europa como um modelo cultural que estava materializado no processo histórico<sup>2</sup>, algo que emergia e submergia conforme as estruturas políticas das sociedades se abalavam, em uma corrente constante de oscilações, porém sempre ali presente. Focando-se no problema racial central despertado pelo sistema nazista – o antissemitismo –, Arendt reserva uma secção particular de *Origens do Totalitarismo* para a análise da questão judaica na Europa.

---

<sup>2</sup> Cf. ARENDR, *Origens do Totalitarismo*, p. 22.

A abjeção de gentios em relação aos judeus se inicia no seio da organização social da Idade Média. A moralidade cristã imperante, fruto do exercício de poder político da Igreja Católica, rechaçava fortemente todas aquelas atividades incipientes nas quais estavam envolvidos assuntos de cunho monetário. Envoltos em uma sociedade na qual qualquer tipo de direito estava diretamente vinculado à religião, muitos judeus se viram forçados a atuar nessas atividades marginais, desenvolvendo incomparável habilidade intelectual no trato financeiro. Avançando alguns séculos na história, a edificação do Estado Moderno após 1789 se depara com o total desamparo econômico da nova classe burguesa para a resolução dos assuntos públicos, necessidade logo suprida com a concessão de privilégios a uma determinada casta de judeus que, em troca, se incumbiria de administrar os assuntos financeiros do Estado. Nasce aqui o elemento internacional judeu, notório pelo poderio bancário nos séculos XVIII e XIX.

A lógica do, assim chamado, bode expiatório, adquire um sentido bem peculiar nesse período, dado que o argumento do “problema judeu” ganhou, além dos parâmetros da própria ideologia antissemita, os critérios do cientificismo moderno. A doutrina secular da racionalidade lógico-filosófica era atribuída ao elemento característico do judeu nos mesmos moldes em que se demonstrava a lei de ação e reação. Era possível encontrar um padrão de julgamento cultural nas sociedades ocidentais europeias, segundo o qual residia na presença judaica a culpa *stricto sensu* pelas mazelas da própria organização estatal, de modo que “cada classe social que entrava em conflito com o Estado virava antissemita, porque o único grupo que parecia representar o Estado, identificando-se com ele servilmente, eram os judeus” (ARENDR, 2012, p. 54). Fatores que denunciavam um problema estrutural eram facilmente transferidos para a personalização do problema, entregues, então, ao estereótipo do judeu.

A explicação de Arendt sobre a questão judaica não pode ser interpretada como aspecto necessário na elucidação da lógica totalitária, embora se possa afirmar, a partir do texto, que isso tenha fornecido o combustível ideológico para o seu aparecimento.

A consequência fatal foi simples: quando, por motivos que nada tinham a ver com a questão judaica, os problemas raciais ocuparam o centro do cenário político, os judeus imediatamente foram *ajustados* como alvo pelas ideologias e doutrinas que definiam grupos humanos por laços de sangue e por características genéticas familiares (ARENDR, 2012, p. 57, [grifo nosso]).

Isto é, embora historicamente os judeus tenham sido paulatinamente enredados pelo preconceito racial generalizado no cenário europeu, não era de maneira alguma necessária a presença da figura particular do judeu no núcleo ideológico totalitário do regime nacional-socialista. Para o totalitarismo,

formalmente, importa apenas a presença inexorável da dinâmica ideológica, através da qual qualquer conteúdo poderá ser moldado.

É a partir do movimento de expansão política e econômica, conhecido como imperialismo – fenômeno que constituirá a segunda seção de *Origens do Totalitarismo* – que se observará o solo histórico da gênese totalitária. Mas por que essa atenção incisiva de Hannah Arendt ao processo de formação e à natureza do fenômeno imperialista? Qual seria a relação desse tema com a racionalização do mundo à qual nos referimos e por que ele consta nas origens do totalitarismo?

Para Arendt, a moral burguesa, a estrutura econômico-social e a desconstrução dos alicerces fundamentais do Estado-nação configurarão fatores que tornarão possível o aparecimento da lógica totalitária.

Este livro [Parte II: Imperialismo] trata apenas do imperialismo colonial estritamente europeu, que terminou com a liquidação do domínio britânico na Índia. Conta a história da desintegração do Estado nacional, que continha quase todos os ingredientes necessários para gerar o subsequente surgimento dos movimentos e governos totalitários. Antes da era imperialista não existia o fenômeno de política mundial, e sem ele a pretensão totalitária de governo global não teria sentido (ARENDR, 2012, p. 187).

Resultante da própria lógica da acumulação, a enorme concentração de capital supérfluo nos territórios soberanos da Europa reverteu-se em uma profunda crise econômica, problema para o qual rapidamente encontrou-se uma solução: expandir as fronteiras de influência comercial para que os Estados em crise maximizassem a circulação de capital. Interessa aqui para nossa análise, vinculada ao processo de expansão comercial, entender o que Arendt defende por moral burguesa e a relação entre seres humanos na sociedade secularizada, pois será este um núcleo importante da avaliação de Arendt explicativa das catástrofes vindouras. Sob o império do direito moderno, a lei é válida apenas dentro das fronteiras do Estado-nação soberano que a constituiu. Não obstante, o primeiro elemento do Estado a ser sacrificado pela política expansionista foi precisamente o elemento da territorialidade. O homem burguês necessitava do Estado, esse ente público detentor do monopólio da força, para proteger os seus investimentos nos territórios exteriores, algo que demandaria, além da própria presença administrativa, a estipulação de um regramento que legitimasse a proteção do capital. A nova ordem instaurada nos territórios do exterior não poderia estar em coesão com as estruturas internas das sociedades na quais estavam alojadas, mas deveriam ser instrumentos facilitadores da regulação dos interesses burgueses. Os detentores desse capital, por intermédio do Estado, deram início a um regime de decretos, um mecanismo totalmente burocratizado de governo que se mostrou a forma mais primitiva de execução da função legal, ou seja, conservar a organização central de regulação das relações humanas em torno de uma infraestrutura estabelecida. O regime de decretos acaba por ilustrar um tipo

específico de anomalia legal, na qual apenas a regulamentação técnica de funcionamento do capital é protegida na expansão territorial, ao passo que tudo aquilo – ou aqueles – que se apresentem como estorvo à lógica da funcionalidade são entendidos como um fator a ser enquadrado e coagido a se reencontrar na lógica da produção. Aos sujeitos “indisciplinados”, resistentes à política de adequação sistemática constitutiva da organização funcional, a medida será a eliminação. O papel da polícia na manutenção interna da ordem servirá como prelúdio às atividades da polícia secreta nazista e stalinista, tornando-se a única instância pública com a qual o *étranger*, em sua própria terra, terá contato. Esse tipo de órgão policial, como o entenderá Arendt sob o governo totalitário, ocupará o encargo de instância executiva, do poder que materializa o regime de decretos, isto é, a materialização do poder legal.<sup>3</sup>

O gradual afastamento das instâncias governamentais da realidade concreta do seu regime e dos efeitos da dominação sobre os indivíduos será identificado pela filósofa como a perda do senso de responsabilidade. Tudo para um burocrata está anexado às estruturas legais e de poder que lhes são superiores e que devem ser mantidas a qualquer custo, restando a ele a incumbência restritiva de exercer com eficiência máxima a função específica que lhe cabe. Tal estrutura toma este burocrata, assim como todas as outras pessoas, por uma espécie de entidade funcional, uma peça que, estruturalmente, está no mundo tão somente enquanto coisa que desempenha determinada função. Em *A Condição Humana*, Arendt desenvolve seu diagnóstico a respeito desse império da funcionalidade em detrimento da política, uma característica latente do homem moderno burguês que, cingido em sua própria perspectiva moral pelo imperativo da eficiência, se vê impulsionado a enxergar as atividades puramente políticas como uma perda de seu tempo hábil, ou, ainda, como uma atividade *inútil*. Ora, mas o que é útil? Para o homem burguês, útil é o que de alguma maneira serve à fortificação e aperfeiçoamento do sistema particular no qual já está inserido. Destarte, a política, como ambiente de diálogo entre pessoas igualmente autônomas e, portanto, livres, apresenta-se aos olhos do burocrata como um obstáculo impertinente à perpetuação de sua própria lógica, já que, em política, não há empenho no enriquecimento ou manutenção de uma ordem já presente, mas o *pensamento* conjunto ele mesmo, raiz inexorável de toda *ação* política, o que implica inclusive na possibilidade de revisão ou destituição de qualquer estrutura. Enquanto o ambiente político se contrai, a esfera da funcionalidade se alastra para todo tipo de relação humana. Em suma,

Toda a terminologia da teoria política e do pensamento político atesta claramente o quanto foi persistente e bem-sucedida a transformação da ação em uma modalidade da fabricação, e torna quase impossível discutir esses assuntos sem que se empregue a

---

<sup>3</sup> Cf. ARENDT, *Origens do Totalitarismo*, p. 560

categoria de meios e fins e se pense em termos de instrumentalidade (ARENDR, 2014, p. 283).

Nesse sistema, a autonomia da ação se esvai, porque o homem burocrata se vê como ente condicionado a uma configuração de ordem cuja influência permeia todas as relações. Ocorre que todo homem torna-se um meio disponível à ação de outro homem com vistas à conservação da ordem, onde todos, formalmente, estão coagidos pela própria dinâmica da burocracia a executar conforme o estímulo de um outro. A conclusão desse processo é que *todos* os envolvidos se movimentam, de acordo com suas funções especializadas, na medida em que alguém o estimula, o que redundava que, no final, *ninguém* emitiu a ordem inicial. A responsabilidade, que está inextricavelmente associada à capacidade de um indivíduo em reconhecer um ato como *seu*, se dilui completamente em um sistema no qual todos agem conforme às ordens desse *outro* abstrato que já identificamos como *ninguém*.<sup>4</sup> Não agir como um ente funcional é ser excluído do jogo pela manutenção das estruturas de poder. O homem de agir funcional é, pois, aquele que abdica da individualidade de existir por si mesmo, de forma autônoma. Tais burocratas são ao mesmo tempo vítimas e agentes do sistema do qual fazem parte: vítimas porque são atirados em um mundo onde, para sobreviver, é necessário não ser humano; agentes porque, politicamente, se abster do caráter inerente da liberdade do agir é fatalmente uma escolha pela coação e, deste modo, uma opção favorável ao poder estabelecido.

Os “massacres administrativos” mencionados por Arendt são o último grau da lógica da funcionalidade<sup>5</sup>, eventos que em sua própria natureza anteciparam a relação sem liames entre os agentes dos escritórios nazistas e os judeus conduzidos à morte pela simples vontade do movimento totalitário por ele mesmo. O agir previsível é, então, a condição necessária da lógica totalitária, e, por conseguinte, qualquer um que se destaque da ordem é uma infeliz falha a ser descartada em nome da estrutura absoluta.

Outro importante elemento do modo de operação da estrutura de poder pré-

---

<sup>4</sup> As reflexões acerca da diluição da responsabilidade são nodais no pensamento de Arendt. Especificamente sobre a relação deste fenômeno com a burocracia moderna, recomenda-se a leitura do tópico *Raça e Burocracia*, contido na *Parte II - Imperialismo de Origens do Totalitarismo*. Ademais, a diluição da responsabilidade parece estar atrelada à diluição da própria possibilidade de reconhecer-se enquanto um *si mesmo* livre, um autor histórico de suas próprias ações e sujeito da práxis como o pensa Arendt no *Capítulo V de A Condição Humana*. Neste ponto, contudo, arriscaremos apontar para o que parece ser a fonte subterrânea da análise de Arendt, a saber, a analítica existencial de Martin Heidegger. No §27 de *Ser e Tempo* – embora a partir de uma abordagem não política, mas ontológica – Heidegger parece haver percebido a perda do si mesmo no nivelamento da massa nomeada de *a-gente* e, por conseguinte, do senso de responsabilidade na experiência em sociedade: “Cada um é o outro e nenhum é ele mesmo. A-gente, com a qual se responde à pergunta pelo *quem* do *Dasein* cotidiano, é o *Ninguém* ao qual todo *Dasein* já se entregou cada vez em seu ser-um-entre-outros (HEIDEGGER, 2012, p. 367). O “sujeito-Eichmann” do totalitarismo é precisamente este a-gente indiferenciado, nivelado e irreconhecível em seus atos.

<sup>5</sup> Cf. ARENDR, *Origens do Totalitarismo*, pp. 268-9

totalitária<sup>6</sup> foi o embate constante da realidade de dominação com o conceito secularizado de igualdade, reconhecido nas cartas universais de direitos humanos como princípio *erga omnes*, ou seja, conduzido à integralidade dos seres humanos. Uma reflexão mais apurada desse conflito nos conduz à seguinte inquietação: se os homens são reconhecidos como iguais, em condição e em direitos, então como imaginar um tipo de dominação totalmente destituída de reciprocidade nas situações da conquista expansionista? Em outros termos, se a igualdade era um princípio, como homens foram capazes de massacrar homens de forma tão indiscriminada, política e fisicamente? A igualdade era interpretada de modo assustadoramente racional, e para compreender esta situação é preciso atenção a cada instante destas afirmações: se todos os homens são iguais, então o diferente, em sua diferença, simplesmente não pode ser homem, e, se ele não é homem, então é coisa a ser devassada. Nota-se aqui a mais pura lógica matemática esculpida de acordo com a ideologia constante no homem pré-totalitário da modernidade europeia. A ideologia racial da idade moderna detém essa forte carga de cientificismo lógico, constituindo-se, de acordo com Arendt, em uma pseudo-ciência explicativa<sup>7</sup>. Tudo no mundo já está explicado por uma lógica que elimina a possibilidade do surgimento da novidade, da criação, pois tudo é uma necessidade previsível e constatável que emana da própria lógica de dominação total.

### **A ideologia: estrutura fundamental da lógica totalitária e suas implicações**

É de elementar importância que nos detenhamos por alguns instantes na análise da ideologia, sobretudo porque os sistemas ideológicos têm como peculiaridade a essência mesma da totalização. Depois de “eleita” a *ideia* do vocábulo, cabe à pura lógica adequar o Tempo em si aos padrões correntes do sistema, como se houvesse uma presença transcendental que suga passado, presente e futuro, e os encaminha para um único elemento acabado. Neste sentido, esfacela-se a interpretação compreensiva da história, ao tempo que se cria uma necessidade conduzida ideologicamente no aparecimento dos fatos. Essencializando o mundo dessa maneira, nega-se ao homem aquilo que talvez constitua sua razão de pensar por excelência: o questionar criticamente. Se a ideologia revela prontamente o sentido para o qual se conduz a existência humana no mundo, qual seria o sentido de questionar, de considerar que algo poderia ser diferente? A ideologia de fato fecunda a percepção do mundo em termos homogêneos, o que nos leva à questão capilar do totalitarismo: no mesmo instante em que o Eu se dilui nesse universo de necessidades gravitando em torno da *ideia*, o Outro também é amputado de sua existência enquanto um outro. Ao furtar da condição humana a possibilidade da criação, de trazer algo de novo ao mundo, a ideologia instala no homem a essência da função, de estar no mundo *para* a lógica da ideia e, por isso, massifica-se junto a ela.

---

<sup>6</sup> Cf. ARENDT, *Origens do Totalitarismo*, p. 632

<sup>7</sup> Cf. ARENDT, *Origens do Totalitarismo*, p. 624

Em um mundo onde todas as pessoas recebem uma mesma natureza servil dos e para o desígnios do movimento ideológico, todos os seres humanos tornam-se então uma única massa petrificada destinada na eternidade do tempo a concorrer para a perpetuação do movimento. Pensar é então a ação diametralmente oposta à formação do homem totalizado no sistema ideológico, pois é apenas através do pensamento que concebe-se o novo, o inaudito, o que não estava prescrito pelo destino imperativo da ideia. Vale aqui a profícua reflexão de Souki:

Se, “na prática, pensar significa que temos que tomar novas decisões cada vez que somos confrontados com alguma dificuldade”, o pensar significa, então, sempre um novo começo, um apropriar-se, do homem, de sua própria essência que é a do *initium* (Agostinho). Se o pensar é sempre um início, o produto do pensamento é, então, sempre uma novidade. Fica aqui patente como a ideia de novidade, que percorre todo o pensamento arendtiano sobre a ação humana, atinge também, dessa forma, a vida do espírito (SOUKI, 1998, p. 118).

É fundamental para o totalitarismo, portanto, a extinção absoluta de qualquer tímida demonstração de pensamento. O domínio total dos seres humanos consiste em extirpar deles aquela modalidade própria que os constitui como homens, isto é, como menciona Souki, a capacidade de criar algo novo. A ideologia não se apresenta somente como a plataforma operacional do totalitarismo, mas é por si só a sua *forma* e, por isso, ela é ela mesma totalizante. Em decorrência disso podemos afirmar que o pensamento *qua* criação é absolutamente inadequado aos sistemas ideológicos totais, pois se estes arrogam-se a verdade de possuírem a explicação universal de todas as coisas, do tempo e do mundo a partir de sua ideia, então qualquer novidade torna-se uma afronta à sua perfeição lógica. No que concerne à peculiaridade do domínio total em eliminar a própria possibilidade de vir ao mundo qualquer ato livre de criação, em contraste aos governos tirânicos que filtram o tipo de obra humana que pode vir a público, Arendt aponta que

Quando Stálin morreu, as gavetas dos escritores e dos artistas estavam vazias; hoje [no cenário destotalitarizado da União Soviética, mas ainda sob o regime unipartidário], existe toda uma literatura que circula em forma de manuscrito, e toda forma de pintura moderna é experimentada nos estúdios dos pintores e se torna conhecida, embora não possa ser exibida (ARENDR, 2012, p. 429).

Retornando agora à análise genealógica, quanto à proteção dos homens nesse contexto, os direitos civis se mostraram ineficazes e cada vez mais inapropriados. Com os conflitos internacionais resultantes do expansionismo imperialista e o afloramento cada vez mais visível da ideologia racial, a identidade nacional passa a sobrepujar o estatuto legal do Estado conferido às diferenças populacionais, étnicas e culturais, o que resultou no aparecimento de enormes massas de apátridas. Privados de seus direitos civis, por não serem considerados entes nacionais, estavam

automaticamente despojados dos direitos do homem, já que não havia nenhum organismo constituído que lhes pudesse assegurar esses direitos.

Pois, contrariamente às tentativas humanitárias das organizações internacionais, por melhor intencionadas que sejam ao formular novas declarações dos direitos humanos, é preciso compreender que essa ideia transcende a atual esfera da lei internacional, que ainda funciona em termos de acordos e tratados recíprocos entre Estados soberanos; e, por enquanto, não existe uma esfera superior às nações (ARENDDT, 2012, p. 406).

Ora, a primeira medida realizada pelos nazistas para a solução do “problema judeu” foi despossá-los de seus direitos civis por meio das chamadas Leis de Nurembergue, mecanismo por meio do qual “baniram os judeus de todos os aspectos da vida nacional” (ARENDDT, 2012, p. 533). A partir desse momento, eles já não eram cidadãos de lugar algum, e lugar algum poderia protegê-los. Como prévia do fim desse processo, vale mencionar que:

[...] no século XX, em decorrência da configuração da sociedade burguesa como uma sociedade de massas, emergente da Revolução Industrial, esses direitos passam a evidenciar seu inegável condicionamento histórico, assim como sua condição volátil, mostrando-se inexecutáveis precisamente em relação a seres humanos despossuídos de todos os atributos e qualidades diversos da mera e nua pertença ao gênero humano. Desprovidos de um estatuto político definido e, portanto, privados da proteção das comunidades jurídico-políticas nacionais, estavam também concretamente privados dos presumíveis direitos humanos universais (GIACÓIA JR. in DUARTE, XVI).

A reflexão de Arendt sobre o direito de ter direitos é uma reflexão do ponto de vista material da sociedade, e caminha no sentido de uma pungente crítica ao modelo legal estabelecido em sociedades tradicionais ao longo dos séculos XIX e XX. Em suma, foi a exclusão dos direitos, apoiada na ideologia racial, que tornou possível a conclusão sobre a superfluidade de alguns homens. O direito em sua forma-jurídica revela-se, portanto, absolutamente incapaz de garantir a proteção das vidas biológica e política dos seres humanos. Sua fragilidade ante assuntos políticos é tão expressiva que, afóra sua *razão-de-ser* como manutenção de um sistema de verdades validadas pelo poder, a ilusão da segurança jurídica é com absurda facilidade posta de lado quando a perpetuação de uma estrutura de poder é obstruída pelas supostas garantias. A idolatria de uma parte da *intelligentsia* no que concerne à possibilidade de o direito firmar-se como mecanismo concreto de salvaguarda dos direitos humanos contribuiu apenas para cegá-los diante das relações políticas que conflitavam na sociedade da época. Ademais, a crítica da filósofa caminha em vias da contestação do direito como ordenamento garantidor de qualquer tipo de direito, sejam eles civis ou humanos.



O fator decisivo é que esses direitos [humanos], e a dignidade humana que eles outorgaram, deveriam permanecer válidos e reais mesmo que somente existisse um único ser humano na face da terra; não dependem da pluralidade humana e devem permanecer válidos mesmo que um ser humano seja expulso da comunidade humana (ARENDR, 2012, p. 405).

O que está em pauta para ela é a extrema dificuldade estrutural e moral da sociedade burguesa em se fazer *política*, isto é, em romper a clausura de seus interesses privados e comungar entre outros homens, iguais em sua diferença, do diálogo edificante propiciado pelo espaço público, onde o que está em jogo não é a técnica governamental de gestão de pessoas da modernidade nem tampouco a montagem de uma grande oficina sistêmica pautada no utilitarismo e na funcionalidade. O que está em jogo na política, para Arendt, é a construção de um espaço oriundo da pluralidade humana, que remete a essa diversidade de pensamento a cada instante de sua formação e a enriquece. Atomizados em suas vidas privadas, os indivíduos burgueses se furtam à participação da vida pública e erguem um modelo moral balizado basicamente no que já chamamos de conduta burocrática, interessados apenas na alta eficiência de suas funções garantidora da segurança contínua e estável de seus lares. Nesse cenário, testemunha-se a formação de uma enorme massa de sujeitos individualizados reclusos em um interesse unívoco: salvar seu estilo de vida linear através da melhor adequação ao sistema em vigor, sem pensar, sem contestar, sem se desviar. Apenas executar.

A pluralidade humana, condição básica da ação e do discurso, tem o duplo aspecto da igualdade e da distinção. Se não fossem iguais, os homens não poderiam compreender uns aos outros e os que vieram antes deles, nem fazer planos para o futuro, nem prever as necessidades daqueles que virão depois deles. Se não fossem distintos, sendo cada ser humano distinto de qualquer outro que é, foi ou será, não precisariam do discurso nem da ação para se fazerem compreender (ARENDR, 2014, p. 217).

### **O mal radical como resultado aperfeiçoado da sociedade pré-totalitária**

Com essa colocação, aportamos, enfim, no resultado final de toda a reflexão erigida até aqui: esse produto último é o mal radical, consequência da gestação e implantação da lógica totalitária. Em suas reflexões, Arendt reconhece: “Eu não sei o que é o mal radical, mas sei que ele tem a ver com esse fenômeno: a superfluidade dos homens enquanto homens” (ARENDR, apud SOUKI, 1998, p. 134).

O mal radical encontra no modelo totalitário de sociedade a sua possibilidade de aparecer no mundo, pois é sob o domínio total que o homem testemunha a destruição de sua existência mesma. Fundado na moral burguesa e no individualismo

reativo, na desconfiança para com o outro e no isolamento da vida pública<sup>8</sup>, o indivíduo moderno ficou a apenas um passo de nutrir um modelo de organização totalmente novo e igualmente letal em sua novidade. Aproveitando-se do surgimento da sociedade de massas oriunda da crise da sociedade de classes, o movimento totalitário nasce já portador de uma essência homogeneizante. O totalitarismo é o produto perfeitamente acabado da forma unificadora das massas. Com efeito, as dicas do potencial aparecimento dessa organização totalitária estavam presentes e aparentes no palco da história política europeia do início do século XX, mas era extremamente difícil para um mundo de relações utilitárias conceber a existência de um regime tão aparentemente despreocupado com a aceção do útil. O caminho que conduziu para o totalitarismo sociedades onde frutificaram alguns dos mais importantes expoentes teóricos do pensamento moderno, como Itália e Alemanha, teve como pilares: a forma da ideologia, o antissemitismo, o desnorteamento das relações políticas, o abalo irremediável da estrutura do Estado-nação, a atomização dos seres humanos e o individualismo. Todos esses atributos históricos da formação da modernidade cederam uma parcela de sua natureza formal ao empreendimento final de estabelecimento de um poder totalizante. Sob este prisma, “as ditaduras de Hitler e Stálin mostram claramente o fato de que o isolamento de indivíduos atomizados não apenas constitui a base para o domínio totalitário, mas é levado a efeito de modo a atingir o próprio topo da estrutura” (ARENDDT, 2012, p. 545).

Mencionamos em outro momento do texto que o totalitarismo deve ser compreendido como um modo de estruturar a organização social com vistas à destruição do pessoa autônoma. Tentamos apontar brevemente aquilo que se arraiga ao cerne desumanizador do domínio total, que é o seu afã dinâmico em transformar os homens em algo mais previsível do que o fato de um lápis cair quando solto no ar, eliminando qualquer espontaneidade da vida. Em consequência, “o domínio total não permite a livre iniciativa em qualquer campo de ação, nem qualquer atividade que não seja inteiramente previsível” (ARENDDT, 2012, p. 473).

O domínio totalitário leva ao extremo o anseio científico de impor uma ordem universal às coisas do mundo. Seu funcionamento opera para o movimento de ordenação de todos os entes, de modo que tudo deve estar subsumido a esse processo abstrato para o qual tudo existe e serve, pois “o domínio total, que procura sistematizar a infinita pluralidade e diferenciação dos seres humanos como se toda a humanidade fosse apenas um indivíduo, só é possível quando toda e qualquer pessoa seja reduzida à mesma identidade de reações” (ARENDDT, 2012, p. 582), restando ao ser humano a realidade de *existir-para-algo*, e não singularmente.

---

<sup>8</sup> Sobre essas características, Hannah Arendt atribui a Thomas Hobbes a excelência em compor o retrato do homem burguês, “uma análise que em trezentos anos não se tornou antiquada nem foi suplantada. [...] O homem é essencialmente uma função da sociedade e é, portanto, julgado de acordo com o seu ‘valor ou merecimento (...) seu preço; ou seja, aquilo que se lhe daria pelo uso da sua força.” (ARENDDT, 2012, p. 208)

O mal é radical não apenas para aqueles sujeitos imediatamente tocados pelo esvaziamento de humanidade como *Acontecimento* – no caso, os judeus; ele o é também para aqueles que perpetraram o mal. Portanto, e para efeitos desta análise é o que concretamente nos interessa, estes que de modo imediato são estritamente culpados pelos “crimes” são também vítimas desse estado de submissão total do mundo em torno do Movimento totalitário. Do ponto de vista ético, os nazistas foram tão vítimas do próprio regime quanto os judeus. Eles apenas não caminhavam, ao menos por ora, em direção à própria destruição sistemática, tal como os milhões de judeus mortos nos campos de concentração e extermínio.

Para compreender esse estado geral de vacuidade ética, a análise interna dos regimes totalitários feita pela filósofa no texto *O que é Autoridade?* nos vem em auxílio. É curiosa a figura que ela escolhe para desenhar a estrutura de dominação dos governos totais, mas nenhuma outra descreveria melhor a dinâmica de seu funcionamento. Essa figura é a cebola, representando a total unidade entre os membros que compõem a estrutura e seu líder, este posicionado no centro do sistema e em idêntica coesão às camadas que o contornam<sup>9</sup>. O adjetivo “idêntico” não é palavra solta; ele demonstra com precisão a catástrofe humana dos governos totais, consistente em eliminar qualquer espontaneidade do mundo dos homens, e é por isso que Arendt opta pela cebola para representar essa forma de dominação, pois não há hierarquia de nenhuma espécie no totalitarismo. Todos aqueles envolvidos por seu domínio estão desprovidos da capacidade mesma de pensar e agir por si mesmos, de emitir qualquer julgamento ou, tampouco, estar cientes da responsabilidade de seus atos, dado que esses atos já não são mais autônomos. A responsabilidade se evanesce porque as pessoas não enxergam mais em si o grande acidente sem leis vinculantes que compõe a existência humana, mas tão somente seguem executando a homogênea função inata de *existir-para-algo*, nivelando os indivíduos e prostrando-os nos domínios de Movimento de inspiração ideológica. Os expoentes do partido nazista montaram de modo muito eficiente essa sistemática de dispersão da responsabilidade:

Por isso o problema era como superar não tanto a sua consciência, mas sim a piedade animal que afeta todo homem normal em presença do sofrimento físico. O truque usado por Himmler [...] era muito simples e provavelmente muito eficiente; consistia em inverter a direção desses instintos, fazendo com que apontassem para o próprio indivíduo. Assim, em vez de dizer “Que coisas horríveis eu fiz com as pessoas!”, os assassinos poderiam dizer “Que coisas horríveis eu tive de ver na execução dos meus deveres, como essa tarefa pesa sobre os meus ombros!” (ARENDDT, 1999, p. 122).

Nesse contexto, o líder é apenas o porta-voz da vontade desse Movimento sempre dinâmico. Não obstante, ele é como todas as outras pessoas: uma peça a

<sup>9</sup> Cf. ARENDT, *Entre o Passado e o Futuro*, p. 136

serviço da vontade superior comandante da história, onde todos e tudo no mundo só têm sua razão-de-ser por existir para aquela função específica de engrandecimento do Movimento, e descartáveis caso não se adequem a essa condição. Em um mundo no qual há apenas uma diretriz em nome da qual existir, seria muito perigoso permitir que alguns se despissem dessa condição e criassem algo novo, algo diferente. Por isso a vontade do líder é a vontade de todos os outros regidos pelo domínio total, e a vontade de todos é apenas a expressão dos desejos desse líder que, por sua vez, revela a direção do Movimento.

A violência, no *modus* do terror, surge como um dos aspectos elementares da lógica totalitária. Entretanto, diferentemente da violência que reprime a oposição nos governos tirânicos, a sua forma no totalitarismo não se reserva apenas aos opositores do regime. Ela é uma violência espectral, impregnada na mente de todas as pessoas sob o selo de uma promessa. Pois a lógica totalitária necessita sempre da presença de seu inimigo, aquele que preservará a aura de incerteza e insegurança que justificará os atos mais cruéis da polícia interna, em nome da segurança e do Movimento. Ou seja, aquela aura que obsta o ser humano de reaproximar-se do silêncio do pensamento. Já sabemos, a esta altura, que é inconcebível para um domínio total a existência do pensar, porque o pensar significa criação e, quando se cria, não se é mais geometricamente adequado ao Movimento. A violência totalitária, entendida como promessa, é uma das plataformas do movimento ideológico para o qual existem todos os entes do mundo, seja ele o movimento histórico das raças, no exemplo nazista, ou, como o foi no stalinismo, o movimento histórico das classes. Sem embargo, o conteúdo ou o objeto dessa violência é estruturalmente irrelevante. Basta que um modelo de ser humano antagonize a caçada atroz pelo inimigo<sup>10</sup>. No final, o alvo da violência totalitária torna-se, sem exceções, todas as pessoas do mundo, pois onde há um ser humano há também a potência para a criação.

A figura do líder adquire, então, um novo significado. Nota-se que a peculiaridade do líder totalitário é que ele não está acima das massas que governa, mas, inversamente, ele é as massas, e estas o constituem. Tudo o que se faz é conduzido pela força do desejo do líder, conquanto os seus atos são, sem exceções, a vontade das massas. Não há mais separação, aqui, entre aquele que governa e aquele que é governado; são todos parte de uma única coisa e é a ela a quem servem, a esse movimento homogêneo para o qual todos devem sujeição e funcionalidade, de tal modo que, não funcionar *conforme* ao movimento é ser inútil para o mundo. Pois bem, se a vontade dos indivíduos é a vontade do líder, então qualquer consciência de

---

<sup>10</sup> Hannah Arendt desenvolverá o conceito de *inimigo objetivo* para caracterizar o grupo de indivíduos temporariamente postos como alvo da ideologia totalitária. Esses indivíduos não serão inimigos por conta dos atos que eventualmente cometam, mas pela sua própria existência enquanto pessoas que são. O povo judeu, por exemplo. Contudo, ao eliminar da face da Terra todos os seus inimigos objetivos, o governo total precisará moldar novos inimigos, pelas razões já elucidadas no texto (Cf. *Origens do Totalitarismo*, 2012, pp. 564 ss).

responsabilidade prostra-se evanescente e dissolve-se nessa corrente lógica sob a qual a pessoa não age por si, mas está inscrita como uma intermediária do líder, o qual, por sua vez, também se posiciona como intermediário das massas. O resultado desse processo é o completo esvaziamento da autonomia do agir, convertida em meros atos executórios que, conseqüentemente, eliminam o sentido singular da responsabilidade. Para Arendt, “essa responsabilidade total por tudo o que o movimento faz e essa identificação total com cada um dos funcionários têm a consequência muito prática de que ninguém se vê numa situação em que tem de se responsabilizar por suas ações ou explicar os motivos que levaram a elas” (ARENDR, 2012, p. 512).

Os campos de concentração e extermínio são aqueles locais de teste nos quais o mal radical se revela em sua pureza, pois é lá que os homens se tornarão materialmente supérfluos, descartáveis, percebendo que é apenas nos campos que o domínio total do homem pode ser possível, no momento em que multidões de pessoas marcham mansas rumo à sua própria destruição. Tirar do homem o seu reconhecimento jurídico foi apenas a primeira manobra para privá-lo de sua existência moral, incapacitando-o de agir em meio a outros iguais a si.

Comparado ao insano resultado final – uma sociedade de campos de concentração –, o processo pelo qual os homens são preparados para esse fim e os métodos pelos quais os indivíduos se adaptam a essas condições são transparentes e lógicos. A desvairada fabricação em massa de cadáveres é precedida pela preparação, histórica e politicamente inteligível, de cadáveres vivos (ARENDR, 2012, p. 593).

Pois é nisso que consiste o mal radical como superfluidade dos homens: na formação de uma ordem sistemática na qual se mata pessoas já mortas. Perscrutamos a genealogia desse homem totalizado, da sociedade pré-totalitária burguesa à ascensão dos regimes totalitários onde o paradigma dos campos de concentração torna-se o núcleo do totalitarismo. O totalitarismo é incisivamente essa *escatologia real* de uma forma de sociedade banhada pela estrutura ideológica, na qual os homens perdem gradualmente sua consciência de liberdade sobre suas ações e, em decorrência, dilui-se seu senso de responsabilidade, ao passo que os atos que executa não são entendidos por ele como sendo dele mesmo. Tão logo, se abraçarmos aquela noção arendtiana de homem como o que não é natural, como aquele que cria, testemunhamos na “naturalização” e na “incapacidade criadora” a morte do homem *qua* homem, restando apenas aquela carcaça fisiológica identificada como *homo sapiens*.

Isolado nos campos, sem ninguém para atestar sua existência, a perda do Eu se torna apenas uma questão de tempo, resultando na produção de entes vazios não mais preocupados se estão vivos ou mortos, pois nada mais lhes restava que pudesse se chamar de vida, já que

[...] destruir a individualidade é destruir a espontaneidade, a capacidade do homem de iniciar algo novo com os seus próprios recursos, algo que não possa ser explicado à base de reação ao ambiente e aos fatos. Morta a individualidade, nada resta senão horríveis marionetes com rostos de homem, todas com o mesmo comportamento do cão de Pavlov, todas reagindo com perfeita previsibilidade mesmo quando marcham para a morte (ARENDDT, 2012, p. 603).

Com efeito, só é possível verificar a dominação total de uma pessoa no contexto totalitário quando ela se revela capaz de caminhar sozinha para a sua morte, pois só então, com sua efetiva destruição, a potência de pensar e criar é eliminada, restando tão somente um nada estéril sem testemunho dos homens. Assim sendo, o mundo inteiro era, para a projeção totalitária, um imenso campo de concentração.

### **Mal radical e banalidade do mal: dois conceitos interdependentes**

A banalidade dos atos miméticos e cotidianos nos quais se amparou o processo que desaguou no mal radical é o ponto nevrálgico que circunda todo o conteúdo de *Origens do Totalitarismo*. Aquilo que a filósofa alemã chamará mais tarde de banalidade do mal é, na verdade, a esteira através da qual fez-se possível o diagnóstico de um mal radical, na medida em que ele foi perpetrado não por homens diabólicos que idealizavam a catástrofe do mundo, mas por pessoas que simplesmente se afastaram de sua inerente capacidade de pensar, adestradas por uma estrutura abstrata a se movimentar dentro dos parâmetros da funcionalidade e da ordem, perdendo, pouco a pouco, a consciência de domínio sobre suas próprias ações.

O mais perfeito exemplo da personificação desse mal é Adolf Eichmann. Quanto à importância do estudo de Eichmann na compreensão do mal, é pertinente notar o que diz a filósofa sobre o burocrata do partido nacional-socialista:

Nas anotações desorganizadas e confusas que fez na Argentina, preparando-se para a entrevista com Sassen, quando ainda estava, como ele mesmo chegou a dizer na época, “em plena posse de sua liberdade física e psicológica”, ele lançou um fantástico alerta para que os “historiadores futuros sejam objetivos a ponto de não se desviar da trilha da verdade aqui gravada” – fantástico porque cada linha dessas anotações revela sua total ignorância de tudo que não fosse direta, técnica e burocraticamente ligado a seu trabalho, sem falar de sua memória extraordinariamente deficiente (ARENDDT, 1999, p. 67).

Essa incapacidade em Eichmann de pensar e julgar o seu agir por conta própria, sem que isso se convertesse em um mero mimetismo lógico-burocrático, é precisamente o ponto nodal que levará Arendt à sua original compreensão do mal como algo cotidiano, que se perfaz na inconsistência da capacidade de pensar e, tão logo, de criar algo novo sem a coação passiva de causas exteriores, algo meramente

banal. Essa perda de consistência do agir é também a perda da responsabilidade pela proporção das próprias ações. Todos dentro da lógica totalitária tornam-se meros instrumentos, peças constituintes de uma força maior. Essas características típicas de um sujeito de agir meramente “executório” são de fundamental relevância para a apreensão do conceito de mal na obra de Arendt.

A ideologia do Movimento, a partir do momento que retira do mundo a categoria da experiência, isto é, a possibilidade de acontecer algo novo, esvazia também a instância do pensar, se por pensar compreendemos aquela capacidade humana de imaginar o imprevisível, o não necessário. Em suma, a possibilidade de criar. Ao fazê-lo, a ideologia nos extirpa de atribuir significados, que ao mesmo tempo é fazer desaparecer a incondicionalidade da liberdade, a tomada de consciência daquele Nada fértil onde tudo pode aparecer.

Ademais, a insistência de Eichmann em alegar sua inocência diante do Tribunal em Jerusalém não era mero contorcionismo jurídico para pleitear sua liberdade e ausência de culpa como funcionário do regime nazista. Ele realmente acreditava que suas ações restringiam-se às suas tarefas cotidianas nos escritórios da SS, o que revela sua total impotência em vislumbrar a amplitude de seus atos. Todos os envolvidos no processo eram meros instrumentos e arrebatavam essa “moral dos funcionários” para si. A moral burguesa da especialização, do bom funcionário, daquele que executa com perfeição, adubou o solo para o surgimento do homem totalizado. A doutrinação e preparo interno do partido nazista se incumbia de aperfeiçoar a mentalidade ideológica do homem pré-totalitário:

[Himmler] Demonstrou sua suprema capacidade de organizar as massas sob o domínio total, partindo do pressuposto de que a maioria dos homens não são boêmios, fanáticos, aventureiros, maníacos sexuais, loucos nem fracassados, mas, acima e antes de tudo, empregados eficazes e bons chefes de família. [...] O homem da massa, a quem Himmler organizou para os maiores crimes de massa jamais cometidos na história, tinha os traços do filisteu e não da ralé, e era o burguês que, em meio às ruínas do seu mundo, cuidava mais da própria segurança, estava pronto a sacrificar tudo a qualquer momento – crença, honra, dignidade. Nada foi tão fácil de destruir quanto a privacidade e a moralidade pessoal de homens que só pensavam em salvaguardar as suas vidas privadas (ARENDR, 2012, pp. 472, 473).

Entretanto, isso de forma alguma justifica eticamente a aberração política que esses seres humanos desumanizados ajudaram a construir. No ambiente político, somos tão somente aquilo que fazemos, somos de fato nossas ações, e é por isso que omitir-se dentro dos gabinetes da burocracia nazista, ou omitir-se diante de qualquer situação que envolva mais de um ser humano, nos torna tão culpados quanto aquele que liga a câmara de gás ou dispara a arma. Eichmann, como menciona Souki, é “o paradigma do homem contemporâneo, este homem que é prisioneiro da necessidade,

é o *animal laborans* que tem apenas uma vida social ‘gregária’, pois perde toda a noção de pertinência a um mundo que é o lugar onde, outrora, a palavra e a atividade livres dos homens se conjugavam.” (SOUKI, 1998, pp. 98, 99). Eichmann é o cidadão-modelo de um regime totalitário; suas condutas não se pautam em convicções, ideias, criatividade ou inventividade. Ele é tão somente essa entidade passiva que segue reagindo aos estímulos do movimento ideológico, essa entidade *banal*. Intrigante pensar que, para o domínio total, as demonstrações de fanatismo nas paradas nazistas tinham o intuito de se transformarem em atos tão naturais quanto o batimento do coração ou o movimento respiratório. O movimento de saudação nazista, com o braço direito esticado levemente acima da cabeça, deveria se tornar um singelo movimento natural, como se todos os homens já nascessem com essa saudação em sua essência.

## Conclusão

Esquadrinhar toda a amplitude teórica do conceito de Mal em Hannah Arendt nos despertou a assumir a tarefa de demonstrar essa indissociabilidade entre o mal radical e a banalidade do mal. Apenas em um mundo onde o homem se distancie fatalmente da autoria de suas próprias ações e submerja no ambiente estéril da ideologia – qualquer seja o conteúdo de sua *ideia* – é que podemos testemunhar o surgimento de algo como o mal radical, no qual a existência humana é de tal modo destroçada a ponto de restar tão somente aquela atividade mecânica naturalizada dos atos. O binômio mal radical e banalidade do mal é essa instância na qual contemplamos a verdadeira *banalidade da vida*, uma realidade humana de vivência fugaz, que escapa ao poder dos homens. Compreender essa estrutura não significa, entretanto, mergulhar no pessimismo. Pelo contrário, compreender, adverte Arendt, “significa antes examinar e suportar conscientemente o fardo que os acontecimentos colocaram sobre nós – sem negar sua existência nem vergar humildemente a seu peso, como se tudo o que de fato aconteceu não pudesse ter acontecido de outra forma” (ARENDDT, 2012, p. 21).

## Referências

- ARENDDT, H. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. 12. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- DUARTE, A. *Vidas em risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*. Rio



de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução, organização, nota prévia, anexos e notas de Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.

SOUKI, N. *Hannah Arendt e a banalidade do mal*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

Submissão: 26.02.2017 / Aceite: 05.06.2017

## Além do arco-íris: uma reflexão sobre a trajetória do movimento gay Beyond the rainbow: a reflection of the trajectory of the gay movement

RONALDO ADRIANO ALVES DOS SANTOS<sup>1</sup>

**Resumo:** A partir da discussão de três períodos históricos do movimento gay e de como ele e suas demandas se comportaram nesses diferentes momentos de sua história, este artigo objetiva discutir a trajetória do movimento desenvolvendo a hipótese de que ele atuou de forma revolucionária no interior do sistema capitalista, produzindo descodificações e desterritorializações, mas que de modo geral sucumbiu às investidas do sistema, sendo historicamente reterritorializado dentro da própria axiomática capitalista.

**Palavras-chave:** Movimento Gay. Descodificação. Reterritorialização.

**Abstract:** From the discussion of three historical periods of the gay movement and how it and its demands behaved in those different moments of its trajectory, this article aims to discuss the trajectory of this movement developing the hypothesis that it acted in a revolutionary way within the capitalist system, producing decodings and deterritorializations, but which generally succumbed to the onslaught of the system, being historically reterritorialized within the capitalist axiomatic itself.

**Keywords:** Gay Movement. Decoding. Reterritorialization.

### Tornado: o início de uma jornada

“Acho que escrever é um devir alguma coisa. Mas também não se escreve pelo simples ato de escrever. Acho que se escreve porque algo da vida passa em nós. Qualquer coisa. Escreve-se para a vida. É isso. Nós nos tornamos alguma coisa. Escrever é devir”.

(Gilles Deleuze)

Como iniciar um texto? Quais palavras dizer? Por onde começar? Talvez a dificuldade de iniciar um texto decorra do fato de sabermos que esse é um caminho sem volta. Podemos apagar, reescrever e/ou começar novamente. Porém, jamais conseguimos retornar às nossas zonas de (des)conforto. O tornado nos arrebatou. Se nos propomos a escrever o fazemos por experimentarmos o (des)prazer. Algo nos inquieta, nos arranca a tranquilidade, nos mobiliza, nos faz ir adiante. Assim o texto se configura como um território de lutas, confrontos e embates, mas também como canteiro de obras, de construção e produção. Ele é um lugar ambíguo tal qual a posição de autor. Nesse exercício de leitura e escrita destruimos crenças e ideias, muitas vezes arraigadas e preciosas para, a partir daí, construir novos caminhos,

---

<sup>1</sup> Mestrando em Psicologia e Sociedade pela Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" (UNESP) e Professor do Curso de Psicologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). E-mail: ronaldo.alves@pucpr.br

novas direções, novos devires. Abrimos espaços nos escombros para erigir novos fluxos de pensamento e criação.

É esse turbilhão de afetos (às vezes ambíguos, outras contraditórios) que nos acompanha na leitura que fazemos dos textos de Deleuze. Entretanto, esses afetos não foram e não são experimentados como uma força que desmobiliza ou paralisa, ao contrário, são fontes de potência e impulso para o pensar e o agir. Esses afetos tornam evidente que sair das nossas zonas de (des)conforto é um exercício constante, um processo difícil, duro, por vezes dolorido, mas necessário e não raras vezes prazeroso.

Mergulhados nesse processo afetivo e inquietante de leitura e escrita deparamo-nos com as reflexões de Deleuze sobre a sociedade capitalista, sua lógica estranguladora e a busca pelo estabelecimento de linhas de fuga dos tentáculos do capital.

[...] o sistema capitalista foge por todos os lados, ele foge, e depois o capitalismo colmata, faz nós, faz liames para impedir que as fugas sejam muito numerosas. Um escândalo aqui, uma fuga de capitais ali etc. E há também fugas de um outro tipo: há as comunidades, há os marginais, os delinquentes, há os drogados, as fugas de drogados, há fugas de todo tipo, há fugas esquizofrênicas, há pessoas que fogem de maneira muito diferente (DELEUZE, 2004, p. 212).

É a partir desse reconhecimento da existência de diversas possibilidades de “fugas” que este texto objetiva discutir a trajetória do movimento gay<sup>2</sup>. Para tal, desenvolvemos a hipótese de que esse movimento atuou de forma revolucionária dentro sistema capitalista, produzindo descodificações e desterritorializações, mas que de modo geral sucumbiu às investidas do sistema, sendo historicamente reterritorializado na própria axiomática capitalista. Destarte, neste texto apresentaremos uma breve discussão sobre a história do movimento gay demonstrando como ele e suas demandas se comportaram em diferentes momentos de sua trajetória.

Ancoramos nossa discussão em três períodos históricos específicos do movimento gay, a saber: 1) a década de 1960 com a “revolução sexual”; 2) a década de 1980 com as demandas emancipatórias do movimento e as consequências da epidemia de AIDS; 3) a contemporaneidade com as reivindicações pelo casamento

---

<sup>2</sup> Optamos por discutir o movimento gay e não LGBTTT (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Transgêneros), pois reconhecemos as especificidades e as particularidades de cada um dos segmentos que compõe essa “supercategoria” (LGBTTT). Nesse sentido, compreendemos que as vivências, os desafios, as lutas, as reivindicações e as bandeiras levantadas por cada um deles operam de maneiras muito diversas e específicas não podendo, portanto, serem tratados de maneira homogênea. Além disso, reconhecemos que “o” movimento gay, em si, não existe, haja vista a diversidade de atores e de movimentos que compõe essa categoria genérica de análise. Adotamos neste texto essa categoria generalizante, advertidos desse problema e dos riscos em que ele incorre. Entretanto, assim procedemos para tornar viável a problematização que, por ora, almejamos desenvolver.

civil igualitário. Ao abordarmos esses três períodos e eventos específicos não pretendemos restringir, minimizar ou totalizar a história do movimento gay, mas nossa intenção é produzir uma discussão que seja viável às dimensões de escrita aqui proposta.

### **Na estrada de tijolos amarelos: alguns (des)caminhos do movimento gay**

A partir dessa compreensão inicial podemos afirmar que a ebulição de diferentes movimentos reivindicatórios que clamavam por maior liberdade sexual durante toda a década de 1960, processo que ficou conhecido como “revolução sexual”, produziu, sem sombra de dúvidas, reflexos tanto na produção acadêmica quanto nas relações sociais de forma mais ampla.

É nesse período de intensas reivindicações que podemos observar o florescimento do caráter revolucionário do movimento gay que conseguiu produzir um dos principais feitos de sua história, isto é, a garantia da despatologização das homossexualidades, que ocorre em 1973. Talvez esse tenha sido o principal processo de descodificação produzido pelo movimento, pois garante oficialmente a exclusão das homossexualidades do rol de doenças psiquiátricas inscritas no Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders – DSM*).

Pensamos a conquista da despatologização das homossexualidades como um processo de descodificação não só pela sua retirada do DSM mas, principalmente, pelo fato dela consistir na refutação de toda a tradição patológica que pairava sobre essa população e que vigorou desde o século XIX (FOUCAULT, 2009). Ou seja, essa descodificação implica entender as homossexualidades, ao menos em termos estatísticos<sup>3</sup>, como um fenômeno normal.

Essa descodificação, que ocorre primeiro no meio acadêmico, produz ressonâncias na sociedade de forma mais ampla, abrindo brechas e ranhuras na estrutura social. Foram esses espaços que tornaram possível o início da construção de novas relações sociais, possibilitando, mesmo que não intensivamente, o espraiamento da compreensão sobre as homossexualidades e dos sujeitos por trás dos rótulos.

É importante ponderar que, embora as homossexualidades tenham deixado de ser compreendidas como patologia, os gays permaneceram sendo percebidos de maneira distinta em relação aos heterossexuais, sendo assim categorizados como indivíduos moralmente degenerados e inferiores. Inclusive nesse mesmo período as homossexualidades também permaneceram, literalmente, codificadas como crime. “O termo ‘ofensor sexual’, muitas vezes aplicado para estupradores, outras para

---

<sup>3</sup> Falamos em termos estatísticos, pois a ideia de normalidade está associada a uma perspectiva probabilística que considera a frequência em que um dado evento ocorre em relação à população geral.

‘molestadores infantis’, funcionou, eventualmente, como um código para homossexuais” (RUBIN, s/d, p. 4).

Foi justamente essa codificação que se tornou o centro das lutas do movimento gay na década de 1980. Encontrando inspiração nos movimentos feministas e étnicos da década de 1970, o movimento gay buscou uma nova descodificação, ou seja, modificar a percepção geral de que os homossexuais eram indivíduos criminosos, exóticos e que se distinguiam do heterossexual, esse último compreendido como um indivíduo normal e respeitável. O movimento buscava, assim, a descriminalização das homossexualidades. A estratégia utilizada pelo movimento foi "recuperar uma subjetividade gay ou lésbica que havia sido historicamente negada" (GAMSON, 2006, p.349). Essa proposta descodificante se alinhava com uma série de lutas emancipatórias que marcam a década de 1980 e se caracterizava pelo início da luta por direitos civis à população homossexual, e pela tentativa de construir uma compreensão das homossexualidades como uma variação normal da sexualidade (SAMPAIO; GERMANO, 2014).

É também na década de 1980 que vivemos o surto de HIV/AIDS e, graças a esse evento, ligado a uma série de outros fatores sociais relacionados à compreensão das homossexualidades, assistimos a um processo de recodificação e reterritorialização da população homossexual. Sabemos que a AIDS foi inicialmente nomeada como GRI (Imunodeficiência Gay Adquirida), pois acreditava-se que era ela uma “doença gay”. Alguns estudos apontavam que a cada cinco infectados dois mantinham relações homossexuais frequentes (PELÚCIO; MISKOLCI, 2009). Mesmo depois da síndrome ter sido renomeada como AIDS (Síndrome da Imunodeficiência Adquirida), restou no campo da fantasia uma relação direta entre as homossexualidades e a doença, o que resultou na repatologização dos homossexuais.

Se antes as homossexualidades eram consideradas como um problema de saúde mental, a partir desse momento elas se tornaram uma questão epidemiológica, sendo muito mais assombrosa à sociedade, o que contribuiu para que essa população fosse vista como um perigo à saúde pública e que, a partir de então, “[...] passassem por um processo de politização controlada” (MISKOLCI, 2011, p. 49). Nesse sentido, e considerando a luta travada contra a epidemia de AIDS, foram produzidas uma série de ações endereçadas à população afetada pelo vírus e também para possíveis vítimas, entre as quais destacavam-se os homossexuais.

O conjunto de ações que foram engendradas nesse período favoreceu a expansão do movimento gay e o surgimento de uma série de organizações, associações e grupos gays financiados por programas governamentais e instituições internacionais. É importante ponderar, porém, que, se de um lado, essas “alianças” entre o movimento gay, organismos institucionais e estatais resultou numa maior visibilidade e debate sobre as homossexualidades em diferentes espaços da sociedade (SAMPAIO; GERMANO, 2014), por outro lado, serviu para o início de um processo de

reterritorialização do movimento gay. Tal processo reinseriu o movimento na axiomática do capitalismo, fagocitando o movimento molecular em prol dos interesses molares<sup>4</sup>, pois o financiamento tanto governamental quanto de organismos internacionais servem de maneira implícita ou explícita para direcionar e controlar as lutas e reivindicações do movimento via capital investido.

Foram esses espaços e “alianças”, forjados via investimentos de capital, que resultaram numa nova onda de reivindicações do movimento gay com a proposição de projetos de lei não mais circunscritos apenas à saúde e ao combate à AIDS, mas também ligados à educação, cultura, trabalho, direitos humanos e outros (MISKOLCI, 2011). E é no bojo dessas demandas que se levanta a bandeira do “casamento civil igualitário” popularmente conhecido como “casamento gay”.

Se compreendermos o casamento como a celebração contratual que une civilmente duas pessoas e que, portanto, exige o reconhecimento estatal dessa união, somos levados à conclusão de que em um Estado Democrático de Direito a instituição do casamento não poderia ser condicionada à orientação sexual dos contratantes. Entretanto, é de conhecimento geral os obstáculos encontrados pela população LGBTTT em acessar tal dispositivo jurídico. E bem de encontro a estes obstáculos é que se localiza a demanda pelo “casamento civil igualitário”.

Embora consideramos o acesso igualitário aos direitos civis, entre os quais inclui-se o casamento, como uma luta absolutamente necessária para o alcance da democracia, não podemos deixar de notar o quanto essa reivindicação tem servido para reterritorializar o movimento gay, sedimentando seu serviço à axiomática capitalista, pois a população gay não é percebida em suas demandas reais. Assim, ela tem sido compreendida e encarada como um nicho de mercado, mais um *locus* produtor de consumidores e que precisa ser colonizado.

Nessa perspectiva é perceptível o aumento de campanhas publicitárias e produções midiáticas de grandes veículos de comunicação que abordam a comunidade e os relacionamentos gays apresentando e representando a vida e as relações desta população de forma romanceada e asséptica. E nesse processo, aquela demanda que surge como necessidade de gozo igualitário de direitos se converte pela

---

<sup>4</sup> Deleuze (1995; 1996) propõe uma discussão que nos permite pensar a sociedade como um constructo atravessado por dois planos políticos distintos: o macropolítico molar e o micropolítico molecular. Segundo Guattari e Rolnik (2005, p. 386), “a ordem molar corresponde às estratificações que delimitam objetos, sujeitos, representações e seus sistemas de referência. A ordem molecular, ao contrário, é a dos fluxos, dos devires, das transições de fases, das intensidades”. Segundo Alvim (2012p. 306) “são dois sistemas de referência que estão em razão inversa: enquanto um escapa, o outro detém, enquanto um deserta, o outro impede a continuidade da fuga. Existe complementaridade e coexistência entre os dois planos, mas é preciso notar que o nível molar somente detém o molecular em um plano, que é o seu próprio. Ou seja, o sistema duro não abole a vivacidade dos fluxos, que continua perpetuamente mutante [...] – de tal modo que - o nível molecular pode ser envolvido e canalizado pela esfera molar, mas é também possível que ele rompa os diques e imponha uma reestruturação geral das organizações molares”.

lógica estranguladora do capital em um pedido de participação, de ingresso no “clube” que, anteriormente, rechaçava toda essa população.

Não deixa de chamar a atenção que esse processo tem sido conduzido à sombra da heteronormatividade e de uma perspectiva familista. Compreendemos ambas como produtos do dispositivo<sup>5</sup> da sexualidade que elege a heterossexualidade como fundamento da sociedade, tomando assim a heterossexualidade como performance sexual compulsória. Essa produção histórica e social induz, não raras vezes, homens e mulheres homossexuais a aspirar e performatizar comportamentos que mimetizam a heterossexualidade como *ticket* normatizado de ingresso e participação social.

Por conseguinte, e tomando a heterossexualidade como norma a própria perspectiva familista, compreende-se a família como instituição monolítica formada por um casal heterossexual e sua prole. Essa perspectiva é fortemente reforçada pelas construções psicanalíticas que compreende a constituição do inconsciente, ou seja, a estruturação do sujeito, a partir da triangulação edípica papai, mamãe e filhinho, ou seja, uma compreensão que aprisiona o sujeito na novela familiar ao invés de perceber a configuração inconsciente como uma produção que deriva do campo social. Conforme nos explicam Deleuze e Guattari:

Aí está o incurável familismo da psicanálise, enquadrando o inconsciente em Édipo, atando-o de um lado e de outro, esmagando a produção desejante, condicionando o paciente a responder papai-mamãe e a consumir sempre papai-mamãe (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 128).

Nesse *mix* heteronormativo e familista é comum, até corriqueiro, ouvirmos expressões como, por exemplo, enunciados do tipo: “nem parece gay”, “sem problemas ser gay, só não precisa ‘dar pinta’”; “tudo bem ser gay, mas se dê ao respeito”; “é gay, mas estão juntos há anos, estão casados”; “você pensam em adotar quando?”. Essas e tantas outras expressões trazem, de forma mais ou menos explícita, um ideário em torno daquilo que vêm a ser uma sexualidade normal e/ou aceitável e daquilo que pode ou não ser considerado família.

Temos percebido que a adesão a esse tipo de discurso tem se tornando cada vez mais comum. Assim, não podemos deixar de analisar esse movimento como resultado de um processo de recodificação e reterritorialização das homossexualidades, processo esse que desmobiliza e fragiliza o devir revolucionário do movimento gay, colocando-o a serviço da lógica molar da sociedade capitalista. Confirmando o movimento já analisado por Deleuze quando este autor afirma que o capitalismo é “[...] um sistema

---

<sup>5</sup> Foucault (2000, p. 244) conceitua o dispositivo como “um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode tecer entre estes elementos”.

que foge realmente por todos os lados e que, ao mesmo tempo, não pára de impedir, de reprimir ou de colmatar as fugas por todos os meios” (DELEUZE, 2004, p. 212).

### **O voo dos sapatos encantados: os últimos passos**

A partir dessa (re)construção da trajetória do movimento gay, podemos perceber que ele possui potências para servir como um mecanismo da “máquina de guerra” revolucionária (DELEUZE, 2004) no processo de “desfamiliarização” e “desedipianização” das relações sociais, lutando pela ampliação da compreensão de família para além da triangulação casal mais filhos. Porém, em seu processo histórico e principalmente na atualidade tem buscado inserir-se nessa geometria familiar, servindo assim à manutenção da lógica familista e do controle das máquinas desejanças através do dispositivo jurídico do casamento. Essa demanda que agora ocupa, em grande medida, a agenda do movimento gay é fruto de um processo histórico tanto deste movimento quanto da própria sociedade capitalista e vai ao encontro do problema apresentado por Deleuze (2004).

Nosso problema (nós não somos completamente estúpidos, não dizemos que isso será suficiente para fazer a revolução) é: dado um sistema que foge realmente por todos os lados e que, ao mesmo tempo, não pára de impedir, de reprimir ou de colmatar as fugas por todos os meios, como fazer para que essas fugas não sejam simplesmente tentativas individuais ou pequenas comunidades, mas que elas formem verdadeiramente máquinas revolucionárias? E por que razão, até o presente, as revoluções foram tão mal? Não há revolução sem uma máquina de guerra central, centralizadora. Não se luta, não se duela a socos, é preciso uma máquina de guerra que organize e unifique. Mas, até o presente, não existiu no campo revolucionário uma máquina que não reproduzisse, a seu modo, uma outra coisa, ou seja, um aparelho de Estado, o organismo mesmo da opressão. Eis o problema da revolução: como uma máquina de guerra poderia dar conta de todas as fugas que se fazem no sistema sem esmagá-las, liquidá-las, e sem reproduzir um aparelho de Estado? (DELEUZE, 2004, p. 212-213).

Desse modo, percebemos que a luta pelo casamento civil igualitário acaba por reproduzir justamente mecanismos do aparelho estatal e assim se caracteriza pelo fato das demandas do movimento, por mais específicas que sejam, terem se restringido apenas à “comunidade gay” obstaculizando a luta coletiva contra a perspectiva familista reinante em nossa sociedade.

Assim, não nos resta dúvida que, embora tenhamos assistido de diferentes formas a reterritorialização e recodificação de diversos movimentos sociais (a exemplo do movimento gay), a resposta ao problema apresentado por Deleuze só poderá ser produzida por um processo de luta coletiva que, nas palavras do autor, “[...] comporte um mínimo de desordem, mesmo que seja apenas uma esperança revolucionária, um grão de revolução permanente” (DELEUZE, 2004, p.93).



## Referências

- ALVIM, D. M. “A megamáquina política: poder, resistência e deserção”. In: *Kínesis*, Vol. 4, n. 7, Julho de 2012. p. 303-319. Disponível em: <http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/kinesis/article/view/4472>. Acesso em: 20 jul. 2016.
- DELEUZE, G. *Ilha deserta*. São Paulo: Editora Iluminuras, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, v.1. São Paulo: Ed. 34, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 3. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996.
- DELEUZE, G; GUATTARI, F. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010. 560 p.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. (M. T. C. ALBUQUERQUE & J. A. G. ALBUQUERQUE Trads. 19a. ed.) Rio de Janeiro: Graal, 2009.
- \_\_\_\_\_. Sobre a História da sexualidade. In: \_\_\_\_\_. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2000. p. 243 – 27.
- Guattari, F.. Rolnik, S. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.
- GAMSON, J. “As sexualidades, a teoria *queer* e a pesquisa qualitativa”. In N. K. Denzin & Y. S. Lincoln. *O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens*. (pp. 345-362). Porto Alegre: Artmed/Bookman, 2006.
- MISKOLCI, R. “Não ao sexo rei: da estética da existência foucaultiana à política *queer*”. In L. SOUSA, T. SABATINE, & B. MAGALHÃES (Orgs.). *Michel Foucault: sexualidade, corpo e direito*. (pp. 47 -68). Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2011.
- PELÚCIO, L. & MISKOLCI, R. A prevenção do desvio: o dispositivo da AIDS e a repatologização das sexualidades dissidentes. *Sexualidad, Salud y Sociedad: Revista Latinoamericana*. 1, 125-157, 2009.
- RUBIN, G. Pensando sobre sexo: notas para uma teoria radical da política da sexualidade. Disponível em: [https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/1229/rubin\\_pensando\\_osexo.pdf?sequence=1](https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/1229/rubin_pensando_osexo.pdf?sequence=1). Acesso em: 13 mar. 2017.
- SAMPAIO, J. V; GERMANO, I. M. P. Políticas públicas e crítica *queer*: algumas questões sobre identidade LGBT. *Psicol. Soc.*, Belo Horizonte, v. 26, n. 2, p. 290-300, ago. 2014. Disponível em [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-71822014000200006&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-71822014000200006&lng=pt&nrm=iso). Acesso em: 20 jul. 2016.

Submissão: 04.05.2017 / Aceite: 02.06.2017

## Existe um conceito universal de poder para Foucault?

### Is there a universal concept of power for Foucault?

KATRIEL LUIZ KOICHEM<sup>1</sup>

**Resumo:** Neste artigo buscaremos fazer uma breve introdução ao conceito de poder em Foucault, usando como base a obra *Microfísica do Poder* organizada por Roberto Machado e perpassando pela constituição histórica do mesmo, a forma como o poder se apresentou em diferentes camadas da política, em diferentes épocas e de distintas formas. Buscamos apresentar a forma como o filósofo francês vê este poder e de que modo este participa na política. Também se ocupa de pensar como hoje se daria o controle deste poder através das relações entre os indivíduos, sempre de forma hierárquica nos diversos grupos e sugerindo o reconhecimento de cada um nestas relações como parte de uma legitimação para o exercício do poder. Sugerimos para a melhor compreensão da visão de Foucault de que o poder não estaria unicamente ligado ao Estado ou algum indivíduo e nem que estes determinariam a natureza do poder. Sendo muito amplo e relacionado a diversas temáticas, a concepção de poder é de extrema importância na história da política e abrange vastos horizontes onde aqui damos apenas um breve passo para dentro deste assunto a fim de que possa servir de entendimento para demais temas a serem abordados.

**Palavras-chave:** Foucault. Poder. Política.

**Abstract:** In this article we will make a brief introduction to the concept of power in Foucault, using as a basis *Microfísica do poder* organized by Roberto Machado, and crossing by the constitution of the history of the same, the way how power is presented in different layers of the policy, at different times and in different ways. We seek to show how the French philosopher sees this power and how it participates in politics. Today, as it would give the control of this power through the relations between individuals, always in a hierarchical manner in the various groups and suggesting the recognition of each of these relationships as part of a legitimisation for the exercise of power. We suggest for better understanding the view of Foucault that the power would not be linked solely to the State or any individual and nor that these would determine the nature of the power. Being very wide and related with several issues to the design of power is of extreme importance in the history of the policy and covers vast horizons where here we only give a brief step inside this subject matter so that this one may serve the understanding for other themes to be addressed.

**Keywords:** Foucault. Power. Politics.

## Introdução

A obra *Microfísica do Poder* reúne textos e entrevistas do filósofo Michel Foucault, organizadas pelo professor Roberto Machado. No livro é apresentado como os mecanismos de poder são exercidos fora, abaixo e ao lado do aparelho de Estado. Assim como mostra-nos a relação de poder e saber nas sociedades modernas com o objetivo de produzir “verdades” cujo interesse essencial é a dominação do homem

---

<sup>1</sup> Acadêmico de Filosofia - Universidade Federal do Mato Grosso do Sul. Representante discente do curso de Filosofia - UFMS. Bolsista do Projeto Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência - PIBID. E-mail: katrielluiz@gmail.com

através de práticas políticas e econômicas de uma sociedade capitalista. Tomaremos este livro, com alguns artigos em específico, como base para nossa reflexão.

No primeiro artigo contido no livro, “Verdade e Poder”, Foucault explica que a verdade é produto de várias coerções causadoras de efeitos regulamentados de poder. “[...] intelectual não é, portanto, ‘o portador de valores universais’, ele é alguém que ocupa uma posição específica, mas cuja especificidade está ligada às funções gerais do dispositivo de verdades em nossa sociedade” (2015, p.52). Ou seja, ele coloca a questão do papel do intelectual na sociedade como sendo uma espécie de produtor das “verdades”, dos discursos vindos de uma classe burguesa a serviço do capitalismo, que aparenta persuadir uma sociedade alienada pelo domínio surgido de uma condição de vida estruturada, a qual lhes davam total respaldo para o exercício de poder. De acordo com Foucault, o intelectual, ao apresentar a verdade para a sociedade apresenta também mecanismos da relação de poder, é esta uma forma de exercício do poder, podendo agora, sob certos requisitos, determinar o que seria ou não verdade para a sociedade. Podemos encontrar nas obras foucaultianas este modo de pensar o poder: sempre uma questão de relação.

É dado como exemplo os estudos feitos por Foucault das instituições do século XVII, como os hospitais, lugar que eram depositados os pobres doentes, prostitutas, os loucos e todos que representavam ameaça para a sociedade burguesa. Quem exercia o poder nessas instituições eram os religiosos e leigos em medicina que ficavam no hospital para fazer caridade e garantir a salvação eterna aos indivíduos lá depositados.

Até o século XVIII, as visitas médicas hospitalares eram feitas de forma irregular, pois, os religiosos utilizavam o local apenas como espaço para exercer suas crenças e não como um espaço para a cura das doenças, o médico nada podia fazer para ajudar essas pessoas, eles também estavam sob a dependência dos grupos religiosos, e podiam ser despedidos caso descumprissem a ordem. (FOUCAULT, 2015 p.197)

Nos trabalhos relacionados à psiquiatria, Foucault apresenta como as instituições teriam sido locais reservados para a diminuição do poder dos indivíduos capazes de enxergar o que acontecia com relação a dominação da prática da psiquiatria e de outras instituições e mecanismos do saber. Era comum que pessoas fossem praticamente abandonadas em um determinado local à arbitrariedade dos médicos e enfermeiros, os quais podiam fazer delas o que bem entendessem, sem que houvesse a possibilidade de apelo. A importância de uma transformação na reorganização arquitetônica dessas instituições hospitalares no século XVIII, de acordo com Foucault, só houve devido às questões políticas e econômicas que circundavam a sociedade francesa e europeia. Essa reorganização ocorreu em torno das relações de poder, sendo assim, os médicos passaram a exercer o poder dentro da instituição e fora dela. Com o avanço da ciência, superando os valores religiosos, os

médicos passavam a ser os produtores da verdade, podendo persuadir as pessoas no intuito de controlá-las e neutralizá-las para exercer poder sobre a sociedade. Seriam eles então os portadores do poder? (FOUCAULT, 2015 p.198).

Da mesma forma que as instituições hospitalares, a prisão deveria ser construída para servir de instrumento de transformação do indivíduo, mas não foi o que aconteceu. Foucault explica que a prisão passou a ser um local de fabricação de mais criminosos, utilizada como estratégia também de domínio econômico. Para ele esse poder que era exercido nas instituições, era um feixe de relações mais ou menos organizadas, mais ou menos coordenadas. Que arriscavam dirigir a consciência e tentavam injetar na sociedade discursos persuasivos que indicavam quem exercia o poder e quem o acatava. Existia uma pirâmide do sistema que se fazia construir a possibilidade de manter esta relação de poder.

## O Poder

Segundo o filósofo francês, devemos distinguir o Estado do poder, os dois não seriam sinônimos, portanto, ao se falar de poder não estaríamos falando exclusivamente do Estado como detentor e proprietário deste poder. O poder poderia estar na sociedade como um todo, pairando entre os indivíduos e instituições, existindo nas relações dos mesmos, seria então o poder algo conjunto a sociedade? Situando-se ao mesmo nível e penetrando na vida cotidiana do indivíduo, se assim fosse, por este motivo poderia ser chamado de micropoder.

Os poderes se apresentam de formas distintas, em diferentes locais e níveis dentro da sociedade, sendo também resultantes de diferentes pontos, assim, o micropoder poderia ter ou não relação com o Estado. Dada esta independência do poder para com o Estado Roberto Machado afirma que “Nem o controle e nem a destruição do aparelho de Estado [...] é suficiente para fazer desaparecer ou transformar, em suas características fundamentais, a rede de poderes que impera em uma sociedade” (2015, p. 15).

Assim, cabe buscar entender a operação deste poder na sociedade e a relação dele com o saber.

Seu objetivo não é principalmente descrever as compatibilidades e incompatibilidades entre saberes a partir da configuração de suas positivities; o que pretende é, em última análise, explicar o aparecimento de saberes a partir de condições de possibilidade externas aos próprios saberes [...] os situam como elementos de um dispositivo de natureza essencialmente estratégica. É esta análise dos porquês dos saberes - análise que pretende explicar sua existência e suas transformações situando-os como peça de relações de poder ou incluindo-os em um dispositivo político - (MACHADO, 2015, p. 11-12).

É importante compreender os saberes existentes na sociedade para que possamos conhecer da melhor forma a estrutura política, visto que estes saberes fazem parte das relações de poder e são usados no exercício do poder, assim como são dispositivos políticos.

E para explicar o surgimento da análise em relação ao poder, Roberto Machado continua “ a mutação assinalada por livros como *Vigiar e punir*, de 1975 e *A vontade de saber*, de 1976 [...] foi a introdução nas análises históricas da questão do poder como um instrumento de análise capaz de explicar a produção dos saberes” (2015, p. 12). Cabe questionar então o que afinal seria este poder para Foucault, algo que transita entre a sociedade e a ninguém pertence, um poder não tátil e tão efetivo que sempre possa ver suas causas, mas nunca a ele de fato.

#### Segundo a interpretação de Roberto Machado

Não existe em Foucault uma teoria geral do poder. O que significa dizer que suas análises não consideram o poder como uma realidade que possua uma natureza, uma essência que ele procuraria definir por suas características universais. Não existe algo unitário e global chamado poder, mas unicamente formas dispares, heterogêneas, em constante transformação. O poder não é um objeto natural, uma coisa; é uma prática social e, como tal, constituída historicamente (MACHADO, 2015, p. 12).

Visto que existem teorias sobre a relação de poder, poderíamos encontrar uma definição universal para o conceito nas obras de Foucault? Bem, o poder tendo ou não relação com o Estado, não pode ser visto unicamente como algo ruim. O poder também é produtor, de seu aspecto positivo, o poder é transformador. Se for observado apenas o poder como algo repressivo, não é possível caracteriza-lo ou ter uma noção total, restringindo-se apenas a certos aspectos do mesmo, estando a mercê de uma única perspectiva, a qual não seria satisfatória para a devida compreensão que se deve ter.

Assim o Estado aparenta ser um instrumento específico de um sistema de poderes que não estaria unicamente nele localizado, mas ultrapassa e complementa o mesmo, fazendo parte de todo o meio social em que está localizado, desta forma poderíamos questionar o real papel do Estado e se ele realmente estaria à mercê das relações de poder para Foucault

Devido as concepções políticas ocidentais, de modo especial maquiaveliana e hobbesiana, é difícil para nós ver o poder distante de um sujeito, o poder sempre tem sido retratado como que pertencendo a alguém e este sujeito que o detém também será quem definirá a natureza do poder. Foucault critica esta visão, devido ao fato de que, segundo o autor, nunca se tenha feito uma análise dos mecanismos de poder na história, é sempre tido como que o poder esteja no outro, na instituição; no soberano; no rei; no estado, etc.

Para compreender de melhor forma o conceito de poder no filósofo francês, precisamos ver o poder de forma separada deste sistema direto, que podemos dizer como rei-súdito, opressor-oprimido, esta relação Foucault definirá como poder-soberano. Ao fazermos uma rápida reflexão sobre as formas de poder, sempre veremos ele ligado a um sujeito, assim como Hobbes define o detentor do poder como o Leviatã. No que se constituiria exatamente o poder se não na relação de quem o impõem sobre quem é imposto?

Se apenas observarmos o poder pelo ponto de vista de quem o exerce, a visão sobre a natureza e particularidades deste poder estará deturbada, visto que, não é a partir do sujeito que surge o poder, mas sim, a partir do poder é que temos o sujeito. Visto que o sujeito não é um fator determinante do que seria o poder, o mesmo não pode se concentrar em coisas ou objetos, nem deve se dar unicamente por patamares econômicos, de que quem possui um maior poder aquisitivo teria mais poder. Na verdade, o poder se dá pelas inúmeras relações existentes. Há muito mais por ser visto do que aquilo que existe entre o soberano e o súdito, muitas relações existem entre eles e ainda outras paralelas a eles, estas relações é que ditariam o caráter do poder.

Queremos aqui ressaltar que estas relações não têm metas pré-determinadas, não podemos confundir a constituição de um poder pela relação deste, visando uma determinação teleológica. Na verdade, nós é quem somos os definidores deste poder, seja como opressores ou como oprimidos, a partir do momento que nos reconhecemos em qualquer um destes papéis e em qualquer relação, damos legitimidade a relação de poder ali exercida.

## **Governamentalidade**

Para ajudar nesta empreitada de compreender melhor a forma que o poder se configura para assim conseguirmos analisar ainda mais a fundo a política, tomemos por referência a aula de Foucault no *Collège de France* em 1º de fevereiro de 1978 que trata a respeito da governamentalidade. Assim como em todo seu trabalho, o filósofo francês faz uma retomada histórica das formas de governo e suas características. É observado então que, da mesma forma que mencionamos em relação ao poder, Maquiavel escreverá *O Príncipe* onde este tratará de como se deve manter o poder, entre outras características. Mas o que nos importa, e que é fator principal nesta obra em relação a história política dos homens, é que Maquiavel trabalha com apenas uma forma de governo, um alto cargo a ser alcançado, seja por conquista, herança ou aquisição, sempre mantendo esta relação do principado externo ao príncipe.

Foucault se utiliza da obra *Miroir politique contenant diverses manières de gouverner* de Guillaume de La Perrière, este é um dos primeiros textos anti-Maquiavel e no qual permite ser observado diferentes formas de governo do que a específica apresentada por Maquiavel. Entre essas diversas formas de governo existentes na sociedade, Foucault irá levantar o questionamento de qual seria a forma que se aplica

a todo o Estado. Assim, usa como base os *Escritos pedagógicos para o Delfim* de La Mothe Le Vayer, apresentando a existência de três formas de governo e sua relação com algum segmento da ciência ou reflexão. Por primeiro, temos o governo de si mesmo, tratando-se basicamente da moral; o governo da família, como prover e garantir o bem dos membros familiares, este sendo ligada a economia; e a terceira trata-se da ciência de bem governar o Estado, referindo-se a política (FOUCAULT, 2015, p. 409).

Desta forma, é apresentado um pensamento que Foucault define como continuidade ascendente e descendente, no sentido descendente de que como os textos de La Mothe Le Vayer sugerem, quando o Estado é governado da forma correta tornar-se-ia mais fácil de governar a família, cada provedor saberia a melhor forma para isso, tendo então o meio familiar organizado da forma que se deve os indivíduos também se comportariam da melhor forma, para cuidarem de si. Na forma ascendente o sujeito precisa cuidar de si para que então possa organizar sua família e tendo as famílias bem governadas ficaria menos trabalhoso de se governar o Estado, esta segunda forma é presente na pedagogia do príncipe, pode-se observar que tanto na forma descendente quando na ascendente a espécie de governo central é o governo da família, a economia.

Cabe, então, às obras políticas de toda a história que tratam desta arte de governar, responder como poderia introduzir a economia do ponto de vista de gerir a família para o âmbito do Estado, podendo ter o modelo familiar como base para se moldar o modelo do Estado. Esta economia passa por mudanças na história política e sua relação para com o Estado também se dará de formas distintas, assim como explica Foucault.

A palavra economia designava no século XVI uma forma de governo; no século XVIII, designará um nível de realidade, um campo de intervenção do governo através de uma série de processos complexos absolutamente capitais para nossa história. Eis portanto o que significa governar e ser governado (FOUCAULT, 2015, p. 414).

Esse exercício do poder, por meio do governo, tem relação direta com a propriedade, as riquezas ou de modo geral, a economia do Estado. É apontado por Foucault como esta operação do Estado sofre ruptura entre o século XVI e XVII. Os princípios do Estado se alteram e se tem uma forma diferente na governamentalidade: “Governo é uma correta disposição das coisas de que se assume o encargo para conduzi-las a um fim conveniente” (2015, p. 283).

Maquiavel em *O Príncipe* apresenta o mesmo princípio jurídico contido na idade média até o século XVI e que caracterizava a soberania, onde o fator principal sobre o qual o principado exercia o poder era o território e os habitantes que sobre ele residiam. As características deste território, os bens que ele poderia ou não proporcionar ao soberano, a cultura dos habitantes, se estes eram ricos ou não e quão

grandiosas poderiam ser as edificações sobre estas terras eram apenas fatores variáveis, como explica Foucault em relação ao território; este seria o próprio fundamento do principado ou da soberania.

Em La Perrière, este conceito de coisa a qual o governo estaria encarregado é mais amplo e plural, ao contrário da definição que Maquiavel apresenta, La Perrière, mostra que o que o governo se refere é o território, mas além dele, tudo aquilo que está sobre ele nas suas relações, governar-se-ia sobre esta alteridade dos homens e das coisas, das situações a que os habitantes poderiam estar sujeitos e dos efeitos disto, caberia ao governo administrar melhores formas de lidar com cada situação, assim Foucault usa como exemplo acidentes ou desgraças como fome, epidemia, morte, o clima, a seca, a fertilidade etc.

Esta relação dos homens com as coisas mostra uma certa priorização do indivíduo sobre o território, trazendo, assim, mais para perto do Estado a ideia de governar como se governa uma família. Se explicita uma preocupação para com os indivíduos que compõem este meio e como estes se relacionam com as coisas, fazendo com que os problemas em relação ao território da família e a expansão territorial da soberania fiquem relativamente em segundo plano, indica Foucault.

Para exemplificar o que foi apresentado, Foucault utiliza o exemplo de Frederico II em seu livro *Anti-Maquiavel*, no qual o mesmo diz.

Comparemos a Holanda e a Rússia; a Rússia pode até ser o país de maior extensão em relação aos outros Estados europeus, mas é composta de pântanos, florestas, desertos, é povoada apenas por um bando de miseráveis, sem atividade nem indústria; a Holanda, que é pequeníssima e constituída de pântanos, possui, ao contrário, uma população, uma riqueza, uma atividade comercial e uma frota que fazem dela um país importante da Europa, o que a Rússia está apenas começando a ser. Portanto, governar é governar as coisas (FOUCAULT, 2015, p. 416).

Apenas para elucidar esta questão apresentada tendo a família como modelo básico para o estado, no momento de transição do início do século XVII surge então as estatísticas, assim, passa-se a poder obter dados da população, como número de nascimentos, mortos, epidemias, riquezas; tendo noção geral quantitativa da população, nota-se que tal aspecto é impossível de se reduzir ao meio básico familiar, assim como diz Kant no ensaio sobre *“Ideia de uma história universal com um proposito cosmopolita”*, é possível perceber uma regularidade nas estatísticas dos Estados e pode-se dar um certo sentido aos fenômenos sociais (1784, p.11).

Assim, o modelo familiar começa a desaparecer como base do Estado e é absorvido pela sociedade, tornando-se mais um segmento, afirma Foucault. O governo passa no século XVII-XVIII a ser um administrador deste segmento.



## Conclusão

Por mais que o poder esteja nas relações e não seria algo que se pudesse deter para si, muito menos sendo palpável, ao observar a sociedade e a forma que ela se configura no decorrer do curso histórico da humanidade, como suas mudanças ocorrem sempre por algum objetivo muito bem traçado, é possível notar uma influência nesta relação de poderes. Se não é possível se ter o poder, o que ocorre, então, é que os indivíduos cientes desta realidade busquem ao menos ditar suas relações.

Gerard Lebrun constata no seu livro *O que é poder*, como o governo trabalharia para ditar estas relações e como o curso histórico apresentado anteriormente pelos filósofos pode hoje ser constatado nos escritos de Foucault. “A verdade é que, em toda parte, ‘cidadão’ quer menos e menos dizer ‘indivíduo político enquanto participante do poder’, e cada vez mais ‘indivíduo político enquanto codificado pelo poder, determinado inteiramente por ele, produzido por ele’”. (LEBRUN, 2013, p.68). Tal qual em Hobbes, este poder político e toda esta codificação que determina o sujeito, vindo da modernidade como uma forma que se adapte as relações de poder para que se continue do lado correto destas relações, não que exista necessariamente um lado certo e um errado, mas sim um lado que se acredita ser certo para que se possa exercer o poder e obter os frutos benéficos disto para si. Assim, Lebrun irá sugerir que “O que Foucault descreve é o triunfo do Leviatã, é o aperfeiçoamento do Estado hegeliano” (LEBRUN, 2013, p.73). Contudo, Monica Stival salienta que, “entretanto, não é isso que Foucault entende como poder, ou pelo menos ele não é apenas essa produtividade do poder político em relação às vidas individuais” (STIVAL, 2016, p.108).

O poder teria sim um movimento dentro das relações, mas esta visão é apresentada por Foucault posteriormente, nas décadas de 70, 80. De início, o poder é apresentado como uma ruptura, um corte nas relações assimétricas. Este caminhar da história apresentada em que os códigos sociais se modificam na busca de deter o poder não devem ser relacionados diretamente ao poder, quando falamos de política, o poder pode ser tido como produtor, mas o poder não se trata do que o indivíduo pode carregar, o conhecimento que possa ter ou o posto em que se encontra. “Eu diria que o exercício do poder se acompanha bem constantemente de uma manifestação de verdade entendida no sentido amplo” (FOUCAULT, 2009, p.11).

Tomemos por verdade um conjunto de pensamentos que se organizam de forma racional a se oporem a algo que é tido como errado ou não comprovado racionalmente, algo que, de modo muito vago, poderíamos dizer que forma o conhecimento, este se trata da assimilação destas verdades que antes de morais são racionais a ponto de servirem por base para as ações a que o indivíduo venha exercer. Foucault irá dizer que ao se exercer o poder, a ação tomada nada mais é do que uma hegemonia, mas não num sentido soberano sob os demais, “[...] hegemonia é

simplesmente o fato de se encontrar, face aos outros, na possibilidade de conduzi-los e de conduzir, de algum modo, suas condutas; [...]” (FOUCAULT, 2009, p.12-13).

O poder não opera sozinho, nem poderia, pudemos constatar que para ser possível que ele não tenha um detentor, que ele não se dê unicamente em bens palpáveis e a mercê de quem os controla, seja por meio de aquisição, herança ou conquista, é crucial os demais mecanismos que operam, assim como o saber, a verdade e a força.

O sujeito, portanto, ao buscar cargos reconhecidos na sociedade, ao buscar ser uma liderança, seja como for a credibilidade, ele poderá exercer o poder perante os demais, aqueles que ao cargo em que ele está sejam sujeitados. Este exercício do poder não se trataria então de deter o poder e aplica-lo a sua livre vontade, mas o sujeito “teria” de forma indireta este poder, o que poderíamos supor que ele possua é a maior possibilidade de controlar as relações e exerce-lo, isto legitimado pelo cargo que possui.

Para pensarmos na sociedade e visando alguma proposta, devemos pensar nestas relações, quem legitimamos a exercer o poder, como e porque legitimamos. Deveríamos trabalhar a relação de forma mais igualitária entre os indivíduos, já que esta é quem faz a ligação entre o poder e o sujeito, é a forma da relação que permite ao sujeito exercer o poder sobre os demais. Então, seria a partir dela que se deveria trabalhar para que os problemas contidos na sociedade, como exploração e autoritarismo, fossem minimizados e os fatores de igualdade pudessem avançar no patamar social, abrangendo mais altos graus hierárquicos e maior número de pessoas.

De modo introdutório, ao questionarmos o conceito de poder em Foucault, é perceptível que este carrega consigo signos que nos levariam a horizontes distantes e amplos e que se tomarmos o caminho de algum diferente conceito do autor seria possível voltar ao local de partida, já que, as ideias que se apresentam formam uma rede de signos e interpretações formando quase que um mapa desbravador do sujeito e de como a sociedade opera. O poder é algo fluido, de extrema importância em tudo que se possa pensar relacionado a sociedade, também nos vemos impossibilitados de abordar este tema sem que remetamos a demais assuntos, todos interligados e atingindo pontos como o Estado, a política, o indivíduo, suas relações, enfim, a sociedade como um todo

Por fim, deixo as últimas palavras do filósofo Michel Foucault em relação ao poder na obra *Do Governo Dos Vivos*, para que sirva de últimos esclarecimentos, mas também com a expectativa de que elas instiguem futuros trabalhos.

Nenhum poder existe por si! Nenhum poder, qualquer que seja, é evidente ou inevitável! Qualquer poder, conseqüentemente, não merece ser aceito no jogo! Não existe legitimidade intrínseca do poder! E a partir dessa posição, a *démarche* consiste em perguntar-se o que é feito do sujeito e das relações de conhecimento no momento

em que nenhum poder é fundado no direito nem na necessidade; no momento em que qualquer poder jamais repousa a não ser sobre a contingência e a fragilidade de uma história; no momento em que o contrato social é um blefe e a sociedade civil um conto para crianças; no momento em que não existe nenhum direito universal, imediato e evidente que possa, em todo lugar e sempre, sustentar uma relação de poder qualquer que ela seja. Vocês veem, portanto, que entre isso que se chama, grosso modo, a anarquia, o anarquismo e o método que eu emprego é certo que existe qualquer coisa como uma relação (FOUCAULT, 2009, p. 37).

## Referências

BOBBIO, N; BOVERO, M. *Teoria geral da política: a filosofia política e as lições dos clássicos*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000.

FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015.

\_\_\_\_\_. *Do governo dos vivos*. São Paulo: Centro de Cultura Social, 2009. E-book disponível em <https://ayrtonbecalle.files.wordpress.com/2015/07/foucault-m-do-governo-do-vivos.pdf>. Acesso em: 06/03/2017.

HOBBS, T. *Leviatã, ou, A matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. 3. ed. São Paulo, SP: Ícone, 2014.

KANT, I; TERRA, R. R. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

LEBRUN, G. *O que é poder*. Tradução Renato Janine Ribeiro e Sílvia Lara. São Paulo: Brasiliense, 2013.

MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. 3. ed. Trad. Maria Júlia Goldwasser. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

STIVAL, M. *Governo e Poder em Foucault*. Editorial Universal. Marília, v. 39, n. 4, p.107-126, Out./Dez. 2016 <http://www.scielo.br/pdf/trans/v39n4/0101-3173-trans-39-04-0107.pdf>. Acesso em 06/03/2017.

Submissão: 26.04.2017 / Aceite: 01.06.2017

## A Hermenêutica e o Romantismo Alemão

### The Hermeneutics and the German Romanticism

ANA ROSA GONÇALVES DE PAULA GUIMARÃES<sup>1</sup>

**Resumo:** Por meio da revisão bibliográfica, este trabalho objetiva desenvolver a proposta da teoria hermenêutica de Schleiermacher, tendo em vista o contexto histórico-social do autor em questão – o Romantismo Alemão. Para isso, foram levantados os principais preceitos da “arte da interpretação” criada por Schleiermacher, a partir de elementos românticos do período correspondente ao final do século XVIII, como: a importância da vivência subjetiva, o retorno à vestígios do passado e à religião, o conceito de arte, a genialidade, os dualismos e o desejo de unidade, que tanto marcaram a alma romântica e a hermenêutica.

**Palavras-chave:** Hermenêutica. Romantismo. Unidade. Arte.

**Abstract:** Through literature review, this study aims to develop the proposal of the hermeneutic theory of Schleiermacher with a view historical and social the context of the author in question - the German Romanticism. For this, the main principles were raised from "art of interpretation" created by Schleiermacher, from romantic elements of the corresponding period the late eighteenth century, as the importance of subjective experience, return to the vestiges of the past and religion, the concept of art, the genius, the dualisms and the desire for unity, which so marked the romantic soul and hermeneutics.

**Keywords:** Hermeneutics. Romanticism. Unit. Art.

O termo “hermenêutica” deriva do nome do deus da mitologia grega Hermes – o mensageiro dos deuses, cuja atribuição à origem da linguagem e da escrita lhe é concebida. O termo, originalmente, exprimia a compreensão de determinados desígnios dos deuses, o qual precisaria de uma interpretação para ser apreendida corretamente. O verbo grego *hermēneuein*, por sua vez, significa declarar, anunciar, esclarecer, interpretar. Portanto, a hermenêutica pode ser considerada como a “arte da interpretação” ou a “arte de expor corretamente suas ideias”.

A hermenêutica nasce por meio do contexto teológico e tem como seu principal representante Schleiermacher, o qual a reformulou, colocando-a no âmbito da filosofia. Schleiermacher (2005) inserido no contexto histórico-social do Romantismo alemão aponta que a hermenêutica não estaria restrita à compreensão, mas expandir-se-ia à apreensão da representação, existindo, com isso, conexão com a arte de pensar, isto é, com o conhecimento filosófico. Contudo, nos primeiros textos interpretativos acerca da hermenêutica, estes se constituíam apenas como uma

---

<sup>1</sup> Possui graduação em Psicologia pela Universidade de Franca (2009), licenciatura plena em Letras - Língua Portuguesa e Literaturas de Língua Portuguesa, pelo Centro Universitário Municipal de Franca (2011), especialista em Saúde Pública, pela Universidade de Franca (2011). Mestre em Psicologia, com ênfase em Psicanálise e Cultura, pela Universidade Federal de Uberlândia. Artigos publicados, participações em Congressos e Simpósios. Interesses de atuação nas seguintes áreas: Psicologia Clínica e Social, pesquisa em Psicanálise e Literatura. E-mail: anarosa.psi@hotmail.com

teoria, em vistas de uma *práxis* interpretativa. Logo, como arte, a hermenêutica estava menos subserviente à técnica e à teoria, pois, não bastava tão somente sua aplicação prática de regras, mas, para o êxito hermenêutico, seria imprescindíveis que, as interpretações fossem assimiladas e pensadas conscientemente pelo seu intérprete. Com isso, a hermenêutica para não estar subserviente, necessitaria que os críticos da época adotassem um “método”, isto é, uma interpretação pautada em fundamentos para a sua aplicação e apreciação.

Schleiermacher (2005) destaca que, a unidade da obra, ou seja, o objeto com o qual o autor pretende se comunicar é realizado pela interpretação gramatical, pela construção do âmbito da linguagem e pelos traços fundamentais da composição às formas de conexão. O contexto histórico-social o qual um autor vivencia, bem como o acervo linguístico da época do cenário romântico constitui o *Todo*, isto é, a tentativa da ambição pelo absoluto, por uma unidade, cujos escritos precisam ser compreendidos como algo singular, e o *Todo* novamente a partir deles. O autor (2005) ainda expõe que a fala é mediada pelo caráter do pensar e, com isso, retórica e hermenêutica teriam uma relação comum com a dialética, isto é, a interpretação, como, por exemplo, de dois conceitos, que, estes desmembrados e analisados, visam a uma síntese, isto é, a uma totalidade. Assim, a identidade entre a linguagem e o pensamento é apresentada por meio de atos conscientes que antecedem a impressão.

O ineditismo da hermenêutica proposta por Schleiermacher (2005) não está reduzida às regras da compreensão, mas encontra-se na essência do próprio compreender. Logo, a linguagem possui em si mesma um modo de intuir o que é dito, ou seja, a interpretação não se limita as expressões linguísticas, pois a comunicação verbal alcança o real, decifrando-o.

A teoria de Schleiermacher (2005) é construída diante da reflexão quanto às afinidades entre o universal e o particular. Visto que, o universal não se oferece em si, pois sempre irá ser demonstrado sob o plano do particular, e, por sua vez, o particular, simultaneamente, deixa-se camuflar pelo universal, porque contém em si algo que ultrapassa a peculiaridade e, manifesta-se sob a presença do universal.

A dialética enquanto “ciência da unidade do saber”, está implicada na temporalidade da linguagem em que se expressa, ou seja, ao léxico de determinado contexto. A hermenêutica, segundo Gadamer (1997), portanto, enquanto complementação objetiva a apreensão do pensamento inserido em um discurso particular, o qual dependerá da dialética, visto que ela visa à exposição do pensamento em dado discurso, e, os discursos podem ser contraditórios em si.

Gadamer (1997) enfatiza que os mal-entendidos na interpretação são, na realidade, problemas na compreensão dos dados por si mesmo, pois, na conversa imediata, por exemplo, a interpretação correta – a compreensão “plena” propriamente dita é algo a ser almejado. A partir disso, por exemplo, um “Eu” expõe

algo, que dependerá da compreensão de um Outro, ou seja, este entenderá por meio de seu conhecimento, de suas experiências, expectativas e singularidades; também há de se levar em conta, a forma de exposição e de clareza com que se faz a comunicação pelo Eu. Portanto, há variáveis interrelacionadas na comunicação entre o Eu e o Outro. Tal problematização, indica que, não há um saber total, uma verdade absoluta, porque, não há uma linguagem universal, a qual é relativizada e dependerá de uma consciência, que pensará e analisará os dados.

A hermenêutica, portanto, mostra os limites da dialética, e esta apresenta a possibilidade da hermenêutica, isto é, a hermenêutica aponta para a cautela de uma síntese, de um conhecimento absoluto, contudo, a dialética possibilita à hermenêutica, o desmembramento, à análise das partes, do particular, para se chegar a um ponto de referência, a uma mediação.

Dessa forma, torna-se fundamental a existência da hermenêutica para a apreensão do pensamento, este que se atenua por meio de uma linguagem histórica. O universal sempre é pensado dentro das possibilidades de uma linguagem concedida, isto é, possuindo raízes teológicas, o pensamento de Schleiermacher, portanto, referia-se ao dom divino na exposição de ideias, sejam orais ou escritas. No entanto, a linguagem teria variações históricas, estaria em constante movimento e em contínuo devir.

A unidade do estilo são os traços e elementos que fazem uma obra ser identificada a um autor. A partir disso, determinado autor pode ser apreciado levando-se em consideração que ele tem seu estilo singular, mas que, no entanto, esta particularidade atenua-se a coletividade de uma individualidade comunitária, como, por exemplo, o *Zeitgeist* (“o espírito do tempo”), em que os artistas trazem às suas produções, as indagações próprias ao período, como, por exemplo, nas produções românticas. Contudo, apresentam seus traços particulares para retratarem tais produções.

A apreensão da unidade autoral, todavia, segundo Schleiermacher (2005), efetua-se somente pela intuição - constituída por meio da ação do infinito e particular sobre o homem, como algo “divino”. Contudo, para a apreensão podem ser apontados por alguns outros fatores, como: a peculiaridade da composição, o tratamento dado à língua para a descoberta da individualidade a fim da compreensão geral do Todo.

Enquanto pensador próprio ao contexto romântico, Schleiermacher, adota em sua teoria algumas marcas correspondentes aos escritores, músicos, filósofos da escola de pensamento romântica, como, por exemplo, um modo de pensar no qual se exploram os conflitos, em uma tentativa do dualismo e, no jogo no jogo acerca do realismo e idealismo, próprios à hermenêutica tendo em vista, uma possibilidade da unicidade, do “tornar-se uno”, os quais tanto marcaram a alma romântica. Nesse

sentido, a dialética hegeliana, ou seja, o jogo entre os opostos, os dualismos que aspiram a uma possível integralização, ao Todo.

Faz-se notável, uma vez que, o particular – o Eu possui a sua própria subjetividade - cada indivíduo é particular e único; o Eu deve entrar em sintonia, por meio de qualidades e caracteres da coletividade e com o universo em sua forma infinita, aspirando ao Todo. Schleiermacher capta as contradições próprias inerentes à alma humana e, em sua teoria acerca dos estudos hermenêuticos, percebe as individualidades marcadas na linguagem e nas formas da interpretação, no entanto, tendo uma ambição, talvez utópica e romântica, ansiava pela superação das contradições, e, novamente almejando o Todo, ao uno na compreensão artística.

A interpretação, sendo assim, interessa-se pelas regras das produções artísticas, pois, caso contrário, ela não encontraria os caracteres e interesses diversos. Desse modo, a interpretação técnica, segundo Schleiermacher (2005) estaria submetida à unidade da obra, cujos elementos peculiares seriam respaldados pelo idioma, pela biografia do autor e pela época. Com isso, a prática da hermenêutica, além da intuição e da ação do sentimento sobre a interpretação, orientava-se a partir da linguagem materna utilizada pelo autor a ser compreendido, do contexto que este estava inserido, bem como pelas produções e pelas preferências do autor em questão.

Já quanto à interpretação psicológica, Schleiermacher (2005) enfatiza que, quanto mais uma obra se formou a partir da interioridade do autor, menos importante será o desafio da hermenêutica para as circunstâncias externas e, também, ao contrário, quanto mais o autor for levado à obra por algo exterior, mais necessário faz-se conhecer as motivações externas. Nesse sentido, a interpretação psicológica seria a interpretação da própria sensibilidade do autor, uma vez que haveria necessidade de entrar nos processos que estão na alma, e nos quais movem a escrita dele, presumindo com isso a intencionalidade. Sendo assim, sob a perspectiva da interpretação psicológica, a unidade da obra advém dos fatores interrelacionados do autor com a sua época, do plano divinatório e também do aspecto comparativo, os quais significariam o verdadeiro germe interior da invenção.

A teoria da hermenêutica em Schleiermacher (2005) é configurada por meio das relações possíveis entre a interpretação técnica e a interpretação psicológica, mediadas através da observação, em que a produção toma o contorno da receptividade e pelas representações obtidas. A interpretação técnica busca a compreensão como composição do pensamento, a partir do homem, contrapondo-se à interpretação gramatical, a qual almeja a abrangência do discurso, por meio da língua, como também, se destaca da interpretação psicológica por ser mais ampla. Logo, a interpretação técnica situa-se entre a vontade ou a comunicação do autor e as formas linguagens utilizadas, a fim de manifestá-las. Os estudos da hermenêutica proposta pelo autor (2005) abrem possibilidades para a subjetividade da interpretação, da explicação figurada, a qual traz a compreensão de vestígios do

passado, cujas raízes estão em concepções do Idealismo Alemão.

O Romantismo, segundo Rosenfeld (1993), teve seus primórdios nos últimos anos do século XVIII, o qual assimilou tendências do pré-romantismo, onde é ao mesmo tempo tributário do classicismo e do grande arrebatamento filosófico idealista. Conscientes das antinomias da civilização moderno-industrial, os românticos sentem-se fascinados pelos sonhos clássicos da unidade e reconciliação – o “tornar-se uno”. Esse anseio se manifesta na Filosofia da Identidade (Schelling), em um idealismo que se revela na Natureza, a qual se constitui como a própria substância espiritual do homem, como uma força misteriosa, cujo efeito de contato com a mesma seria concentrado na identificação com o divino, pela busca do autoconhecimento e pela aspiração e inspiração ao infinito. O homem teria vocação ao sublime e seria divino por temperamento, logo, a identificação com as forças da Natureza revelaria uma das formas de retorno à unidade primitiva.

Conforme os estudos de Andrade (2011), o anseio rumo ao infinito deixam grande parte das obras inacabadas – fragmentos nostálgicos do infinito – o que se transformará em uma das próprias marcas do gênero romântico. Esta eterna inquietude, esta busca infindável do Todo se torna, portanto, uma manifestação do próprio sintoma da *Sehnsuchtangst* romântica – a angústia nostálgica, ou seja, os românticos acreditavam terem perdido a sua unidade e aspiravam ao seu resgate e reencontro. Esse “infinito” não se encontra em parte alguma. Uma nostalgia do lar e uma nostalgia do que está muito remoto: são esses os sentimentos que dilaceram os românticos, sofrem com seu isolamento dos homens, mas, ao mesmo tempo, evitam os outros homens e buscam fervorosamente o remoto, o exótico e o desconhecido. Sofrem com seu alheamento do mundo, mas também o aceitam e desejam.

Carpeaux (1985) ressalta que o Romantismo foi o movimento que nasceu na Alemanha por volta de 1800, logo conquistou a Inglaterra e, a partir de 1820, a França; depois todas as literaturas europeias e americanas, e acabou nas tempestades das revoluções de 1848.

O Romantismo, como ressalta Guinsburg (1985) é antecedido pelos Séculos das Luzes, o qual abandonou a visão teocêntrica e teológica judaico-cristã. Tal percepção concebia a História como um ciclo de revelação do poder divino através de Seus atos de vontade, cuja primeira manifestação seria a Gênese. Essa seria o ponto de partida para uma sucessão de intervenções providenciais e miraculosas ao nível do humano e terreno, cujo termo seria o Juízo Final e a instalação do reino beatífico dos justos e dos santos.

A ideia de revolução, a absorção de pontos de vista recolhidos junto ao Iluminismo e ao Liberalismo, a crença na possibilidade de alcançar a felicidade humana, animou toda uma geração romântica, situando-a na rota das grandes transformações sociais e históricas que poderiam redefinir positivamente os



caminhos da humanidade. Essa visão foi, no entanto, logo embaraçada pela própria dinâmica que haveria de marcar a ascensão da burguesia. As novas formas de dominação e a aplicação dos princípios de liberdade, igualdade e fraternidade, segundo os interesses da nova classe, formaram um movimento oscilante dentro do Romantismo. A crença no progresso tendeu a se transformar na frustração do presente, pois o mundo novo prometido pela revolução se recheou de negatividade, dor e desencanto. Também não seria mesmo incorreto admitir que o sentimento de descrença pudesse ter vinculações com a própria consciência da inexorabilidade das transformações urbanas, do advento de um tempo que ultrapassou a tradição agrária, da vitória de um mundo inflexivelmente racionalista e preso à lógica da matéria e do dinheiro (Hauser, 1998).

Enquanto escola de pensamento, o Romantismo foi uma das mais influentes que já existiu e tem raízes muito profundas na gênese do nazismo, no marxismo e também na origem do movimento Modernista

Como possíveis tentativas para se tentar definir o movimento romântico, ele pode expandir-se enquanto uma forma, um estado de espírito, um forte fenômeno histórico e, também, como uma escola de pensamento. O termo romântico, entretanto encanta e humilha, pois pode referir-se a uma atitude positiva, um gesto condenável, um sonho, ou um alimento para o pleno exercício do imaginário humano. Amor e glória, sedução e prazer, ou simplesmente irresponsabilidade e frustração, representam, muitas das antinomias imaginadas ao se empregar tal palavra.

Habitualmente o Romantismo, de acordo com Loureiro (2002), qualifica-se como um modo de pensar, nos quais se empregam e exploram os conflitos, as contradições e os choques entre os opostos, embora todos estes dualismos tendessem a ser resolvidas em uma síntese, sobre a qual, o pano de fundo é uma unidade fundamental. Para Loureiro (2002) o Romantismo pode ser definido por um sentimento de ruptura, o qual foi vivido como perda, ou ainda para Steiner (2004), o movimento buscou a unidade perdida. A melhor definição de romântico, para Safranski (2010, p. 17), vem de Novalis: “Ao dar um sentido elevado ao comum, ao dar ao usual uma aparência misteriosa, ao conhecido a nobreza do desconhecido, ao fugaz uma aparência de eterno, assim é que os romantizo”.

Para Silva (2015) o tema dos dualismos é um elemento típico do século XVIII, cuja presença está na literatura, na filosofia e nas artes em geral. Eles perceberam que o anseio pelo infinito, isto é, pela liberdade e pela busca do Todo estava destinado a ser apenas um desejo, talvez até mesmo utópico. O desejo do infinito se assemelhou com a infinitude da aspiração insatisfeita, a intuição intelectual coligada à consciência de si, tem em sua substância a particularidade do indivíduo e, assim, desfaz a uniformidade da razão teórica. O sentimento propiciava ao homem romântico, o lugar de revelação do ser inefável, a Presença do divino, onde os dogmas

e a moral não habitavam. O sentimento, portanto, é interior, intraduzível e não pode ser codificado.

A “Escola Romântica”, na Alemanha agrupada pelos irmãos Schlegel, por volta de 1880, tomou a palavra na controversa revista *Athenäum* de modo autoconfiante e, por vezes doutrinário, este livre espírito de especulação do começo filosófico de Fichte e Schelling, como uma tendência para a noite e para o misticismo poético em Novalis. Para Safranski (2010) esse sentimento particular era de um novo começo, esse espírito livre de uma geração jovem que se apresentava ao mesmo tempo como severa e libertária para carregar o impulso da Revolução ao mundo do espírito e da poesia.

O princípio de utilidade e de funcionalidade que oculta as fantasias do mundo burguês é um dos motivos para o desajustamento romântico diante da normalidade. Outra razão para que os românticos lutem contra a realidade é um processo que Hoffmann denomina “perda da pluralidade” (SAFRANSKI, 2010). Desse modo, no Romantismo é proposto o *Pathos* de um novo começo, por meio da experiência de conversão, ao voltar-se para a interioridade.

Schiller (2011) enfatiza que a razão, como fundamental à Ilustração e o irracional como germe do Romantismo, pode encontrar sua lei, por meio de uma atitude corajosa e do vivo sentimento, que, no entanto, é necessário que ela encontre uma força e apresente um impulso para a vitória, a qual não se encontra no entendimento, mas que está presente no coração, isto é, no plano emotivo, na subjetividade que se fechou, e ao impulso que não agiu de forma efetiva. O primeiro desses impulsos é a sensibilidade, em virtude da emancipação e do sentir genuínos, a qual submete o homem às limitações do tempo e em torná-lo matéria; matéria que não significa modificação da realidade, mas transformações do conteúdo do tempo; tempo este preenchido, chamado de sensação, manifestado através da existência física. Assim, a razão deveria submeter-se a uma dupla tarefa, permeada por forças antagônicas, que por sua vez, não conviveriam de forma harmônica, necessitando sobrepor-se à realidade interna e à realidade externa. Essas marcas do dual foram um dos elementos também primordiais ao Romantismo, como, paradoxalmente, a busca ou desejo por uma reconciliação ou unidade.

A subjetividade unificada, no entanto, é cindida, dividida em sua unicidade, tentando desesperadamente unir seus antípodas. A produção romântica faz-se, conseqüentemente, a partir da tentativa de fusionar os opostos em todas as suas manifestações. Os românticos haviam estado na escola da sensibilidade, da filosofia da reflexão e do culto do Eu. Por causa disto, tudo se tornou mais uma experiência, pois, essa subjetivação tinha de ter conseqüências, porque não havia nenhum objeto em torno, a não ser o grande e apavorante Eu. O mundo, desse modo, começa com uma ação e com um ato começa aquilo que se chama de Eu. Fichte diria: “Eu me crio como eu, por isso sou” (apud SAFRANSKI, 2010, p. 72).

Os românticos contemplavam visões e não simplesmente tinham pressentimento acerca delas. Tal contemplar não se dava em sua inteireza mediante apenas ao puro vivenciar das emoções, este processo era inerente a um outro, qual seja, ao submeter tais emoções à análises, à reflexões, pelo autoconhecimento e por transformações, tanto interna, quanto externas. O movimento *Sturm und Drang* [Tempestade e Ímpeto] foi o pré-romantismo alemão, o qual teve como um dos maiores representantes, Goethe. O movimento não ousava dar um nome à emoção, pois o nome era algo vazio que, em muitas vezes, anulava a inspiração divina ou intuitiva. O indivíduo passa rapidamente por uma emoção singular e resigna-se com receio de interpretá-la. A tendência em analisar as emoções fez o Romantismo muito produtivo em dois planos: a contemplação e experimentação da arte e a compreensão da religião, assim como propôs Schleiermacher.

Os românticos desejaram reconhecer todas as dimensões do ser, sendo ele constituído pelo sentimento, pela intuição, pela emoção e pelo afeto, com isso, ansiavam pela exploração do domínio da interioridade humana em sua singularidade. Ao invés de sofrer passivamente a lei da ordem física e moral instituída pelos administradores do território humano, a individualidade romântica é reconhecida como o ponto de origem de uma verdade. Cada homem, pela dotação originária que constitui sua personalidade, é chamado a desempenhar uma vida singular. O conhecimento de si, para os românticos, implica uma passagem obrigatória pelos componentes da cultura, na medida em que, somente então, será possível diferenciar de si as aquisições da época e as exigências próprias do sujeito (SAFRANSKI, 2010).

O conflito entre indivíduo e sociedade, em vez de ser analisado, objetivo que implica naturalmente o conflito não só com determinada sociedade histórica, mas com a sociedade como tal, qualquer que seja. A incompatibilidade, mas, ao mesmo tempo o desejo de compreensão e reaproximação entre indivíduo e sociedade, tema típico do *Sturm und Drang*, aliás, de muitas correntes do Romantismo posterior, torna-se um dos motivos fundamentais do *Weltschmerz* [dor do mundo], tão característico da época romântica.

O movimento *Sturm und Drang*, de acordo com os apontamentos de Safranski (2010) expandiu a visão de mundo e o conceito do gênio artístico, que contém, em primeiro lugar, os critérios do irracional e do subjetivo, que o pré-romantismo enfatiza em oposição ao Iluminismo generalizante e dogmático, a conversão da compulsão extrema em liberdade interior, que é simultaneamente rebelde e despótica, e, finalmente, o princípio de originalidade, o qual, nessa hora do nascimento do homem de letras livre e de uma competitividade cada vez maior, torna-se a mais importante arma na luta da intelectualidade pela sobrevivência.

O gênio romântico não deve colocar limites ao seu imaginário, visto que, a única lei da criação é que ela não possui lei alguma, sendo o mesmo tempo sonho e evasão, mistério e imagens fugidias. Não cabe, pois, ao gênio analisar, senão sentir; não está

em causa a reflexão, mas a emoção. Contudo, para o ideário romântico de gênio, haveria a possibilidade de rearticulação provisória da tensão entre a ordem e a paixão, entre a intensidade, a violência da vontade e das paixões. Novamente, como um dos núcleos constitutivos do Romantismo, e da hermenêutica, o jogo dialético entre a parte e o Todo.

De acordo com Suzuki (1993), o gênio filosófico tem uma definição dupla: gênio e gênio do gênio. O gênio romântico será interpretado em uma literatura mais kantiana como “sistema de talentos”, conjunto orgânico das faculdades da mente, quando analisado sob o plano mais fichtiano, enquanto genialidade duplicada e potencializada, “plural interior”. O gênio é o organismo espiritual, que organiza indivíduos, isto é, como gênio, as individualidades que compõem o sistema são unificadas de tal modo que filósofo e homem sejam um só – tanto no sentido da individualidade quanto da singularidade, e este ponto é o que ambiciona a proposta romântica. A unidade viva do sistema exige um sistema individual, único e original, somente possível porque é o sistema deste homem, porque, ser ao mesmo tempo filósofo e homem requer um caráter próprio e original.

O “programa” romântico almeja que a construção ideal filosófica deva ser expandida à vida, transformando-se em uma obra de arte, na qual o homem deveria ser ao mesmo tempo filosofia e vida, “vida ideal” e “filosofia real” – “vivente da teoria da vida”, ou seja, deveria haver uma filosofia efetiva, a fim de que o tempo da vida e a ciência da vida fossem unificados e vivenciados de forma plena e satisfatória. Com isso, o “romantizar” a vida significaria, potencializá-la qualitativamente, ou seja, elevá-la, encontrar seu aspecto misterioso, conviver com as incertezas e com o desconhecido.

A arte romântica imita a natureza em sua capacidade de produzir, sendo constituída por uma produção autônoma que imita a capacidade produtiva da natureza, a qual, por isso, torna-se até mesmo capaz de ir além dela, realizando aquilo de que ela é incapaz. Machado (2006), no entanto, destaca que, a arte, significa a não restrição da atividade criadora do poeta como uma imitação servil ou uma simples cópia. O autor (2006) faz referência a Aristóteles (2007), em que este já havia dito que a arte não seria apenas uma imitação, mas a recriação, a representação do real, cujos objetivos seriam a reflexão, o incômodo e o estranhamento. Por meio da representação da condição humana, o homem poderia adquirir o autoconhecimento, e, por exemplo, no Romantismo, destacariam as noções de gênio e de criatividade dos artistas.

Segundo Machado (2006), Hegel criticou a imitação de cópia, no sentido de reprodução, cópia da natureza, pois o pensar a arte transcenderia a representação e afirmaria o trabalho espiritual do artista, o qual se apodera da matéria e se reconhece objetivamente fora de si. A arte não seria uma manifestação da imitação, porque cede lugar à experiência metafísica da manifestação do finito e infinito.

Para Hegel, o belo artístico está em invenção conscientemente e a arte nasce à medida que o homem eleva-se a uma consciência espiritual ao mundo exterior e interior. O belo artístico, com isso, é superior ao belo natural, pois, enquanto na beleza natural, o espírito emerge a sensibilidade, no belo artístico o conteúdo sensível torna-se consciente quando figurado sensivelmente. Nesse sentido, as artes românticas substituem a unidade abstrata da arte clássica por meio da pluralidade da interioridade singularizada, cuja unidade não é sensível, mas expande-se a um ideal. Nessa arte, os materiais seriam fragmentados, individualizados e interiorizados, tornando o elemento sensível da arte, expressa através de conteúdos adequados à interioridade subjetiva, possibilitando uma unidade mais elevada da forma e do conteúdo (MACHADO, 2006).

No entanto, para Schiller (2011), o artista deveria ultrapassar não apenas a limitação que é a do caráter específico que sua arte apresenta, mas, também, aos obstáculos inerentes que a matéria elabora, uma vez que o belo na obra de arte seria a forma atuante sobre o conteúdo e sobre o Todo do homem. O conteúdo por mais sublime que seja, atua como limitação sobre o espírito, pois age diante de forças particulares; somente com a forma pode-se esperar verdadeira liberdade estética. Schiller, entretanto, traz à tona alguns obstáculos que o conteúdo carrega – a particularidade, a singularidade.

Ainda sobre a arte romântica, Benjamin (2011) pontua que sua teoria provém do caráter representativo, mas, nem todos os primeiros românticos concordaram com tal afirmação, ou simplesmente a levaram em conta. O espírito romântico se embebedou pelo fantasiar agradavelmente sobre si mesmo, pela reflexão propiciada pelas produções artísticas, pela particularidade do conteúdo e por um meio privilegiado em que o pensamento se desdobrou: um medium-de e da-reflexão (*Reflexionsmedium*). O núcleo da estética romântica reside no rompimento com a *mimesis* da estética clássica, ela agora se torna *poiésis*, isto é, a ênfase recai na idéia de produção e criação, no poder de conformação que é atribuído ao artista.

Por conseguinte, o verbo imaginar, quase sinônimo de fuga do real, ou até mesmo os termos mais depreciativos, incluem: ideal, ilusório, falsidade, utópico, virtual, convite à loucura, entre outras. Safranski (2010) afirma que o Romantismo foi precursor do rompimento da faceta embaraçosa da imaginação. Para Schelling, a imaginação poética é obtida por meio da arte, em que o Eu alcança a intuição de si mesmo, como algo Absoluto. Portanto, a arte absorve as incongruências entre o subjetivo e objetivo, o consciente e o inconsciente, o real e o ideal, a liberdade e a necessidade. A arte conseqüentemente solidifica o eterno, em virtude da unificação da beleza com a verdade.

Para o século XVIII, a poesia era a expressão e a transmissão de ideias por meio da ficção romântica, de espíritos transcendentais que a tudo permeavam e constituíam uma fonte da inspiração poética, ao identificar-se esse com o poder

criativo e fertilizador da criatividade da linguagem. Hauser (1998) expõe que toda e qualquer obra de arte seja uma visão e um aviso acerca da realidade, a qual substitui a vida real por uma Utopia, todavia, no Romantismo, o caráter imaginário expressou-se com maior pureza e plenitude, do que em qualquer outro movimento. O gênio romântico não deve colocar limites ao seu imaginário, visto que a única lei da criação é que ela não possui lei alguma, sendo ao mesmo tempo sonho e evasão, mistério e imagens fugidias. Não cabe, pois, ao gênio analisar, senão sentir; não está em causa a reflexão, mas a emoção.

O poeta assumiria no Romantismo o papel que o sacerdote adotou na sociedade tradicional. Entretanto, o poeta é acessível e permite que outros mergulhem no divino, isto é, seria mediador do conhecimento e da experimentação. A poesia reflete os grandes acontecimentos, que se espelharia das ideias, passando às coisas, como também acena aos séculos, aos povos e aos impérios.

Os românticos julgavam a vida de acordo com os critérios da arte, pois almejavam, por esse intermédio, erguer-se, com uma nova aristocracia, acima do comum dos homens. Steiner (2004) destaca que o problema goethiano da natureza do artista continuou a atormentá-los, pelo fato da arte ser considerada, por um lado, um instrumento de conhecimento superior, de êxtase religioso, de revelação divina, mas, por outro, era questionado o seu valor na prática da vida cotidiana. A ciência olha através do sensorial para a idéia, enquanto a arte enxerga no sensorial.

A vivência e o cultivo das emoções e da intuição plenamente desenvolvidas no Romantismo e, através disso, Silva (2015) destaca que, Schleiermacher além de explorá-las foi o romântico que as ampliou ao contato com a fé, com o campo propriamente da religião. Assim, como mediador da ciência e da religião, Schleiermacher apresentou-se como “embaixador de Deus”, possuidor do poder de identificar-se com tal oposição em seu próprio interior, mas também de comunicá-la harmoniosamente para aqueles que não possuem tal dom comunicativo. Schleiermacher por ser um mediador, interpretou um interesse pelo singular e pelo Todo, que é sugerido na experiência e indicado na linguagem e que, portanto, escapa do conhecimento sistemático, constituindo a sua teoria da hermenêutica, a qual teve fundamentos no conhecimento teológico e na escola de pensamento romântica.

O Romantismo, dessa forma, pode ser apreciado como uma forma de gnose, a qual nasce da incompreensão ligada ao mal substancial e ao mal do mundo, o qual é a existência, em que os seres individuais romperam com a unidade divina e com as barreiras do ser. Também, o Romantismo e a gnose são análogos quanto ao dualismo pessimista e sentimental. A gnose propõe que a religião seja o conhecimento, que por sua vez é salvador. O Romantismo é ecumênico [toda terra habitada], cuja proposta era de que todas as religiões se equivalessem e a Igreja deveria ser pobre e igualitária, porque buscava propiciar a manifestação da divindade em todo e qualquer indivíduo. A única realidade real seria a interioridade, a defesa e afirmação da subjetividade – a

divindade aprisionada. Assim, paradoxalmente, o Romantismo alargou e reduziu a velocidade do sentido religioso.

No entanto, em consequência da revalorização da religião e também do pecado, há a recuperação de umas das figuras mais importantes do panteão da mitologia romântica, isto é, do imaginário que alimentará esta mitologia – já que o Romantismo também se colocava como uma mitologia da razão a serviço das ideias (ANDRADE, 2011). A figura referida é a do Maligno, do demônio, cuja presença firma e serve de apoio à função escatológica atribuída ao pecado, inicialmente pelo pietismo e, ulteriormente pelo Romantismo. O século das Luzes, século da razão, tendeu a eliminar do espírito humano os menores traços do demoníaco, uma vez que a razão se impunha à ignorância das crenças impostas e das superstições, da mesma forma que dos desvios da paixão, da imaginação e da fantasia.

Além do imaginário resgatado pela figura do Maligno, o homem genial, segundo Rosenfeld (1993), foi representado pela união entre Prometeu e Fausto ao mesmo tempo, e, é fatalmente condenado a definhar em um cárcere. Em última análise, esse conflito trágico apenas pode ser solucionado pela morte. Assim, boa parte da dramaturgia do movimento gira em torno do conflito entre o herói elementar, ligado à natureza (Rousseau), e a sociedade civilizada em geral.

Outro conflito romântico, do ponto de vista antropológico, é visto por Schleiermacher, na medida em que ele entende que o homem quer ser ele mesmo, quer ser individual, quer sugar e aproveitar todas as experiências propiciadas pelo mundo para dentro de si – que o homem quer possuir características qualitativas. Por outro lado, o homem permanece temeroso em permanecer sozinho perante o Todo e, assim, deseja tornar-se parte de algo maior. (SILVA, 2015).

Gadamer (1997), portanto, avalia que a formação de uma ciência hermenêutica representou a história da compreensão de uma “doutrina da arte”. A tarefa da hermenêutica é reconhecer que há unidade (Todo) e tentar compreender corretamente a ideia do texto. Contudo, somente poderia ser feito realizando uma análise da linguagem e, simultaneamente, captando o pensamento do autor mediante um retorno até o momento de produção, ou melhor, do surgimento do texto, de sua gênese.

A união do realismo com o idealismo significava para Schleiermacher (2005) estar dialeticamente com o universal e o com o particular, com o ideal e com o histórico. A dialética seria, portanto, a responsável pela exposição do saber, na sua forma ideal, pressuposta por todo saber concreto, expondo sempre um processo de formação de um conhecimento provisório, sem uma pretensão a um saber absoluto. Ele argumenta a inseparabilidade de pensamento e linguagem e a impossibilidade de uma linguagem universal, haja vista que a própria linguagem é fonte da relatividade. Portanto, em Schleiermacher (2005) não é possível uma identidade absoluta do saber,

caso isso fosse possível seria necessário uma linguagem universal absoluta, o que ele determina como impossível de existir, à medida que a linguagem é algo histórico. Assim, como no Romantismo, os estudos hermenêuticos de Schleiermacher propuseram a exploração e a análises dos dualismos e, ambicionando um anseio de unidade, de integralização e reconquista das partes rumo ao Todo.

## Referências

- ARISTÓTELES. *Arte Poética*. Tradução P. Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2007.
- ANDRADE, R. *A face noturna do pensamento freudiano: Freud e o Romantismo alemão*. Niterói: EduFF, 2000.
- BENJAMIN, W. *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão*. Tradução M Seligmann-Silva. 3 ed. São Paulo: Iluminuras, 2011.
- CARPEAUX, O. M. *Prosa e Ficção do Romantismo*. In: GUINSBURG, J. (Org.). *O Romantismo*. São Paulo: Perspectiva, 1985.
- GADAMER, H-G. *Verdade e Método*. Tradução F. P. Meuer. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.
- GUINSBURG, J. *Romantismo, Historicismo e História*. In: GUINSBURG, J. (Org.). *O Romantismo*. São Paulo: Perspectiva, 1985.
- HAUSER, A. *História social da arte e da literatura*. Tradução A. Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- LOUREIRO, I. R. B. *Freud e o estilo romântico*. São Paulo: Escuta: FAPESP, 2002.
- MACHADO, R. *O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.
- SCHLEIERMACHER, F. D. E. *Hermenêutica e Crítica*. Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 2005. Vol. I.
- ROSENFELD, A. *História da Literatura e do Teatro Alemães*. São Paulo: Perspectiva: Editora da Universidade de São Paulo; Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1993.
- SAFRANSKI, R. *Romantismo: uma questão alemã*. Tradução R. Rios. São Paulo: Estação Liberdade, 2010.
- SILVA, V. G. *O Percurso e o Lugar De Friedrich Schleiermacher na Formação do Romantismo Alemão*. Disponível em : <<http://dx.doi.org/10.15628/dialektike.2015.2771>>. Acesso em: 25 de out. de 2015.
- STEINER, R. *O método cognitivo de Goethe: linhas básicas para uma gnosiologia da cosmovisão goethiana*. Tradução B. Calegaro. São Paulo: Antroposófica, 2004.
- SCHILLER, F. *A educação estética do homem*. São Paulo: Iluminuras, 2011.
- SUZUKI, M. *O Gênio Romântico: Crítica e História da Filosofia em Friedrich Schlegel*. São Paulo: Iluminuras: FAPESP, 1998.

Submissão: 16.05.2017 / Aceite: 06.06.2017



## O lugar da *analítica existencial* no projeto heideggeriano de uma *ontologia fundamental*

### The place of *existential analytical* in the heideggerian project of a *fundamental ontology*

KATYANA MARTINS WEYH<sup>1</sup>

**Resumo:** O objetivo deste artigo é apresentar os termos do programa da ontologia fundamental heideggeriana evidenciando, inclusive, seus subprojetos, conjunto que visa a retomada da *questão do ser* por meio de seu sentido. O esforço por retomar tais temas se viabiliza por meio do recurso à obra *Ser e tempo* (1927), em que Heidegger mostra a necessidade de voltar à metafísica tradicional para compreender como esta interpreta a ontologia e de que modo lida com a questão ontológica. Dessa maneira, o presente artigo aborda, primeiramente, o que ficou conhecido como *retomada da questão fundamental do sentido do ser*, a diferença entre ser e ente e a caracterização do “fenômeno humano” (Ser-aí). Pretende-se, com isso, apresentar a ideia central da ontologia fundamental e mostrar em que medida ela difere da ontologia tradicional, para, a partir daí, apresentar os subprojetos de *Ser e Tempo*, pertencentes ao projeto da ontologia fundamental, a saber: destruição da *história da ontologia*, *hermenêutica da facticidade* e, por fim, a *analítica existencial*.

**Palavras-chave:** Heidegger. *Ser-aí*. Analítica existencial.

**Abstract:** The objective of this article is to present the terms of the Heideggerian fundamental ontology program, evidencing even its subprojects, a set that aims at the resumption of the question of being through its meaning. The effort to retake such themes is made possible through the use of *Being and Time* (1927), in which Heidegger shows the need to return to traditional metaphysics to understand how it interprets the ontology and how it deals with the ontological question. In this way, the present article addresses, firstly, what was known as a resumption of the fundamental question of the sense of being, the difference between being and entity and the characterization of the "human phenomenon" (Da-sein). It is intended, therefore, to present the central idea of the fundamental ontology, And show how it differs from the traditional ontology, to, from there, present the subprojects of *Being and Time*, belonging to the project of the fundamental ontology, are: destruction of the history of the ontology, hermeneutics of the facticity and, finally, the existential analytic.

**Keywords:** Heidegger. *Da-sein*. Existential analytical.

### A retomada da questão do ser pelo seu sentido

Martin Heidegger (1889-1976) foi um filósofo alemão cujo pensamento radicalizou o filosofar contemporâneo; essa radicalidade reside no resgate da questão que – embora situada no cerne da filosofia – permanecia negligenciada em sua história. Tal questão que, segundo Heidegger, deixou de ser pensada e discutida,

---

<sup>1</sup> Graduada em Licenciatura em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (Toledo/PR), graduada em Psicologia pela Faculdade Anhanguera Educacional (Cascavel/PR), mestranda em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (Toledo/PR). Desenvolve pesquisas na área de psicologia e fenomenologia, com ênfase no autor alemão Martin Heidegger. E-mail: katian.na@hotmail.com

inclusive pelos mais clássicos pensadores, tornou-se protagonista na filosofia de nosso autor. A retomada da questão do ser pela abordagem de seu sentido é, portanto, o fio condutor do projeto de uma fenomenologia ontológico-existencial.

A fim de compreender como essa temática do ser chegou a constituir uma questão para Heidegger, precisamos compreender que um dos principais motivos que levaram o filósofo a se interessar pelo assunto foi “[...] a leitura da obra de Franz Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*<sup>2</sup> (1862), apresentada ao jovem colegial, no verão de 1907, por seu conterrâneo e amigo paternal, Dr. Konrad Gröber” (MACDOWELL, 1993, p. 23-34). O filósofo afirma que este foi o principal impulso para pensar a questão que perpassaria toda a sua filosofia:

*Da múltipla significação do ente em Aristóteles* (1862), tinha sido justamente, desde 1907, o guia e o critério das minhas primeiras e desajeitadas tentativas de penetrar na filosofia. De uma forma bastante imprecisa, o que me movia era a seguinte reflexão: “se o ente se diz com significados múltiplos, qual será então o significado fundamental e condutor? O que significa ser?” (HEIDEGGER, 2009a, p. 3-4).

Impulsionado por estas questões, Heidegger percebeu como a tradição sempre se reportou ao ser como um ente simplesmente dado. A pergunta pela significação do ser soava trivial a ponto de ser deixada de lado, sem que se questionasse o que entendemos pela expressão “ser”. Desse modo, segundo nosso pensador, a metafísica ocupou-se de pensar apenas o ente e sua constituição ontológica (HEIDEGGER, 2012a).

Enquanto a pergunta metafísica diz respeito à essência natural do ente, caracterizada como substância, categoria, quiddidade, etc., o ser dos entes passou a ser definido, também, desde essa visada, razão pela qual a metafísica tradicional se manteve em um domínio meramente ôntico. No entanto, Heidegger compreende e afirma, em *Ser e tempo*, que o ser não pode ser definido, pois é o conceito “mais universal”, “indefinível” e “evidente por si mesmo”. Devido a isso, é considerada equívoca a tentativa de dizer o ser a partir de definições, pois:

[...] é justamente nas alegações de que o *ser* é o conceito mais universal, indefinível e evidente por si mesmo, usadas para desqualificar qualquer retomada do tema, que Heidegger encontrará indícios de que a ontologia tradicional deixou impensado o que havia de mais fundamental no *ser* [...]. Isso porque, toda vez que a filosofia (= tradição metafísica) foi ao *ser*, já sempre o interpretou equivocadamente como também um ente (= uma coisa que é), um ente supremo, supostamente mais fundamental (um “super-ente” se assim desejassemos), mas que, ainda assim, traria determinações ônticas (KAHLMAYER-MERTENS, 2015, p. 42-43).

---

<sup>2</sup> Em português: Das múltiplas significações do ente segundo Aristóteles.

Isso prova que o ser consolidou-se como um conceito soterrado sob premissas teóricas e interpretações derivadas, distorcendo-se ou, mesmo, encobrendo-se por completo o seu sentido. A partir de tal descoberta, que justifica nossa indicação acima sobre a “radicalidade” do pensamento de Heidegger, o fato de perceber que o ser não pode ser definido nos leva a compreender que este também não pode ser *determinado*, a menos que o seja feito pelo seu sentido mais próprio. Para que isso seja possível, Heidegger apresenta, logo no primeiro capítulo (§.1) de *Ser e tempo*: “[...] a necessidade de uma repetição explícita da questão do ser” e afirma que “[...] não somente falta resposta à questão do ser mas que a própria questão é obscura e sem direção. Repetir a questão do ser significa, pois, elaborar primeiro, de maneira suficiente, a colocação da questão”. (HEIDEGGER, 2008b, p. 30).

Mas de que modo, então, Heidegger coloca a questão? Efetivamente, reformulando a pergunta de modo a ela não soar metafísica. Não mais se tem interesse em saber *sobre* o “conceito de ser”, ou seja, o que *é* o ser, uma vez que compreendemos que sua definição não é possível, a menos que se dê por meio de seu sentido. Em vista disso, Heidegger rompe com o pensamento tradicional, e passa a investigar qual o *sentido* do ser dos entes.

Na recolocação da pergunta, visando o sentido do ser, Heidegger parte da ideia de que todo questionamento é uma procura. Isso se dá porque a questão do ser passa a ser uma procura pelo seu sentido de possibilidades, afastando-se, assim, por completo de definições ou determinações. Para que a questão do sentido do ser possa ser recolocada, Heidegger apresenta a tríplice estrutura formal da questão: perguntado, interrogado e questionado:

Toda questão se desdobra, formalmente, em três pólos: de um lado, há aquilo que questionamos, o questionado (*das Gefragte*), o que perguntamos a seu respeito, o perguntado (*das Erfragte*), e aquilo que interrogamos para obter, a respeito do questionado, o perguntado: o interrogado (*das Befragte*) (DUBOIS, 2004, p. 15).

Feita esta apresentação sumária, que pretendeu introduzir elementos para tornar compreensível a questão do sentido do ser em Heidegger, tratamos do que é *questionado* (o próprio ser) e do que, nessa pergunta fundamental, deve ser *interrogado*. Esse interrogado, no entanto, conta sempre com uma pré-compreensão de ser. A este interrogado, que é o único capaz de compreender ser e questionar seu sentido, Heidegger denomina ser-aí (*Dasein*). Uma caracterização dessa figura é o que se segue.

### **Ser-aí e a diferença ontológica**

A partir da apresentação da questão do sentido do ser, Heidegger expõe uma

importante diferenciação, a qual chama de “diferença ontológica”<sup>3</sup>. Essa noção, de início, aponta para uma distinção entre ser e ente, para explicitar que aquilo que conhecemos como ente é do domínio ôntico (são as coisas, animais, objetos, utensílios, etc.) enquanto que aquilo que podemos compreender é relacionado ao sentido do ser, sendo compreendido em um âmbito ontológico.

Este ente Heidegger denominou como o interrogado, a quem a pergunta fundamental sobre o sentido do ser pode ser feita. Este ente não é compreendido como um simplesmente dado, como os entes do domínio ôntico, mas como um ente ôntico-ontológico, que difere dos demais por já sempre partir de uma compreensão prévia de ser. A esse ente específico e privilegiado Heidegger chama ser-aí (Dasein). A diferença ontológica, portanto, se revela no próprio ser-aí, uma vez que ele mesmo se mostra nessa diferença, por ser o “espaço” de significado desde o qual algo como ser e ente podem aparecer como distintos.

Para o ser-aí, a “possibilidade de questionamento nasce da própria questão – da pergunta do sentido do ser, que se deve fazer, e que tacitamente o Dasein já faz” (NUNES, 2012, p.74), pois o ser-aí é um ente que lida com o seu próprio ser, com a sua própria existência. Podemos compreender que o “ser-aí” diz respeito ao modo de ser do “fenômeno humano”, ente que nós mesmos somos, que compreende ser e questiona seu sentido. Segundo Heidegger:

Esse ente que cada um de nós somos e que entre outras, possui em seu ser a responsabilidade de questionar, nós o designamos com o termo ser-aí<sup>4</sup>. A colocação explícita e transparente da questão sobre o sentido do ser requer uma explicitação prévia e adequada de um ente (ser-aí) no tocante a seu ser” (HEIDEGGER, 2008b, p.33).

A passagem acima citada é o momento em que, pela primeira vez, o termo ser-aí aparece em *Ser e tempo*. Ao se referir ao ser-aí, Heidegger o apresenta como modo de ser de um ente; mas não um ente qualquer, trata-se do ente que nós (fenômeno humano) somos. Esse ente tem um caráter específico e sua peculiaridade diz respeito a ele ser responsável por compreender sua própria existência e, além disso, interrogá-la. Somente ao ser-aí é possível esta tarefa, uma vez que nenhum outro ente compreende e se revela como diferença ontológica.

No entanto, o ser-aí, como modo de ser do ente que nós mesmos somos, é um

---

<sup>3</sup> Em *Ser e tempo*, o termo “diferença ontológica” não é explicitamente usado por Heidegger; no entanto, nessa obra, tal diferença se faz sentir nos contextos fenomenológicos do projeto heideggeriano. Uma notícia histórica sobre a presença da diferença ontológica nos primeiros momentos da filosofia de Heidegger é o que se encontra na narrativa de Gadamer (2012), especialmente na página 70.

<sup>4</sup> Optamos por utilizar a tradução de *Ser e tempo* feita por Márcia Sá Cavalcante Schuback (2002). No entanto, em nosso texto substituímos deliberadamente as traduções de “pre-sença” por *ser-aí*. A fim de não nos distanciarmos dos mais precisos conceitos utilizados por Heidegger, utilizamos, como suporte, a tradução de *Ser e tempo* organizada por Fausto Castilho (2012b), disponível em edição bilíngue.

ente diferenciado, pois tem o caráter privilegiado da existência e a existência, nesse caso, difere de um mero estar-aí no mundo (condição das coisas/entes simplesmente dados). O caráter de existência (ser-aí), nesse caso, só é possível àquele que a compreende enquanto condição de possibilidades e ausência de determinação, enquanto que o caráter de estar-aí é específico dos demais entes, aqueles que não possuem o traço fundamental do existir.

É isto que Dubois (2004) tem em vista quando responde à seguinte questão: Qual o modo de ser específico do ser-aí? “A existência [...] A palavra *Existenz* não significa *existentia* enquanto realidade. A princípio, trata-se claramente de um vocábulo ontológico, a existência é o modo de ser do ser-aí. E apenas dele. Só o ser-aí existe. O rochedo, ou a colher, ou Deus não existem” (p. 17). Assim percebemos que não devemos interpretar o ser-aí na chave do mero ente, como o fez a tradição metafísica; o que dele poderíamos afirmar, à guisa de uma caracterização positiva, seria que ele é um poder-ser que se realiza por meio da existência no mundo.

Desse modo, Heidegger afirma que a “essência” desse ente está em sua existência, evidenciando que as características que se podem dele “extrair” não são categorias. “O ‘ser-aí’ é uma palavra para designar o nosso poder ser” (FIGAL, 2016, p.60). Isso mostra que o ser-aí em si mesmo é designado como puro poder-ser e se determina como ente sempre a partir das possibilidades que assume, e esse é o sentido de sua constituição ontológico-existencial.

Devido a isso, a questão do ser-aí como um ser de possibilidades se explica como um ser lançado para fora, ser aberto para as possibilidades do seu mundo. No entanto, a ideia de lançar-se para fora não tem sentido espacial geográfico, mas o de *ex-sistência*. O prefixo *ex*, neste caso, indica um horizonte aberto em que as coisas aparecem e têm sentido. Essa exposição encontra fundamentação na seguinte passagem de Oswaldo Giacóia Jr (2013, p. 63):

[...] o *Dasein* é o ente a cuja essência pertence o ser; que existe (é) enquanto *aí* – no aberto, em abertura para o Ser. Essa é a condição ontológica do homem como *Dasein*, como ser-o-aí. Nesse sintagma, “*da*” não deve ser tomado em acepção espacial, como se indicasse uma localização, um “aqui” contraposto a “lá” ou “acolá”. Em *Ser e tempo*, o “aí” significa uma dimensão de exterioridade, como a expressa pelo prefixo latino *ex* – em “expelir” ou “extirpar”.

Entendemos que foi com o objetivo de evitar equívocos, tais como o de compreender o termo ser-aí como uma espécie de continente-conteúdo (em que um se encontra dentro do outro), que Heidegger sugere que o termo ser-aí seja traduzido para o francês por “*être le là*” (ser o aí), e não “*être là*” (ser aí)” (DASTUR; CABESTAN, 2015, p. 53)<sup>5</sup>. Desse modo, a chance de compreender o aí do ser com uma conotação

<sup>5</sup> Esta indicação também aparece nos Seminários de Zollikon: “A tradução francesa apropriada para *Dasein* deveria ser: *être le là* (HEIDEGGER, 2009b, p. 159).

espaço-física seria menor.

Portanto, falar do ser-aí, como experiência paradigmática do humano, significa dizer que esse é um ente cuja essência consiste em “ex-sistir”. Uma citação de Heidegger em *Seminários de Zollikon* deixa evidente o conceito e significado de ser-aí: “A palavra ser-aí (*Dasein*) significa comumente estar presente, existência. [...] Em *Ser e tempo*, o -aí [*Da*] não significa uma definição de lugar para um ente, mas indica a abertura na qual o ente pode estar presente para o homem, inclusive ele mesmo para si.” (HEIDEGGER, 2009b, p. 159).

Sendo assim, o ser-aí já sempre se mostra como um poder ser, ou seja, sua existência está sempre na dimensão de um horizonte aberto, em que a existência enquanto possibilidade é a sua única determinação possível. Para que seja melhor compreendida a existência do ser-aí, sua caracterização e especificidade, Heidegger desenvolveu seu pensamento ontológico baseado em um projeto que resguarda ao ser-aí um espaço privilegiado. Este projeto passa, então, a ser caracterizado mais minuciosamente no tópico que segue.

### **O projeto da *Ontologia fundamental***

Ao circunscrever a base de seu pensamento, Heidegger apresenta uma ideia que tem por finalidade designar a totalidade do seu projeto filosófico. Essa ideia, que tem por objetivo reabilitar a investigação ontológica por meio da questão do sentido do ser é denominada, em *Ser e tempo*, *ontologia fundamental*.

Ao perceber que a ontologia tradicional cometeu o equívoco de interpretar o ser (determinação ontológico-fundamental) como um ente entre os outros, de modo que o ser do ser-aí fora sempre compreendido como um ente simplesmente dado, Heidegger ocupou-se de uma desconstrução da história da ontologia. Nessa desconstrução, o filósofo pretendia oferecer novos rumos à metafísica contemporânea, principalmente por propor uma ontologia fundamental que partisse da questão primeira (novamente: a questão do sentido do ser), que sustenta todas as demais ontologias.

Heidegger investiu em uma ontologia fundamental, que leva em consideração a diferença ontológica, rompendo com os moldes tradicionais e deterministas da ontologia clássica. Para instaurar esse novo modo ontológico de pensar, Heidegger propõe, como um dos subprojetos de sua ontologia fundamental, a desconstrução, ou mesmo, a “destruição” da história da ontologia. Essa destruição, no entanto, não tem um objetivo negativo, nem mesmo a intenção de abandonar todo o legado histórico herdado da tradição metafísica, mas, muito mais do que isso, desconstruir

[...] significa, de fato, reconstruir, visto que se trata de reencontrar um solo de origem, uma base fenomenal com conceitos usados, dado que se trata “ao des-construir representações tornadas usuais e

vazias... de recuperar as experiências do ser que estão na origem da metafísica”. O essencial da des-construção – sem a qual ela se reduziria a tornar a atravessar as sedimentações dos sentidos – consiste na reconquista duma experiência originária e simples do ser, quer dizer, numa descoberta fenomenológica, pela qual é possível *ver* de novo uma estrutura elementar esquecida (HAAR, 1990, p. 120-121).

A fim de compreender melhor tal explicação, devemos refletir sobre este momento em que o pensar metafísico tradicional é desconstruído. Desconstruir esse legado não significa esquecimento, restrição ou ruína, pois tal pensamento, mesmo que insuficiente para uma ontologia fundamental, serve de base para tais discussões, uma vez que reinsere e coloca novamente em discussão a questão mais primordial da metafísica que havia sido esquecida.

A partir disso, devemos repensar e recolocar a questão do sentido do ser, em que o ser-aí possa compreender e questionar sua própria existência enquanto diferença frente aos demais entes. Devido a isso, o projeto da ontologia fundamental não recusa a filosofia e sua história, nem se distancia abruptamente, mas trata de continuar nesse caminho filosófico, de modo a ocupar-se das questões anteriormente deixadas de lado.

É indispensável, no entanto, que se reconsidere o modo de fazer ontologia, pois a metafísica sempre compreendeu o ser-aí a partir da dicotomia sujeito-objeto, classificando o ser do ente que nós somos de maneira reificada, ou seja, como *coisa (res)* dotada de substância ou qualquer outro pressuposto essencial, quididativo. Heidegger afirma que essas representações perdem de vista o traço essencial do ser-aí como condição de possibilidades e “a questão do sentido do ser reclama portanto desde si mesma que sua situação histórica seja esclarecida, que o Dasein questionante se apossa da situação de sua interpretação” (DUBOIS, 2004, p. 21).

O ser-aí é responsável por resgatar a questão que a ontologia tradicional deixou cair no esquecimento, fazendo com que a desconstrução da história da metafísica, constitua também uma “superação” ou “transpassamento” (FIGAL, 2005) do equívoco cometido pela tradição. Esse transpassamento ou superação marca um novo modo de pensar e fazer ontologia, que diz respeito à redescoberta da questão mais primordial e que dá fundamento a todo questionamento ontológico. Redescobrir e reinserir a questão do sentido do ser, portanto, faz com que a ontologia assuma um novo caráter frente a sua história, um caráter *fundamental*, no sentido de que *funda* e respalda toda e qualquer discussão que se pretenda ontológico-existencial.

Não é apenas, porém, a desconstrução da história da ontologia que faz parte do projeto da ontologia fundamental; há também dois outros subprojetos de grande importância: a *hermenêutica da facticidade* e a *analítica existencial*. A hermenêutica da facticidade, embora não seja tratada com tanta profundidade em *Ser e tempo*, é apresentada desde o “movimento” da tríplice estruturação da questão do ser

(questionado, perguntado e interrogado). Nesse “movimento”, o interrogado (ser-aí) é compreendido desde sempre em uma direção prévia, denominada facticidade. O conceito de hermenêutica, portanto, “pretende indicar o modo unitário de abordar, concentrar, acessar a ela, isto é, de questionar e explicar a facticidade” (HEIDEGGER, 2012a, p. 15) a qual é compreendida como

[...] a designação para o caráter ontológico de “nosso” ser-aí “próprio”. Mais especificamente, a expressão significa: esse ser-aí em cada ocasião (fenômeno da “ocasionalidade”; cf. demorar-se, não ter pressa, ser-aí-junto-a, ser-aí), na medida em que é “aí” em seu caráter ontológico no tocante ao seu ser (HEIDEGGER, 2012a, p. 13).

A hermenêutica da facticidade está relacionada ao poder-ser do ser-aí, revelando-se por meio de um caráter ontológico enquanto delimitação de suas principais estruturas no mundo. Compreendemos, assim, que o ser-aí existe na facticidade e o seu caráter hermenêutico diz respeito ao próprio questionamento e interpretação que o ser-aí faz de si mesmo enquanto um ente que existe.

Por meio da desconstrução da história da ontologia e da hermenêutica da facticidade, a ontologia de Heidegger é fundamental, pois está na base (é o que fundamenta) de todo pensamento filosófico. A ontologia fundamental busca resgatar o questionamento mais primordial e originário em que compreendemos o ser-aí de modo completamente distinto da metafísica tradicional. Para entender melhor o modo como a ontologia fundamental compreende o ser do ser-aí, Heidegger apresenta o seu terceiro subprojeto, intitulado de: analítica existencial, ou analítica do ser-aí.

### **A analítica existencial enquanto subprojeto**

A analítica existencial é um tema central na filosofia de Heidegger, pois é ela a responsável pela análise do ente que nós mesmos somos, o ente que compreende ser e, por isso mesmo, pode questioná-lo no seio de uma ontologia fundamental (como uma condição necessária para a recolocação da pergunta fundamental). Heidegger explica, em *Seminários de Zollikon*, que Kant usou o termo “analítica” em sua *Crítica da Razão Pura* e que, a partir daí, ele retirou o termo para integrar a sua analítica existencial. Apesar de reconhecer que a palavra lhe serviria, sua interpretação se dá em um domínio diferenciado e não mais dos moldes kantianos. Por isso, temos que compreender que a interpretação de Heidegger é diferente, uma vez que ele não pretende continuar a posição de Kant ao se referir à analítica. Para Heidegger, a analítica tem a função de

[...] evidenciar a unidade original da função da capacidade de compreensão [...] a tarefa de mostrar o todo de uma unidade de condições ontológicas. A analítica como analítica ontológica não é um decompor em elementos, mas a articulação da unidade de uma



estrutura. Esse é o fator essencial no meu conceito “analítica do Dasein” (HEIDEGGER, 2009b, p. 154).

A analítica existencial, portanto, não é compreendida enquanto análise que decompõe o objeto e o estuda (analisa) em partes. Primeiramente, porque o ser-aí não é objeto, sujeito, alma ou qualquer outra coisa que carregue consigo os pressupostos teóricos, subjetivistas ou empíricos. O ser-aí também não é propriamente o “Homem”, pois ele não carrega consigo as definições tradicionais de animal racional, corpo, alma, razão, etc. O ser-aí, ao contrário, tem seu traço fundamental na relação com seu próprio ser, em que não há espaço para definições que se deem fora do âmbito existencial.

Ser-aí não é uma mudança linguística, um novo termo para se referir ao homem, à consciência ou ao sujeito. Do mesmo modo, ser-aí não é um mero termo criado para substituir algo, mas um modo de ser do ente que somos, que não havia sido pensado, tampouco questionado em meio às discussões filosóficas. Heidegger também não criou o termo *Dasein*, especificamente, para falar do fenômeno humano e sua existência, pois Kant e Hegel já haviam utilizado o termo *Dasein*, no entanto, estes não se referem ao nosso próprio existir quando falam de ser-aí.

Diante disso, Heidegger rompe, de todos os modos, com a ideia de que o ser-aí é algo determinado e de que pode ser analisado e explicado a partir de uma parte/região, como sua racionalidade, consciência ou espírito. A analítica é uma “análise fenomenológica do Dasein – e não do homem, tal como este é geralmente considerado, como sujeito de conhecimento e, ao mesmo tempo, objeto de disciplinas científicas” (GIACOIA JR, 2013, p. 65). Na analítica existencial o ser-aí é compreendido a partir da sua existência enquanto poder-ser e, assim:

As características que se podem extrair deste ente não são, portanto, “propriedades” simplesmente dadas de um ente simplesmente dado que possui esta ou aquela “configuração”. As características constitutivas do ser-aí são sempre modos possíveis de ser e somente isso. Toda modalidade de ser deste ente é primordialmente ser. Por isso, o termo “ser-aí”, reservado para designá-lo, não exprime a sua quididade como mesa, casa, árvore, mas sim o ser (HEIDEGGER, 2008b, p. 77-78).

Diante desta passagem, entendemos que o ser-aí não deve ser considerado um ente simplesmente dado, uma coisa em meio a outras, tampouco ser compreendido como se tivesse uma essência, enquanto comumente compreendida por substância. No entanto, se for possível falar em “essência” do ser-aí, esta pode ser, única e exclusivamente, a sua existência enquanto poder vir a ser. Este traço característico e “essencial” é, pois, a sua única determinação ontológica.

## Referências

- DASTUR, F; CABESTAN, P. *Daseinsanálise: fenomenologia e psicanálise*. Trad. Alexander de Carvalho. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.
- DUBOIS, C. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Trad. Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- FIGAL, G. *Fenomenologia da liberdade*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Introdução a Martin Heidegger*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2016.
- GADAMER, H-G. Hermenêutica e diferença ontológica. In: *Hermenêutica em retrospectiva*. Trad. Marco Antonio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 68-81.
- GIACOIA JUNIOR, O. *Heidegger urgente: introdução a um novo pensar*. São Paulo: Três Estrelas, 2013.
- HAAR, M. *Heidegger e a essência do homem*. Trad. Ana Cristina Alves. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.
- HEIDEGGER, M. Meu caminho para a fenomenologia. In: *Sobre a questão do pensamento*. Trad. Ernildo Stein. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009a. p. 85-93.
- \_\_\_\_\_. *Ontologia – Hermenêutica da facticidade*. Trad. Renato Kirchner. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012a.
- \_\_\_\_\_. *Seminários de Zollikon*. Trad. G. Arnhold; M. F. A. Prado. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009b.
- \_\_\_\_\_. *Ser e tempo*. Trad. Fausto Castilho. Campinas, SP: EdUNICAMP; Petrópolis, RJ: Vozes, 2012b.
- \_\_\_\_\_. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcanti Schuback – Petrópolis, RJ: Vozes, 2008b.
- KAHLMAYER-MERTENS, R. S. *10 Lições sobre Heidegger*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
- MACDOWELL, J. A. A. A. *A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger: ensaio de caracterização do modo de pensar de Sein und Zeit*. São Paulo: Loyola, 1993.
- NUNES, B. *Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo: Loyola, 2012.

Submissão: 13.05.2017 / Aceite: 30.05.2017

# Aproximações à máquina capitalista<sup>1</sup>

## Aproximations to the capitalist machine

FÁBIO BATISTA

ESTER MARIA DREHER HEUSER

**Resumo:** Orientado pela filosofia de Deleuze e Guattari, este artigo ocupa-se da máquina capitalista civilizada. De um lado, aborda as relações entre capitalismo – o “inominável” –, psicanálise e Estado; de outro, apresenta possíveis linhas de fuga a esta articulação dominante. Para tanto, reporta-se, também, ao pensamento de Allen Ginsberg e Nietzsche. O artigo defende que, ainda que o “inominável” expanda os seus limites, é do interior dele mesmo que se traçam as linhas de fuga que lhe escapam, pois algo sempre foge e faz fugir.

**Palavras-Chave:** Capitalismo. Desejo. Linhas de fuga.

**Abstract:** Guided by Deleuze and Guattari’s philosophy, this paper focuses on the civilized capitalist machine. On the one hand, it approaches the relations between capitalism – the “unnamable” –, psychoanalysis and State; on the other hand, it presents possible lines of flight from this prevailing articulation. In order to do that, it also resorts to Allen Ginsberg and Nietzsche’s thought. The paper advocates that, despite the expansion of the frontiers of the “unnamable”, it is from within itself that the lines of flight are traced, since something always escapes and makes escape.

**Keywords:** Capitalism. Desire. Lines of flight.

Em uma de suas aulas sobre *O Anti-Édipo*, Deleuze (2005) afirma que uma sociedade não teme o vazio, a penúria ou a escassez, mas o “dilúvio”, a afluência impetuosa, os fluxos que passam sobre ela. O dilúvio, neste caso, é aquilo que corre livremente, que não está codificado e aparece como não codificável em relação a uma determinada formação social. Nos movimentos que Deleuze e Guattari (2010) fazem ao tratarem de uma história universal, abordam o que cada uma das três formações sociais que dividem essa história faz para impedir que os fluxos corram livremente, a saber: por temer os fluxos livres, a máquina territorial selvagem codifica seus fluxos em favor da Terra; a máquina despótica bárbara os sobrecodifica a serviço dos desejos do Déspota; a máquina capitalista civilizada, por sua vez, ao ser composta pela conjunção de fluxos descodificados e desterritorializados, assenta-os sobre a produção, num “produzir por produzir” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 298), e os conecta ao Capital, o novo corpo pleno desterritorializado.

A máquina capitalista que nos coube viver não mais codifica nem sobrecodifica os fluxos, mas os axiomatiza para deles extrair mais-valia, o seu método para

---

<sup>1</sup> Este texto foi apresentado em Porto Alegre, no Seminário Especial do Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) “*O Anti-Édipo: uma criança não brinca só de papai-mamãe*”, promovido pela Linha de pesquisa “Filosofias da diferença e educação”, em 20 de maio de 2016. Nesta data, muitas escolas públicas do Rio Grande do Sul estavam ocupadas por estudantes que reivindicavam o direito à participação nas decisões das políticas educacionais.

acumular capital. Assim, podemos dizer que o grande axioma desta máquina é “produção de mais capital”. Todos os demais axiomas criados sobre os fluxos funcionarão em favor dele, “em proveito do sistema capitalista e a serviço dos seus fins” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 310). Esse grande axioma faz com que todos os desejos, mesmo aqueles da criatura mais desfavorecida, sejam investidos no conjunto do campo social capitalista.

Acima de tudo, os investimentos do Capital estão a serviço do “fim supremo do capitalismo, que é o de produzir a falta onde há sempre excesso” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 313). Ou seja, interessa ao capitalismo limitar o desejo e pensa-lo como falta, daí podermos afirmar que a psicanálise é um braço do capitalismo, que ela lhe cai muito bem. Isto não só porque o dinheiro tem um importante papel na psicanálise, porque ela funciona como a máquina capitalista, com a ajuda da dupla face do dinheiro: os fluxos de financiamento e os fluxos de renda (DELEUZE, 2005, p. 86-87), mas também porque a psicanálise faz do desejo (que é o próprio excesso) um problema da vida privada, o aprisiona na família – que foi privatizada no novo *socius*<sup>2</sup>, posta para fora do campo social – e o impede de abrir-se para investimentos que abranjam o campo social e histórico<sup>3</sup>. Justamente a operação que a Esquizoanálise vai

<sup>2</sup> O *socius*, em uma sociedade, é a superfície sobre a qual correm os fluxos, na qual eles são cortados: “[...] *socius*, que pode ser o corpo da terra, ou o corpo despótico ou, então, o capital. É dele que Marx diz: não é o produto do trabalho, mas aparece como seu pressuposto natural ou divino” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 22). Assim a cada máquina corresponde um tipo de *socius*-superfície para a operação de corte-fluxo.

<sup>3</sup> Na aula de 16 de setembro de 1971 Deleuze (2005, p. 30) mostrará como a psicanálise e o capitalismo andam juntos e reterritorializam os fluxos descodificados e desterritorializados. Destacamos, especialmente, como eles operam, sobretudo como a psicanálise favorece o êxito da axiomática capitalista: ela reterritorializa os investimentos libidinais do desejo sobre a territorialidade edípica (triângulo familiar; o divã); o capitalismo reinventa territorialidades artificiais para inscrever as pessoas, para tornar vagamente a recodificá-las; para inscrever as pessoas no universo privado inventa-se qualquer coisa, inclusive políticas econômicas que favoreçam a população de baixa renda quando lhes dá condições de financiar habitação, etc, pois importa a territorialização familiar. Isto porque a família é, apesar de tudo, a célula social, na qual se reterritorializará o bom homem por meio da psiquiatria comunitária. O ponto chave da crítica de Deleuze à psicanálise é que ela funciona a serviço da máquina capitalista na medida em que elimina toda relação com o Fora, aquilo que não está codificado. Com ela, de mãos dadas com o capitalismo, o inconsciente produtivo, o desejo, o delírio se assentam sobre a vida que se passa em família. Enquanto isso não mudar, tudo não passará de um eterno teatro, uma cena que se repete, uma representação do Mesmo que retorna sempre sobre a mesma máscara: Édipo e a castração. Sempre conduzidos à velha estrofe: papai-mamãe-eu. Ocorre, no entanto, que para a psicanálise não há saídas enquanto os psicanalistas não tiverem ouvidos para o Fora, para aquilo que é dito para além de papai-mamãe. O delírio mundial será ignorado por completo enquanto apenas o aparentemente familiar for ouvido. Na entrevista “Sobre o capitalismo e o desejo” (2006), Deleuze relata um caso que se passa no divã e expressa os “ouvidos moucos” do psicanalista para aquilo que ultrapassa, escapa, a família: “Eis um caso. Uma mulher chega para uma consulta. Ela explica que toma tranquilizantes. Pede um copo com água. Depois fala: ‘Compreende, tenho uma certa cultura, estudei, gosto muito de ler, e no entanto, neste momento passo meu tempo a chorar. Já não posso suportar o metrô... Eu choro mal leio qualquer coisa... Vejo a televisão, vejo as imagens do Vietnã, já não posso suportar...’ O médico não responde grande coisa. A mulher prossegue: ‘Fiz a Resistência... um pouco: fui caixa para as cartas’. O médico pede uma explicação. ‘Sim, não compreende, doutor? Chegava a um café e perguntava, por exemplo: há qualquer coisa para René? Davam-me uma carta para transmitir...’ O médico houve “René”, desperta: “Porque é que disse René?” É

promover, orientada pela perspectiva histórica de que o campo social e o histórico, aliada aos investimentos sociais é que são primeiros em relação ao pai, à mãe e ao filho.

Em suma, do ponto de vista do *socius*, seja ele qual for, trata-se sempre de dar uma direção aos fluxos, ou bloqueá-los, é preciso recalcar os fluxos do desejo que circulam livremente, pois uma sociedade teme aquilo que corre e jorra impetuosamente, aquilo que pode levá-la à morte. Vejamos como isso se dá no caso da máquina capitalista civilizada.

A emergência da máquina capitalista, de acordo com Deleuze e Guattari (2010), não se deu de um só golpe, tal como aconteceu com a máquina despótica bárbara, ela teve outro começo. Se a Bárbara é máquina sincrônica – chega de uma só vez e pronta, como *Urstaat* –, a máquina capitalista é diacrônica. Embora a formação da máquina capitalista implique uma longa história, pois se trata de uma máquina diacrônica, nada nela há de necessário, sua história e formação são frutos da contingência e do acaso. Ou seja, aquilo que é poderia não ser. O capitalismo não foi algo automático, natural e necessário decorrente do Feudalismo. Por essa razão cabe questionar: já que é, como se tornou possível? Como a máquina capitalista civilizada pôde nascer? Será através da genealogia, que investiga os começos, a baixa origem, que Deleuze e Guattari propõem uma perspectiva a esta questão.

Pensam Deleuze e Guattari que aquilo que está no começo do capitalismo é a descodificação de fluxos. Mas é importante destacar: não é o capitalismo que descodifica os fluxos, os fluxos se descodificam sobre a ruína e a decadência dos grandes impérios (Império Romano, Bizantino, por exemplo). Mais ainda: o capitalismo não procede à descodificação desses fluxos porque, em seu surgimento, supôs fluxos que haviam perdido seus códigos e que, por meio do acaso do encontro, se juntaram. Esses fluxos são:

Fluxo de propriedades que se vendem, fluxo de dinheiro que escorre, fluxo de produção e de meios de produção que se preparam na sombra, fluxo de trabalhadores que se desterritorializam: será preciso o encontro de todos esses fluxos descodificados, sua conjunção, a reação de uns sobre os outros, a contingência deste encontro, desta conjunção, [...], para que o capitalismo nasça [...] (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 297).

Diante desse quadro poderia se pensar que houve um momento em que os fluxos se descodificaram e tudo esteve livre, e depois teria ocorrido uma recuperação,

---

a primeira vez que se interessa por uma questão. Até aqui ela tinha falado do metrô, de Hiroshima, do Vietnã, do efeito que tudo isso lhe provocava no seu corpo, o seu desejo de chorar. Mas o médico pergunta apenas: “Olha, olha, René... o que é que René evoca?” René, alguém que renasceu? O renascimento? A Resistência nada significa para o médico, mas renascimento entra no esquema universal, o arquétipo: ‘Você quer renascer’. O médico reencontra-se aí: finalmente, o seu circuito. E força-a a falar do seu pai e da sua mãe” (DELEUZE, 2006, p. 342).

um retrocesso, o próprio mal. Não foi isso, no entanto, que ocorreu! Não, pois o capitalismo substituiu os velhos códigos das formações sociais anteriores por máquinas de conjugar, por máquinas axiomatizadoras. A descodificação e a axiomatização ocorreram simultaneamente. “Que os fluxos se descodifiquem e que sejam retomados por outra máquina – uma máquina de conjugar os fluxos descodificados – é algo que ocorre simultaneamente” (DELEUZE, 2005, p. 45).

O capitalismo se constituiu quando instaurou uma conjugação dos fluxos descodificados, quando estes entraram como tais em uma relação determinável. O campo social pré-capitalista, no qual o capital mercantil ou financeiro estava em aliança com a produção não capitalista<sup>4</sup>, se descodificou por todos os lados e, assim, os fluxos fugiram sob a forma de séries de fugas independentes.

Foi preciso a conjugação de fluxos para que o capitalismo se efetivasse. Ele só surgiu quando dois fluxos descodificados se conjugaram: o fluxo descodificado do dinheiro e o fluxo desterritorializado do trabalho. Dinheiro e trabalho conjugados foram a condição de efetividade do capitalismo. Portanto, se encontram cara a cara, no mercado, o possuidor de dinheiro – que se tornará capital por esta conjugação – e o grande desterritorializado que só possui a força de trabalho, a qual será doravante comprada por um salário (Cf. DELEUZE, 2005, p. 61-62). Esse encontro é o que permitirá que o capital deixe de ser capital de aliança para devir capital filiativo, na medida em que “dinheiro engendra dinheiro, ou o valor uma mais-valia” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 302)<sup>5</sup>.

O fluxo descodificado do dinheiro e o fluxo desterritorializado do trabalho são duas séries independentes. Por essa razão, o encontro entre eles poderia não ter acontecido. Na Roma antiga, em um certo momento, se produziu a descodificação do dinheiro e dos trabalhadores, mas eles não se conjugaram e, por isso, não nasceu, naquele momento, o capitalismo. Existe, portanto, uma contingência radical que só é possível ser observada retrospectivamente. De modo muito aligeirado, pode-se dizer que o encontro entre o fluxo descodificado de dinheiro e o fluxo de trabalhadores desterritorializados se deu em um momento em que existiu o interesse em se vender

---

<sup>4</sup> “Antes havia capital, mas não no sentido do capitalismo. Havia capital mercantil (comercial) e capital bancário, mas funcionavam unicamente – segundo a bela fórmula de Marx – nos poros da antiga formação. Que quer dizer isto? Estritamente falando, quer dizer que funciona como capital de aliança com a antiga formação pré-capitalista – seja a feudal ou a despótica. Por exemplo, no Império chinês existe todo um capital mercantil e um capital bancário que funcionam na aliança com esta antiga formação pré-capitalista, com tudo o que isso implica de vigilância, de poder de Estado, de grande déspota” (DELEUZE, 2005, p. 62).

<sup>5</sup> “Quando as duas séries de fluxos descodificados se encontram produz-se uma espécie de mutação do capital, que devém capital industrial. Esta mutação é a transformação do capital de aliança em um capital que deve ser chamado de filiação. Em uma bela passagem do livro I de *O Capital*, a sessão intitulada ‘A fórmula geral do capital’, Marx mostra esta transformação pela qual o valor nos é apresentado subitamente como uma substância motriz para a qual dinheiro e mercadoria (bens com que se comercia) são simples formas. Isto é, o capital mercantil e o capital bancário, mercadoria e dinheiro passaram a serviço dessa nova forma” (DELEUZE, 2005, p. 62).

as propriedades rurais e investir o dinheiro no setor industrial. Isto explica porque a máquina capitalista civilizada não nasceu antes. Pois, para Deleuze e Guattari, não se trata de ausência ou insuficiência de máquinas técnicas, trata-se somente do não encontro anterior, ou, se quisermos, do desencontro, e, posteriormente, do encontro contingencial entre esses dois fluxos descodificados e desterritorializados<sup>6</sup>.

Muitos encontros foram necessários para a formação “da coisa, a inominável!” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 300). Dessa coisa inominável, nasceu o que Deleuze e Guattari (2010) chamaram de “a Idade do Cinismo” que sucedeu a Idade da Crueldade e a do Terror. O “cinismo” é marcado pelo capital como meio de extorquir sobretrabalho e acumular capital. Eis “a coisa” sobre a qual se inscrevem todos os desejos, da qual tentaremos nos aproximar.

Talvez, por termos nascido nesse solo e *socius* capitalista que deveio diretamente econômico como capital-dinheiro, por estarmos distantes da Idade da Crueldade e do Terror, não percebamos o quão monstruosa e fria é a máquina capitalista civilizada, aparentemente tão branda e tão “civilizada”. Mas alguns “loucos” poetas conseguem percebê-lo como essa coisa inominável. É o caso de Allen Ginsberg que pensa o capitalismo, a civilização industrial e a América como o monstruoso Moloch que só tinha sua fúria aplacada quando o fogo de seu ventre devorava recém-nascidos. Não é isso o que faz o capitalismo? Devorar nossas forças? Apropria-se de nossas forças e as fazem funcionar a seu favor? Deixemos falar o poeta:

O Uivo: Uma imagem da coisa!

II

Que esfinge de cimento e alumínio arrombou seus crânios e devorou seus cérebros e imaginação?  
 Moloch! Solidão! Sujeira! Fealdade! Latas de lixo e dólares intangíveis! Crianças berrando sob as escadarias! Garotos soluçando nos exércitos! Velhos chorando nos parques!  
 Moloch! Moloch! Pesadelo de Moloch! Moloch o mal-amado!  
 Moloch mental! Moloch o pesado juiz dos homens!  
 Moloch a incompreensível prisão! Moloch o presidio desalmado de tibias cruzadas e o Congresso dos Sofrimentos! Moloch cujos prédios são julgamento! Moloch a vasta pedra da guerra! Moloch os governos atônitos!  
 Moloch cuja mente é pura maquinaria! Moloch cujo sangue é dinheiro corrente! Moloch cujos dedos são dez exércitos! Moloch

<sup>6</sup> Enquanto o código é um sistema de relações que deriva da qualificação dos fluxos determinados por ele, uma axiomática implica uma descodificação generalizada, por isso em seu sistema serão as relações diferenciais entre fluxos que determinarão a qualidade de cada um deles. Por exemplo: antes da conjunção entre os fluxos desterritorializados de trabalhadores e os descodificados de dinheiro não era possível qualificar ambos os tipos, independente e previamente, só a conjunção entre eles, o seu encontro é que permitiu isso. Fora do encontro efetivo não haveria meio de qualificá-los, antes dele o que havia era capitalista virtual e trabalhador virtual que, se não fosse a conjunção, nunca compraria a força de trabalho e nem este venderia (cf. DELEUZE, 2005, p. 122).

cujo peito é um dínamo canibal! Moloch cujo ouvido é um túmulo fumegante!  
Moloch cujos olhos são mil janelas cegas! Moloch cujos arranha-céus jazem ao longo de ruas como infinitos Jeovás! Moloch cujas fábricas sonham e grasnam na neblina! Moloch cujas colunas de fumaça e antenas coroam as cidades!  
Moloch cujo amor é interminável óleo e pedra! Moloch cuja alma é eletricidade e bancos! Moloch cuja pobreza é o espectro do gênio! Moloch cujo destino é uma nuvem de hidrogênio sem sexo! Moloch cujo nome é a Mente!  
[...]  
Moloch que penetrou cedo na minha alma! Moloch em quem sou uma consciência sem corpo! Moloch que me afugentou do meu êxtase natural! Moloch a quem abandono! Despertar em Moloch! Luz escorrendo do céu!  
Moloch! Moloch! Apartamentos de robôs! Subúrbios invisíveis! Tesouros de esqueletos! Capitais cegas!  
Indústrias demoníacas! Nações espectrais!  
Invencíveis hospícios! Caralhos de granito!  
Bombas monstruosas!  
[...]  
Desesperos! Dez anos de gritos animais e suicídios!  
Mentes! Amores novos! Geração louca!  
Jogados nos rochedos do Tempo!  
Verdadeiro riso no santo rio! Eles viram tudo! O olhar selvagem! Os berros sagrados! Eles deram adeus!  
Pularam do telhado! Rumo à solidão! Acenando! Levando flores! Rio abaixo! Rua acima!

Ginsberg compreende de que modo nos tornamos servos da máquina capitalista: ela penetrou em nossas almas. Fez do mundo um lugar para si mais do que para nós: concreto, ferro, hospícios, fábricas, pobreza. O que somos nós entre e com tudo isto? Parte do concreto e do ferro, parte da pobreza e da opulência miserável? “Uma consciência sem corpo”? Subjetividade esquelética? Corpo apenas instrumento-veículo de uma subjetividade forjada na incandescência dos infernos moloquianos? Junto ao questionamento do sistema de servidão da máquina capitalista civilizada, compreendemos que o poema de Ginsberg evoca a tarefa ético-política que talvez seja a mais elevada. Pois importa, diante daquilo que nos torna escravos, não dobrar-se em reverência, não desejar a vida aprisionada em limites de dor, sofrimento e anestesia: “Eles deram adeus”. Importa acima de tudo uma constante “deserção” da máquina capitalista civilizada e a constituição, a criação de modos de vida que possam prescindir do aparato sedativo capitalista: desertar e criar, eis a dupla face do mesmo processo de implosão da máquina capitalista. Uma tarefa coletiva, como observa Ginsberg ao dizer: “Eles...”.

O excerto do poema de Ginsberg nos dá uma imagem da máquina capitalista. E aqui a sua poesia torna-se uma importante ponte para a leitura das teses de Deleuze e Guattari. Certamente tal imagem está muito próxima daquilo que os E.U.A. passaram



na década de 1930, no período pós quebra da Bolsa de Nova York: tempo de crise. Crise do capitalismo que só foi ultrapassada graças à intervenção do Estado na economia: o chamado *New Deal* (Novo Acordo) que consistiu em investimentos estatais em obras públicas; reforma do sistema bancário e monetário; incentivos agrícolas; criação de medidas voltadas para área social; redução da jornada de trabalho. O *New Deal* explicita a tese de Deleuze e Guattari acerca da necessidade que o capitalismo tem do Estado: “o capitalismo é capitalismo de Estado”. Mas a intervenção estatal norte-americana na economia para salvar o capitalismo só pôde ser bem sucedida na medida em que, para além de propor e implementar as medidas citadas acima, também se apoiou na guerra. Eis a importância, portanto, do complexo político-militar-econômico afirmado pelos filósofos: “O Estado, sua polícia e seu exército formam um gigantesco empreendimento de antiprodução, mas no seio da própria produção, condicionando-a” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 314).

Com o capitalismo, o aparelho de antiprodução deixa de ser transcendente ao penetrar em toda a produção e tornar-se seu coextensivo (cf. DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 331). O capitalismo, através das medidas estatais, alarga, por um lado, seus limites, a uma escala sempre mais vasta e, por outro, produz a falta onde há excesso. Essa é sua potência: o poder axiomatizador do capitalismo nunca está saturado, “é sempre capaz de acrescentar um novo axioma aos axiomas precedentes” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 332).

Assim, o capitalismo define um campo de imanência e não para de preenchê-lo com “pessoas privadas” – das quais só importam o “*seu capital e sua força de trabalho*” – e com a “privatização do público” fazendo com que o mundo inteiro se passe em família, a qual, por sua vez, foi posta para fora do campo social por um movimento privatista, mas que se tornará “a condição sob a qual todo o campo social poderá *aplicar-se* à família” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 350) – haja vista as razões familistas apresentadas pelos Deputados Federais para serem favoráveis a abertura do impeachment da presidenta da república: “a conjunção familiar resulta das conjunções capitalistas, uma vez que estas se aplicam a pessoas privatizadas. Papai-mamãe-eu: tem-se certeza de encontrá-los em toda parte, pois que tudo foi aplicado neles” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 332). Também na política nacional assistimos horrorizados a cínica “podridão edipiana que se cola à nossa pele” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 358).

A hora de Édipo aproxima-se, mas, antes dele o Estado capitalista precisa regular os fluxos e ratificar a falência generalizada dos códigos e das sobrecondições. É a coisa, o inominável, que avança também através da violência calculada, por meio da racionalidade estatal que regula e organiza as suas falhas, controla a mão de obra e os salários, cria condições favoráveis à acumulação e, assim, se põe a serviço da potência econômica, seja em tempos de crise ou não. O capitalismo não se oporá ao princípio de um controle estatal, desde que seja o Estado

que lhe convém, o que implica “impedir que fluxos descodificados fujam por todos os cantos da axiomática social” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 335-342).

Como convir ao capitalismo? Acrescentando novos axiomas favorecedores da classe dominante, seguidamente resultantes da violência e da opressão do capital que produzem imagens muito bem conhecidas por nós, desse lado do subdesenvolvimento do capitalismo: miséria, desespero e revolta. Imagens que também preencherão o campo de imanência do capitalismo (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 350). Se, de um lado, os axiomas produzem imagens terríveis como essas, de outro, eles favorecem o *socius* dinheiro-capital, na medida em que operam a serviço do axioma principal, ou seja, ampliam a produção de capital. A que custo? O da instauração de “uma escravidão incomparável, uma sujeição sem precedente: já não há senhores; agora, só escravos comandam escravos; já não há necessidade de pôr carga no animal de fora, pois ele próprio se encarrega dela” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 337). Nietzsche, para nós, expressa essa servidão com seu Zarathustra em “Do novo ídolo” (2003, p. 75):

Estado, chamo eu, o lugar onde todos, bons ou malvados, são bebedores de veneno; Estado, o lugar onde todos, bons ou malvados, se perdem a si mesmos; Estado, o lugar onde o lento suicídio de todos chama-se – “vida”! Olhai esses supérfluos! Roubam para si as obras dos inventores e os tesouros dos sábios; “cultura” chamam a seus furtos – e tudo se torna, neles, em doença e adversidade! Olhai esses supérfluos! Estão sempre enfermos, vomitam fel e lhe chamam “jornal”. Devoram-se uns aos outros e não podem, sequer, digerir-se.

Olhai esses supérfluos! Adquirem riquezas e, com elas, tornam-se mais pobres. Querem o poder e, para começar, a alavanca do poder, muito dinheiro – esses indigentes!

Olhai como sobem trepando, esse ágeis macacos! Sobem trepando uns por cima dos outros e atirando-se mutuamente, assim, no lodo e no abismo.

Ao trono, querem, todos, subir: é essa a sua loucura – como se no trono estivesse sentada a felicidade! Muitas vezes, é o lodo que está no trono – e, muitas vezes, também o trono no lodo.

Dementes, são todos eles, para mim, e macacos sobreexcitados. Mau cheiro exala o seu ídolo, o monstro frio; mau cheiro exala todos eles, esse servidores de ídolos!

Porventura, meus irmãos, quereis sufocar nas exalações de seus focinhos e de suas cobiças? Quebrai, de preferência, os vidros das janelas e pulai para o ar livre!

Fugi do mau cheiro! Fugi da idolatria dos supérfluos!

Fugi do mau cheiro! Fugi da fumaça desses sacrifícios humanos!

Também agora, ainda a terra está livre para as grandes almas. Vazios estão ainda, para a solidão a um ou a dois, muitos sítios, em torno dos quais bafeja o cheiro de mares calmos.

Ainda está livre, para as grandes almas, uma vida livre. Na verdade, quem pouco possui, tanto menos pode tornar-se possuído: louvada

seja a pequena pobreza!

Onde cessa o Estado, somente ali começa o homem que não é supérfluo, ali começa o canto do necessário, essa melodia única e insubstituível.

Onde o Estado *cessa* – olhai para ali, meus irmãos! Não vedes o arco-íris e as pontes do super-homem?

Assim falou Zaratustra.

Sentimos em Ginsberg e Nietzsche o mesmo tom: ambos apresentam a imagem da máquina capitalista e seu complemento fundamental, o Estado. Em especial vale destacar que ambos também descrevem e advertem sobre o estado exangue da vida sob o capitalismo de Estado. Os dólares inatingíveis tornam a vida um suicídio gradual. A cultura, que poderia nos elevar sempre e sempre, torna-se artifício de supérfluos. O que podemos fazer? Nos dois pensadores, encontramos também, um outro e mesmo tom a ressoar: uma linha de fuga é possível. “Moloch a quem abandono”, “eles pularam do telhado”. “Fugi do mau cheiro”, “ainda a terra está livre para as grandes almas”.

Assim, diante do abandono, do pulo, da fuga e da liberdade que nos indicam esses pensadores, o que para nós são propriamente linhas de fuga, perguntamos: poderíamos dizer que quem pouco possui e que não é supérfluo é quem evadiu da escravidão da máquina capitalista? É quem escapou à axiomática e enlouqueceu a máquina? Sim, ao menos é o que nos faz pensar Nietzsche, pois “quem pouco possui, tanto menos pode tornar-se possuído”. Nos parece que são aqueles que, por vezes, só possuem a si mesmos, que evadem na afirmativa e nada doentia viagem esquizofrênica, em direção à abertura. Trata-se, portanto, daqueles que fazem o investimento de desejo de tipo revolucionário: poetas, artistas estão entre eles. Importa também, e especialmente, conceber uma forma coletiva de economia desejante. Ainda que alguns esquizofrênicos não internados, nem adestrados pela química e pela repressão social produzam algo que expresse uma decifração livre do desejo, o problema maior para Deleuze Guattari é “como conceber uma forma coletiva de economia desejante?”. Ao que Guattari responde:

Decerto não localmente. Custa-me muito imaginar uma pequena comunidade liberta que se manteria no meio dos fluxos da sociedade repressiva, como a adição de indivíduos progressivamente libertos. Em compensação, se o desejo constitui a própria textura da sociedade no seu conjunto, inclusive nos seus mecanismos de reprodução, um movimento de libertação pode “cristalizar” no conjunto da sociedade. Em Maio de 1968, a partir de faíscas e choques locais, a perturbação transmitiu-se brutalmente ao conjunto da sociedade, inclusive a grupos que não tinham nem muito nem pouco a ver com o movimento revolucionário, médicos, advogados e merceeiros (apud DELEUZE, 2006, p. 335-336).

O desafio, portanto, nos parece promover a coletividade do desejo

revolucionário. Dirá Deleuze (2006, p. 300) que “o problema é saber de que maneira ‘máquinas’ dotadas de uma possibilidade revolucionária vão se agrupar” e levar adiante uma atividade que possa, no próprio âmbito da vida de todos os dias, abrir uma dimensão para uma nova vida. Talvez os jovens que há pouco deixaram a infância e agora ocupam escolas, em São Paulo e no Rio Grande do Sul, e dão lições a nós adultos, estejam constituindo máquinas revolucionárias que vêm burlando o sistema e, por ora, não se deixam axiomatizar. Talvez. Cabe a eles e a nós, se investirmos o desejo em ações coletivas revolucionárias, fazermos a autocrítica do *socius* capitalista e da miséria do teatro da representação, fazendo-o verter, correr na ordem da produção desejante: eis a tarefa da Esquizoanálise que remete o desejo como produção do real no real ao campo social, fazendo da família uma pequena máquina coextensiva a esse campo.

### Referências

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Trad. Luiz Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010.

DELEUZE, Gilles. Capitalismo e esquizofrenia (com Félix Guattari). In:\_\_\_\_\_. *A ilha deserta e outros textos*. São Paulo, Iluminuras, 2006. p. 295-306.

DELEUZE, Gilles. Sobre o capitalismo e o desejo (com Félix Guattari). In:\_\_\_\_\_. *A ilha deserta e outros textos*. São Paulo, Iluminuras, 2006. p. 331-344.

DELEUZE, Gilles. *Derrames: entre el capitalismo y la esquizofrenia*. 1ª edição. Buenos Aires: Cactus, 2005.

GINSBERG, Allen. *O Uivo*. Disponível em:

<<http://anaphylaxxya.blogspot.com.br/2010/02/o-uivo-parte-i-allen-ginsberg.html>>. Acesso em: 16 maio 2016.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2003.

Submissão: 26.05.2017 / Aceite: 16.06.2017

## Ensaio sobre a forma revolucionária da música funk

CRISTIANE PICININI<sup>1</sup>

O gênero musical funk, em todas as suas manifestações, é uma “forma revolucionária” que atua no sistema capitalista como modo de descodificação, e que passa por baixo das axiomáticas da ordem, que mantém a passagem de fluxos descodificados, positivos e revolucionários sem reconstituir famílias perversas, sem fazer reterritorialização/recodificação<sup>2</sup>. O que isso quer dizer? Isso significa que a música funk trata de formas de vida, de preconceito, de injustiça, do cotidiano em que os funkeiros se situam, onde na maioria das vezes, trata-se de periferias, favelas e áreas de população classe C, para falarmos em termos capitalistas. E por falar em termos capitalistas, isso não quer dizer que por ser oriundo dessas áreas, o funk não movimentou o capital, pelo contrário, não há como imaginar algo que fuja disso, com o funk não é diferente, como veremos mais adiante.

Pensemos agora nas origens desse movimento. O funk é oriundo do jazz e do soul. Nos anos 60 era denominado “indecente”, porque a palavra “funk” na língua inglesa, têm conotações sexuais, o que acabou incorporando a característica, e tinha uma música com um ritmo mais lento, dançante e com frases repetidas. Nos anos 70 o funk era mais pesado, influenciado pela psicodelia, deu origem ao subgênero chamado “P-Funk”. Já a década de 80, serviu para romper com o funk tradicional e transformá-lo em vários outros subgêneros, seus derivados: rap, hip-hop e break ganhavam força com os norte-americanos. Foi aí que surgiu a “house music”, derivado do funk, esse estilo era uma mistura do funk tradicional com efeitos eletrônicos. Os bailes funk eram influenciados por um novo ritmo originário da Flórida, o “Miami

---

<sup>1</sup> Mestranda em Filosofia pela Unioeste, desenvolve trabalho de dissertação sobre a má-fé em Jean-Paul Sartre, dando ênfase na literatura dostoiévskiana. Este ensaio foi o resultado da disciplina Tópicos de Ética e Filosofia Política II, ministrada pela Professora Dra. Ester Heuser, onde nos propomos a ler e discutir o livro *O anti-Édipo*, de Deleuze e Guattari, e que teve como proposta final pensar sobre uma forma revolucionária que passa/passou por baixo das axiomáticas da ordem do capital.

<sup>2</sup> O termo “desterritorialização”, neologismo surgido no *Anti-Édipo* não forma por si só um conceito, e sua significação permanece vaga enquanto não for referido a três outros elementos: território, terra e reterritorialização. Distingue-se uma desterritorialização relativa, que consiste em se reterritorializar de outra forma, em mudar de território; e uma desterritorialização absoluta, que equivale a viver sobre uma linha abstrata ou de fuga; “desterritorialização” é sinônimo de “decodificação”. Entretanto, já se coloca o problema da “reterritorialização”, que leva ao tema polêmico da “nova terra”, sempre por vir e a ser construída, contra toda terra prometida ou ancestral, reterritorialização arcaica de tipo fascista. Inspirado antes na etologia do que na política, o conceito de território implica o espaço, mas não consiste na delimitação objetiva de um lugar geográfico. O valor do território é existencial: ele circunscreve, para cada um, o campo do familiar e do vinculante, marca as distâncias em relação a outrem e protege do caos. O investimento íntimo do espaço e do tempo implica essa delimitação, inseparavelmente material e afetiva. O traçado territorial distribui um fora e um dentro, ora passivamente percebido como o contorno intocável da experiência (pontos de angústia, de vergonha, de inibição), ora perseguido ativamente como sua linha de fuga, portanto como zona de experiência. No *Anti-Edipo*, o território não se distinguia do código, pois era antes de tudo um indício de fixidez e fechamento (ZOURABICHVILI, 2004, p. 22).

Bass”, que dispunha de músicas eróticas e batidas mais rápidas. Inicialmente as letras falavam sobre drogas, armas e a vida nas favelas, posteriormente, a temática principal do funk veio a ser a erótica, com letras de conotação sexual e de duplo sentido. Nos anos 90, o funk começa a ter uma característica própria, as letras passam a refletir o dia-a-dia das comunidades. Por ser um ritmo popular entre as camadas mais populares da sociedade e também por conter os chamados bailes de corredor, o funk começou a ser alvo de preconceito e ataques, pois é nos bailes onde as comunidades se dividiam em grupos, que frequentemente terminavam em brigas e repercutiam negativamente para o movimento funk. Com isso, havia uma constante ameaça de proibição dos bailes, que acarretou numa maior conscientização através das músicas que, frequentemente, pediam paz. Em meio a isso, surgiu uma nova vertente do funk carioca, o funk “melody”, com músicas mais melódicas e com temas mais românticos. Paralelo a isso, outra corrente do funk ganhava espaço: o “proibidão”, com temas vinculados ao tráfico, às letras eram, muitas vezes, exaltações a grupos criminosos locais e provocações a grupos rivais. O que não quer dizer que esse tipo de música não vende, ou não movimenta a indústria da moda e do turismo, ao contrário, faz sucesso e é uma cultura que caracteriza as particularidades desse grupo.

O funk teve sua origem no Brasil, principalmente, nas favelas do Rio de Janeiro, e tinha como papel principal disseminar a linguagem das periferias, onde suas letras retratavam o modo de vida, estilo, costumes e cotidiano desse modo cultural. Hoje, apesar de uma minoria de músicos funkeiros viverem deste modo, acredita-se que o sonho é ainda de viver pela música, porém, o funk também desceu os morros e faz parte, agora, de um novo estilo, chamado “funk ostentação”. O intuito aqui não é dizer que existe uma diferença entre funk do morro e funk do asfalto, mas afirmar que o funk surgiu inicialmente no morro, retratava o modo de vida de lá, tinha características próprias do morro, e como a mídia percebeu seu grande valor mercantil, com a ajuda da internet esse gênero se proliferou para muitos lados, quando desce para o asfalto recebe uma “maquiada”, para ficar mais popular, como “ostentação”.

Pois bem, o que é o funk ostentação? Por que este estilo de música se denominou como um modo mais requintado do luxo? Em primeiro lugar: levemos em conta, o quanto esse modo de ostentar o funk movimenta a mídia, basta abrirmos a primeira página de notícia na internet, ou ligar a tv, para vermos a imensa propaganda de artistas e o modo de vida ligado ao funk, sem contar na quantidade de contratos que as grandes gravadoras assinam com os “meninos da favela”. Em segundo lugar: baseado no grande número de fãs que o funk obtém, pensemos no quanto a indústria da moda se movimenta, nas grifes que são criadas, nos estabelecimentos que são especializados no estilo funkeiro de ser. Em terceiro lugar, agora não mais com relação ao capitalismo, como nos dois motivos anteriores: a relação aqui é com o Édipo, com as famílias de periferias, que em sua maioria, não são baseadas em um

tripé papai-mamãe-filhinhos. Essa estruturação da família “perfeita” e completa, não predomina aqui, na verdade, os problemas familiares que se encontram são, em suma, problemas oriundos do sistema, do capital, pois como já é sabido, as oportunidades oferecidas e vivenciadas no morro, não são as mesmas dos bairros nobres que beiram as margens da praia. Nesse terceiro motivo, há um momento de ilusão em pensar somente numa abordagem (não) edipiana, por um breve momento tomamos como fuga ao que nada escapa: o capitalismo.

O desejo, portanto, do indivíduo que mora na favela e gosta de ouvir funk, é comprar uma roupa que faça jus ao seu estilo, e participar dos bailes, que hoje possuem estruturas de mega eventos. No princípio, a intenção era reunir a galera da comunidade e criar músicas e danças que mostravam talentos que muitos não viam, e retratavam o modo de vida da periferia, isso inclui como se relacionam entre si, como compram, o que compram, o que vestem e bebem, como amam, como fazem festa, e qual a relação com o chefe do lugar. Como podemos ver em um trecho de *O Anti-Édipo* (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 489) sobre o desejo que a arte (no caso da música) nos provoca: “É que a arte, assim que atinge sua própria grandeza, seu próprio gênio, cria cadeias de descodificação e de desterritorialização que instauram, que fazem funcionar máquinas desejanças”.

O que a música provoca em cada um de nós? Por que nos identificamos com determinados estilos musicais? Em sua maioria, essa aproximação se dá, primeiramente, pela condição social de cada indivíduo, depois, pela formação cultural e, posteriormente, pelo estilo de cada um. Basta imaginar um indivíduo que gosta de ouvir funk, que gosta de exaltar uma letra que fala de suas origens, de seu cotidiano, que foge dos padrões, que exalta agora um modo de vida artístico que tem seu preço, a ostentação. Além de uma expressão cultural e musical, o funk é uma arte, que passou a ter seu preço no mercado, passou de fluxos de linguagem para fluxos mercantis, como podemos perceber na filosofia de Deleuze e Guattari (2010, p. 491-492):

E talvez esteja nisso, como vimos, o valor mercantil da arte e da literatura: uma forma de expressão paranoica que já nem sequer tem necessidade de “significar” seus investimentos libidinais reacionários, uma vez que estes lhes servem, ao contrário, de significante: uma forma de conteúdo edipiana que já nem sequer tem necessidade de figurar Édipo, pois a “estrutura” lhe basta. Porém, no outro polo, esquizorrevolucionário, o valor da arte é tão somente determinado pelos fluxos descodificados e desterritorializados que ela faz passar sob um significante reduzido ao silêncio, abaixo das condições de identidade dos parâmetros, através de uma estrutura reduzida à impotência; escrita com suportes indiferentes, pneumáticos, eletrônicos ou gasosos, e que parece tanto mais difícil e intelectual aos intelectuais quanto mais acessível é aos débeis, aos analfabetos, aos esquizos, escrita que esposa tudo o que corre e tudo o que recorta, entranhas de misericórdia que ignoram sentido e

objetivo (a experiência Artaud, a experiência Burroughs). É aqui que a arte chega à sua modernidade autêntica, que consiste unicamente em libertar o que já estava presente na arte de todos os tempos, mas que se encontrava oculto sob objetivos e objetos ainda que estéticos, sob as recodificações ou as axiomáticas: o puro processo que se efetua e não para de se efetuar enquanto se processa, a arte como “experimentação”.

Em primeiro lugar, o que os filósofos querem nos dizer, é que há um valor mercantil da arte e da literatura, pois a arte é uma forma de expressão paranoica, que não se importa em significar seus investimentos de desejos antidemocráticos, porque esses investimentos se tornam o próprio significante, sendo uma forma de conteúdo edipiana, que basta apenas à estrutura. Em segundo lugar, pelo lado esquizorrevolucionário, o valor da arte é determinado pelos fluxos descodificados e desterritorializados que ela faz passar por (in)significante, sem nem passar por parâmetros, com estruturas impotentes, que quanto mais acessíveis são aos esquizos, mais distante se torna dos intelectuais, são entranhas que ignoram sentido e objetivo. Para a dupla francesa, a arte chega à modernidade quando liberta o que já estava presente na arte de todos os tempos, mas se encontra oculta de objetivos estéticos, sob as recodificações ou axiomáticas, é o puro processo que se efetua e não cessa, arte é experimentação.

No começo, ao “funk do morro” somente importava como as letras afetariam os indivíduos a sua volta e, como valor mercantil, o ideal seria viver da grana que o impacto dessas músicas causaria. Para isso, com a chegada da modernidade, das tecnologias avançadas e do midiatismo, precisou-se modificar o “jeito periferia de ser”, e se lançar a agradar um novo público, passando do playboy “rei do camarote” ao gringo que tenta rebolar até o chão. O funk era oculto quando estava no morro, era de difícil acesso, e mais difícil ainda foi seu estopim para a modernidade. Foram os vários modos de recodificação e reterritorialização do funk, se moldando a cada era, tornando-se uma forma de vida que serve cada vez mais ao capital. Seu valor é estabelecido por fluxos que não têm códigos ou territórios, é experimentação de quem está disposto a pagar, ou ser adepto “intelectualmente” de uma forma de vida, sem precisar se preocupar com o porquê, com a estrutura da coisa, basta que ela seja apresentada como tal, basta que o atrativo seja convincente a nós, atraídos, oriundos de formas “revolucionárias” de atraidores especialistas no sistema de reterritorializar, de nos recodificar, colocando-nos numa mesma estrutura, que pode ser a social ou a de mercado.

## Referências

DELEUZE, G. GUATTARI, F. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Editora 34. São Paulo: 2010.

*Funk*. Disponível em <http://brasilecola.uol.com.br/artes/funk.htm>. Acessado em 25



PICININI, C.

de julho de 2016.

ZOURABICHVILI, François. *O vocabulário de Deleuze*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: 2004.

Submissão: 15.05.2017 / Aceite: 25.05.2017

## A revolução tropicalista e a axiomática capitalista

LUIS FERNANDO DE CARVALHO SOUSA<sup>1</sup>

A tropicália foi um movimento cultural brasileiro do final da década de 1960 que despontou como revolução cultural, sinalizando para novas formas de se pensar a realidade vinculada à produção cultural. Seu caráter revolucionário deu-se pela forte contestação social da realidade brasileira e sua aspiração pela mudança dos paradigmas sociais vividos naquele período. É mister salientar que a tropicália produziu cultura nos mais diferentes ramos. Na música, Gilberto Gil e Caetano Veloso despontam como expoentes; nas artes plásticas, têm-se as obras de Hélio Oiticica; no cinema, Glauber Rocha e, no teatro, José Celso Martinez (FAVARETTO, 2000). Entretanto, nessa exposição, trataremos somente do aspecto musical.

A produção cultural dos anos 60 é muito variada. Diversos grupos e estilos surgiram; contudo, nenhum deles questionava ou tentava romper a lógica do sistema capitalista. A Jovem Guarda, por exemplo, era considerada alienada e reprodutora do modelo de vida capitalista *estadunidense* em terras brasileiras (HOLLANDA; GONÇALVES, 1982); já o movimento tropicalista era retratado de outra maneira.

Na opção tropicalista o foco da preocupação política foi deslocado da área da *Revolução Social* para o eixo da *rebeldia*, da intervenção localizada, da política concebida enquanto problemática cotidiana, ligada à vida, ao corpo, ao desejo à cultura em sentido amplo (HOLLANDA; GONÇALVES, 1982, p.66).

Partindo dessa premissa exposta por Hollanda & Gonçalves, o movimento tropicalista conseguiu produzir cultura, questionando os valores da sociedade vigente e apontando para novos modos de vida e mecanismos interpeladores do sistema. Entendendo que a história humana é definida pela produção através de rupturas e reinvenções de sistemas e estruturas (culturais, sociais, econômicas e políticas) marcadas pelas contingências históricas<sup>2</sup>, o movimento tropicalista descodificou os fluxos culturais por meio de uma nova maneira de produção de desejos; nova maneira de ser e conceber a cultura. A novidade cultural da tropicália apontada por Favaretto (2000) destoava de tudo o que se havia produzido até o período, sendo, inclusive, difícil de ser classificada pelos críticos musicais e outras frentes que faziam sucesso, como a MPB e a Bossa Nova, que “de pronto” foram facilmente classificadas como

---

<sup>1</sup> Possui graduação em Teologia pela Universidade Metodista de São Paulo(2011) e graduação em História pelo Centro Universitário de Barra Mansa(2007). E-mail: luisffilo@hotmail.com

<sup>2</sup>Uma das formas de produção do desejo pontuadas por Deleuze e Guattari é explicitada em *Mil Platôs*, Vol. 1 (1995), em que os autores descrevem os movimentos de desterritorialização e reterritorialização como elementos que engendram a produção dos desejos e rupturas com antigas formas de representação. Nesse sentido, também sinalizam, em *O Anti-Édipo* (2010), para a história humana, como a história das produções (paixões, desejos, modos de existência, etc.), que é fortemente marcada pelas contingências e clivagem de sistemas antigos com insurgentes.

músicas populares. Por ter descodificado os fluxos culturais do período e ter trazido uma inovação na produção dos desejos artísticos, “foi suficiente para confundir os critérios reconhecidos pelo público e sancionados por festivais e pela crítica” (FAVARETTO, 2000, p.20).

O que a sociedade não notava é que, na produção do movimento tropicalista, operava o movimento de desterritorialização e reterritorialização da cultura, produzindo sua forma de ser e opondo-se ao modelo musical dominante do período. Deleuze e Guattari questionam: “Como é possível que os movimentos de desterritorialização e os processos de reterritorialização não fossem relativos, não estivessem em perpétua ramificação, presos uns aos outros?” (DELEUZE; GUATTARI, 2000, p.17). Os filósofos franceses apontam para a concomitância dos movimentos que operam quando se consegue produzir novas formas sociais e culturais, rompendo com aquilo que fora estabelecido como paradigma. Era o que ocorria, a tropicália construía sua identidade ocupando espaços dentro do cenário social brasileiro.

O tropicalismo evidenciou o tema do encontro cultural e o conflito das interpretações, sem apresentar um projeto definido de superação; expôs as indeterminações do país, no nível da história e das linguagens, devorando-as; reinterpretou em termos primitivos os mitos da cultura urbano-industrial, misturando e confundindo seus elementos arcaicos e modernos, explícitos ou recalcados, evidenciando os limites das interpretações em curso (FAVARETTO, 2000, p.55-56).

A possibilidade dessa criação e da emergência de uma nova cultura só se efetuou por causa da natureza do sistema capitalista, uma vez que é inerente ao próprio capitalismo a propiciação da descodificação dos fluxos, a desterritorialização e a reterritorialização. Pelo fato de descodificar os fluxos, o capitalismo permite a liberação dos “fluxos do desejo num campo desterritorializado” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p.52). Tal descodificação dos fluxos culturais produzida pelo movimento tropicalista criou espaços num campo brasileiro que não comportava mais somente os cantores populares e se encontrava no desejo de uma juventude ávida por mudanças. O espaço antes ocupado pela música popular passava por transformações e cedia espaço para outra forma, denominada *música tropicalista*.

Em o *Anti-Édipo*, o esforço dos autores é mostrar como o sistema capitalista, ao mesmo tempo em que permite que os fluxos descodificados fluam no interior do *socius*, tenta o tempo todo capturá-los, axiomatizando-os e fazendo que esses corroborem para a produção de lucro. Por esse motivo, faz-se sua crítica, pois atua como um grande capturador das formas de produção (social, cultural, artística). Embora possibilite a descodificação de fluxos e produção de novas formas de vida, o capitalismo tende a encerrá-las dentro de suas trincheiras: “o que ele descodifica com uma das mãos, axiomatiza com a outra” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p.326). Portanto, as produções que sinalizam para o questionamento e ruptura com o sistema

capitalista tendem a ser, rapidamente, integradas e cooptadas por ele. Como afirmam os autores:

[...] num regime como este, é impossível distinguir, mesmo que em dois tempos, a descodificação e a axiomatização que vêm substituir os códigos desaparecidos. É ao mesmo tempo que os fluxos são descodificados e axiomatizados pelo capitalismo (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p.326-327).

Nesse sentido, pode-se observar que, ainda que haja a tentativa de romper com o *modus operandi* do capitalismo, o movimento de captura e axiomatização aparecem colocando essa tentativa a favor da produção. Qual foi a ruptura cultural sinalizada pelo movimento tropicalista? O movimento tropicalista rompia com a forma popular de caráter burguês personificada pela Bossa Nova, por exemplo, que se adequava ao *way of life* do homem urbano brasileiro (CASTRO, 1998), coadunando e corroborando com o sistema capitalista à medida que fazia afluir os fluxos culturais para o sistema de produção, alimentando, dessa maneira, não somente a formatação burguesa de cultura, como a manutenção do sistema por meio da produção voltada para o consumo e para o lucro.

A tropicália operou como uma espécie de descodificação dos fluxos de produção cultural do período dos anos 60, quando impingiu uma nova forma de concepção de universo “para além” da dicotomização *esquerda-direita* que se fazia no período (GORENDER, 1986), produzindo algo próprio, num movimento cultural ímpar, que pode ser classificado como descodificação dos fluxos culturais, pois escapava do que era, até o período, conhecido e concebido como cultura, reforçando a tese de produção desejante<sup>3</sup>, uma vez que “O desejo é esse conjunto de sínteses passivas que maquinam os objetos parciais, os fluxos e os corpos, e que funcionam como unidades de produção” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 43). Essa produção, sobretudo por meio de sua estética, questionava a mentalidade burguesa nacional, articulando-se com os desejos de grupos que não eram contemplados por nenhum modelo. A tropicália conseguia produzir “[...] a alternância entre afirmação do desejo como forma de burlar a repressão e sua degradação irônica, carnavalizando a música [...]” (FAVARETTO, 2000, p.101) através de uma estética que rompia com os padrões burgueses.

É inegável que a tropicália: 1) descodificou os fluxos culturais do final da década de 1960; 2) desterritorializou e reterritorializou um espaço significativo no universo

---

<sup>3</sup> Para Deleuze e Guattari o desejo é caracterizado pela proatividade, ou seja, sempre concebido como algo positivo e não como ausência, como, por exemplo, defende a perspectiva *freudiana*. Nesse sentido, o inconsciente é tido como um fértil campo em que as produções se dão e objetivam-se no real; na imanência. O ser humano é concebido pelos filósofos franceses como holístico, isto é, integrado ao cosmos, sendo capaz de produzir e expressar seus desejos a partir da interação com o mundo em que vive. A produção, portanto, é uma das essências do humano que procura expressar-se produzindo sempre (DELEUZE; GUATTARI, 2010).

artístico; 3) formatou uma nova maneira de expressão e produção cultural. Tais pontos são relevantes para se pensar meios de questionamento e superação da máquina capitalista, pois se apresentam como alternativas. Entretanto, por que não são suficientes para a criação de novas formas de vida revolucionária? A explicação é simples. O movimento, assim como outras tantas maneiras que se apresentaram como revolucionárias, foi axiomatizado.

A axiomática capitalista se processa fazendo que os fluxos, inicialmente descodificados, passem a operar a favor da produção. Nesse sentido, a própria produção voltada para o mercado fonográfico sinaliza para tal processo. Enquanto movimento cultural de contestação e produção de desejo, a tropicália cumpriu seu papel, mas, assim como apontam Deleuze e Guattari, quando fazem o balanço de maio de 68, houve a traição dos desejos revolucionários, uma vez que se optou por integrar o sistema capitalista (DELEUZE; GUATTARI, 2002).

A exemplo do movimento de 1968, a tropicália despontou como modo revolucionário de existência, mas, com o passar dos anos, disputava o mercado de produção fonográfica com outros grupos da música popular brasileira, operando, assim, a favor do sistema capitalista. Na análise de Favaretto sobre a axiomatização da tropicália, o autor ressalta que:

Sendo esvaziada sua pretensão de violentar as convenções, a novidade de linguagem é normatizada e consumida: aquilo que realmente tem interesse estético é consumido apenas como extravagância. É o que ocorre com os choques: selecionados e diluídos pelo mercado, são transformados em meros excitantes (FAVARETTO, 2000, p.139).

Com sua adesão ao mercado fonográfico, a tropicália passava, então, de movimento musical-estético revolucionário a mais um elemento do consumo da sociedade capitalista, despertando a reação do público que se identificava com a forma revolucionária como havia surgido no cenário musical brasileiro. “Comprometido com a participação política dos artistas, o público a que se dirigia o trabalho dos tropicalistas repudiou-lhes a postura, tachando-a de reacionária e considerando-a como uma agressão [...]” (FAVARETTO, 2000, p. 141). Assim, aos poucos, mais um movimento revolucionário era diluído no sistema capitalista.

O capitalismo se processa “numa axiomática mundial que opõe sempre novos limites interiores à potência revolucionária dos fluxos descodificados” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 326) e, nesse sentido, a produção efetuada pelo tropicalismo operou a favor do mercado capitalista. Os desejos revolucionários e as contestações da tropicália passaram a ser consumidos como objetos de desejo dos que se identificavam com a proposta e se sentiam representados pelo movimento (HOLLANDA; GONÇALVES, 1982). Dessa maneira, repetiram a história das revoluções descritas por Deleuze e Guattari como “traição dos desejos das massas”.

(DELEUZE; GUATTARI, 2002, p.268).

A crítica descrita por Deleuze e Guattari em *O Anti-Édipo* consiste em afirmar que o sistema capitalista tende a axiomatizar os fluxos descodificados e as tendências revolucionárias, fazendo-as operar a favor da produção capitalista. Isso pode ser aplicado também ao movimento tropicalista, uma vez que sua inicial contestação e forma revolucionária, estética e musical acabam por operar e integrar o mercado de consumo. Assim, não se manteve a dinâmica e ímpeto revolucionários. A axiomática operou de maneira a fazer que os fluxos descodificados fossem colocados em função do lucro e da manutenção do sistema, que é caracterizado por sempre conseguir alargar seus limites de produção (DELEUZE; GUATTARI, 2010).

### Referências

CASTRO, Ruy. *Chega de saudade: a história e as histórias da Bossa Nova*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *A ilha deserta e outros textos: textos e entrevistas (1953-1974)*. São Paulo: Iluminuras, 2002.

\_\_\_\_\_. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Ed. 34, 2010.

\_\_\_\_\_. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol.1. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

FAVARETTO, Celso. *Tropicália, alegoria, alegria*. São Paulo: Ateliê Editorial, 1996.

GORENDER, Jacob. *Combate nas trevas. A esquerda brasileira: das ilusões perdidas à luta armada*. São Paulo: Ática, 1986.

HOLLANDA, Heloísa Buarque de; GONÇALVES, Marcos A. *Cultura e participação nos anos 60*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

Submissão: 24.04.2017 / Aceite: 12.05.2017

## Pixo<sup>1</sup>: a tinta e o fluxo que escorrem<sup>2</sup>

FABIANA DE JESUS BENETTI<sup>3</sup>

“A pixação, ela carrega uma máscara, tem muitas pessoas que acha ela feia, que é um bicho que passou por ali. Mas é questão de conviver, de aprender, aprender a ter uma percepção sobre ela. Vai começar a ver o belo nela” (Pixo, 00:08:50 - 00:09:09).

Este texto pretende discorrer sobre o tema da pixação<sup>4</sup>, a partir de duas direções principais: a primeira versa sobre a natureza de tal atividade, entrando no debate que leva em consideração a possibilidade, ou impossibilidade, do pixo ser considerado como uma atividade artística; a segunda, consiste em abordar o pixo como ato de resistência a vários segmentos do quadro social. Nosso intento não é o de concluir se o pixo é ou não é arte, mas sim, o de se utilizar deste debate para fins de desdobramento acerca do seu caráter de enfrentamento aos padrões e sistemas estabelecidos na sociedade atual.

Sabemos que em toda a história da filosofia, vários autores se debruçaram sobre questões relacionadas ao belo e à arte, cada qual refletindo e chegando a critérios que

---

<sup>1</sup> Não seguirei, neste caso, a concordância com a norma gramatical da língua portuguesa. Por considerar o modo como os próprios pixadores se utilizam da palavra pixo, e de suas derivações, utilizarei da grafia com “X” (mantendo com “Ch” apenas em citações nas quais a palavra é assim escrita).

<sup>2</sup> Este texto é resultado de um trabalho apresentado à disciplina de Tópicos Especiais de Ética e Filosofia Política I, ministrada pela professora Dra. Ester Maria Dreher Heuser, no programa de Doutorado em Filosofia Moderna e Contemporânea da Unioeste.

<sup>3</sup> Doutoranda no programa de Pós-Graduação em Filosofia Moderna e Contemporânea da Unioeste, na área de Ética e Filosofia Política.

<sup>4</sup> No artigo *As marcas da cidade: a dinâmica da pichação em São Paulo* (2010), Alexandre Barbosa Pereira fala sobre o pixo de São Paulo, a partir de pesquisa de campo que realizou entre os anos de 2001 e 2005. De toda a complexidade que envolve a pixação, três elementos me parecem de grande relevância para adentrar no universo dos saberes sobre o pixo. Uma primeira característica que chama atenção, é a do pixo como movimento estético dos jovens da periferia, que passam a circular pela cidade em decorrência da pixação. Os jovens são da periferia, mas, como explica Pereira, suas reuniões (os locais de encontro são chamados de *point*) acabam acontecendo no centro da cidade. Isto ocorre tanto pela questão geográfica, pois o centro é um lugar estratégico de passagem, o fluxo por ali é de todos os lugares; quanto pela visibilidade que tem o pixo nas regiões centrais. Pereira indica um movimento bastante interessante neste processo do transitar pela cidade: em um primeiro momento os jovens saem de seus bairros para o centro, e depois, no encontro com outros jovens, deslocam-se para outros bairros, ocorre um acompanhamento entre eles nos espaços que habitam. A segunda característica marcante são os símbolos das grifes inscritas ao lado dos pixos. Sobre a grife, Pereira explica que ela “é uma espécie de etiqueta, um acessório que valoriza o pixo. Trata-se de uma modalidade de aliança de grupos de pixadores, por isso não se pixa seu nome por extenso, mas o seu símbolo ao lado da pixação principal. Uma grife congrega diversos grupos de pixadores com diferentes alcunhas” (PEREIRA, 2010, p.147). Por fim, o terceiro destaque vai para a não demarcação de territórios, embora exista o bairro (a quebrada) de cada um, a união por grifes, disputas entre elas, não há delimitações de onde se possa ou não pixar, ou com relação a quem possa ou não pixar em um determinado lugar.

serviriam para enquadrar as coisas em uma categoria ou na outra. Hoje isto não é diferente, não só na filosofia, mas nas mais diversas áreas em que a arte é uma preocupação conceitual, levantam-se questões do tipo: que tipo de produção pode ser considerada como arte? Quais são os critérios para que uma obra possa ser chamada de artística? O que determina a beleza de uma obra?

Na contemporaneidade, a chamada arte de rua (ou arte urbana), ganhou um espaço muito grande na conceitualização artística. De acordo com definição dada por Ferreira, esta

Arte Urbana pode ser definida como uma arte contemporânea, de cunho popular, que é feita em espaços externos da cidade, sobre o mobiliário urbano, sejam eles paredes, muros, placas e todo tipo de aparato de sinalização. Ela é transgressora já que, em certo sentido, não respeita os limites do público e do privado para se fazer expressar (FERREIRA, 2011).

Pensando especificamente na pixação enquanto movimento de rua, parece-nos que a atividade se enquadra em todas as características expostas acima: ela é de cunho popular; se efetiva nos espaços urbanos externos; transgride e invade a esfera público-privado. No entanto o pixo não é considerado arte, e isto pode ser percebido quando se transita pelo tema da pixação a partir de uma dupla dimensão: estética e social. Do ponto de vista estético, o pixo é para muitos o retrato do feio. Na maioria das vezes, quem o olha vê apenas rabiscos sem cores, sem formas, sujeira urbana. Do ponto de vista social, o pixo é considerado como marginal, sendo descrito como um produto da arruaça, da criminalidade daqueles que só tem por objetivo a destruição dos patrimônios urbanos (tanto público, quanto privado).

Um fator interessante acerca da história das pixações, é que no Brasil a atividade começou a se destacar durante a ditadura militar, aparecendo em forma de frases com conteúdo de protesto político. Depois foi surgindo a criação das tag, que são as letras desenhadas, as assinaturas criadas como marca de um pixador ou de um grupo de pixadores<sup>5</sup>. E, também, a criação das tag-reto (letras retas, longas e com pontas), que é o pixo característico da cidade de São Paulo.

---

<sup>5</sup> Para compreender melhor o que é uma tag e sua diferenciação com relação a tag-reto, é muito elucidativa a descrição feita por Mittmann (2012, p.27): “na pichação o nome do pichador, ou o seu ‘pixo’, aquilo que ele ‘lança’ na cidade, a forma como ele identifica-se entre seus pares é conhecida como tag. Não por acaso, na pixação da referida Escola Paulista, esta é denominada como tag-reto, surgindo assim outra diferenciação possível entre os diversos pichadores brasileiros: a tag (de diversas formas possíveis) e a tag-reto (letras retas e pontiagudas)”. Ainda, segundo a explicação deste autor, a tag-reto é a inscrição mais presente nas pixações em São Paulo (a própria prática é também conhecida como Escola Paulista de Pichação), a tag no Rio de Janeiro, e os dois tipos permeiam os centros urbanos dos demais Estados brasileiros.



Figura 1 – Pixação com frases e tag-reto



Fonte: Blog *Grafite e Pixação em São Paulo*<sup>6</sup>.

Embora, muito comumente, as pessoas olhem para estas letras e as identifiquem como meros rabiscos, os pixadores indicam que há todo um processo criativo na construção de cada uma delas, visto que aquele que a desenha busca imprimir ali uma marca sua. Conforme o documentário *Pixo - documentário sobre pichação e pichadores* (00:09:26-00:10:33), nos anos 80 os jovens inspirados pela cultura do Rock (punk, have metal, hardcore), retiraram dos logos das bandas (ver figura 2 e 3) a inspiração<sup>7</sup> para a criação das letras que passaram a pixar nas paredes. Tais logos, por sua vez, eram inspirados em runas anglo-saxônicas muito antigas, que acabaram por formar o primeiro alfabeto da Europa.

<sup>6</sup>Disponível em: <https://mnm152ag1.wordpress.com/2015/06/11/origem-da-pichacao-e-do-grafite/>  
Acesso em maio de 2017.

<sup>7</sup> Esta palavra é bastante importante no contexto, pois o que o documentário mostra é que há certas bases que serviram como inspiração para a criação das letras, o que significa que elas não são meras cópias daquilo que está no início, mas que há todo um processo de criação, de transformação com relação àquilo que serviu para inspirar.

Figura 2 - Banda Iron Maiden



Fonte: Site oficial da banda Iron Maiden<sup>8</sup>

Figura 3 - Banda Kiss



Fonte: Site oficial da banda Kiss

Figura 4 - Runas



Fonte: Blog Celts and the Vikings<sup>9</sup>

Outro fator bastante importante, que é possível perceber em pesquisas sobre a pixação, é o fato de que os pixadores fazem questão de distinguir o seu trabalho do graffiti. Na abertura de *Pixo* a seguinte frase é enunciada: “São Paulo a maior cidade do hemisfério sul deu origem a uma forma única de expressão. Não é grafite é pixo” (PIXO, 0:20-0:28). Esta distinção também é apresentada nas seguintes palavras de Milena Fanti de Carvalho (2013):

A distinção entre *graffiti* e pixação é clara; ao primeiro é atribuída a condição de arte, e o segundo é classificado como um tipo de prática de vandalismo e depredação das cidades, vinculado à ilegalidade e marginalidade. Essa distinção das expressões deu-se em boa parte pela institucionalização do *graffiti*, com os primeiros resquícios já na década de 70.

Tanto o graffiti quanto o pixo são expressões da rua<sup>10</sup>. No entanto, os pixadores fazem uma crítica ao graffiti pelo esvaziamento de seu caráter originário de manifestação intervencionista das ruas. Ao longo do tempo o graffiti foi se institucionalizando, de modo tal que hoje não só é considerado dentro dos padrões

<sup>8</sup> Disponível em <<https://ironmaiden.com/discography/details/killers>>. Acesso em maio de 2017.

<sup>9</sup> Disponível em <<http://celtic-vikings.blogspot.com.br/2015/05/runas.html>>. Acesso em maio de 2017.

<sup>10</sup> Percebo que quando falamos no graffiti e no pixo, costumamos falar dos dois, muito mais, a partir de suas aproximações (as ruas, os muros, as tintas, os protestos), deixando escapar o que na forma os distingue. De acordo com Souza (2007, p.18), “certamente, a principal diferença entre as duas formas de intervenção consiste em que a pichação advém da escrita enquanto o graffiti está diretamente relacionado com as artes plásticas, com a pintura e a gravura. A primeira privilegia a palavra e a letra ao passo que a segunda relaciona-se com o desenho, com a representação plástica da imagem”. Estas características, penso que, são fundamentais para compreender o processo de inclusão do graffiti no campo artístico, a um nível popular. As formas que as pinturas tomam, são acessíveis ao entendimento, nas grandes cidades o preenchimento do cinza com as cores do graffiti trazem uma alegria às ruas. Mesmo que não se compreenda o que a arte carrega do posicionamento do artista, o que há ali de político (social, existencial, etc.), ela atrai e agrada os olhares. O pixo não, o pixo é visto como sujeira, sua escrita não é legível, logo não é compreensível aos que o olham. O pixador é transgressor da lei e da ordem, é agressor do espaço urbano.

aceitáveis de arte, como, em alguns casos, carrega todo o *status* que acompanha a figura de um artista<sup>11</sup>. Além disto, cada vez mais o graffiti vai se adequando a regras do Estado, como, por exemplo, quando os artistas concordam em restringir a sua pintura a locais delimitados pelo poder público. O que se nota é que o graffiti, com suas cores e formas definidas, ganhou espaço nas ruas, nos muros, nas bienais, nos museus, etc., sendo apreciado por diversos julgamentos estéticos. O pixo, ao contrário, manteria suas características ligadas à produção marginal da rua, preservando seu caráter subversivo, que os pixadores compreendem como essência da sua atividade. Na categoria do social, o graffiti recebe hoje um significado educativo, como Souza descreve: “a pichação é usualmente associada a um discurso norteado pelas noções de vandalismo, delinqüência, e poluição visual. O graffiti atualmente é associado a um discurso de conscientização, de salvação ou libertação dos jovens da delinqüência através da arte” (SOUZA, 2007, p.20).

Cripta Djan, coautor do documentário *Pixo* e um grande representante do movimento do pixo no Brasil, fala sobre a relação entre o pixo e o *graffiti*, entre o que ele concebe como a arte de rua e o comércio da arte. Djan que está adentrando no comércio da arte de galerias, traz uma perspectiva interessante (talvez também controversa) para se pensar, quando indica a diferença entre as duas atividades:

Acho íntegro o cara que tem um trabalho na rua ter também um trabalho no mercado da arte. Mas o grande erro dos grafiteiros não foi quando o grafite entrou para o circuito das galerias, foi quando eles fizeram o contrário, transformaram a rua em galeria. Foi quando eles começaram a ganhar para pintar na rua. Aí você tá abrindo mão do que legitima seu trabalho, que é pintar na rua de forma ilegal, transgressora. É por isso que o que tem de mais conceitual na arte contemporânea hoje é o pixo (DJAN. In. BLUMEN, 2014).

A grande crítica de Djan, ao *graffiti*, não se dirige à entrada no mercado artístico, mas sim à transformação do espaço da livre manifestação em um centro comercial. Tornou-se comum entre os grafiteiros, além de aceitar o trabalho em áreas da rua que são delimitadas pelo Estado, transformarem sua arte numa mercadoria que se imprime nos muros e paredes daqueles que estão dispostos a pagar, a rua tornou-se o espaço de exposição do produto de um trabalho remunerado.

A outra perspectiva que marca fortemente o pixo é a sua característica social de manifestação de classe. Enquanto escrevia o texto, toda vez que me deparava com a palavra marginal me lembrava de uma poesia de Paulo Leminski que diz que “marginal é quem escreve à margem”. A poesia dita Marginal remete a um movimento artístico dos anos 70, que buscava meios alternativos para a divulgação de trabalhos

<sup>11</sup> Souza faz referência a Keith Haring, um famoso artista de Nova Iorque que “notabilizou-se nos anos 1980 por deslocar o graffiti do espaço público, das ruas e dos guetos, para o interior de galerias, museus e bienais” (Souza, 2007, p.19). No cenário brasileiro, destaca-se o trabalho artístico de Gustavo e Otávio Pandolfo, Os Gêmeos, cujos graffitis são expostos em diversas galerias e museus de diversos países.

que, em tempos de ditadura militar, sofriam todo tipo de censura. Nesta perspectiva, pensando que o poeta Marginal estaria à margem de um sistema posto, parece-me, que de fato o pixador é um marginal, que vive e escreve tanto à margem do sistema artístico convencional, como à margem do sistema político e econômico. Esta sua condição é vivida com consciência, pois o pixador conhece seu lugar na sociedade, sabe de todas as mazelas que carrega por conta das disparidades sociais. Este caráter aparece de modo muito transparente no documentário *Pixo*, quando os pixadores falam de sua condição social, indicando o burguês como o outro da realidade social. A experiência real faz deles muito conscientes do que é a vida das desigualdades sociais, e isto gera uma agressividade que se expressa na pixação. No mesmo documentário, o fotógrafo Choque fala do caráter incomunicável da pixação com relação à sociedade, segundo ele “a pixação de São Paulo é uma comunicação fechada, é da pixação para a pixação. Então ela na verdade, ela não se comunica com a sociedade, ela é uma agressão. Ela é feita para agredir a sociedade” (PIXO, 00:07:25-00:07:35). Isto pode soar pesado aos ouvidos, mas parando para pensar, é absurdo como formulamos juízos de valor tão pesados sobre o pixador e nos calamus diante das agressões sociais/estatais de todo dia. De um modo geral, sabemos que a sociedade não dialoga com os que estão à margem, ela os agride das mais diversas formas: a esta agressão nos falta muitas vezes o espanto.

Pensando, agora, na obra *Anti-Édipo* (2010) de Deleuze e Guattari, durante os estudos vimos que é característico ao *socius*<sup>12</sup> capitalista o processo de descodificação de códigos (o que não significa o livre fluir dos fluxos, pelo contrário, o objetivo no capitalismo é de dominar estes fluxos descodificados, por meio de um sistema axiomático que os aprisiona dentro de sua estrutura). Ao se falar que no *socius* capitalista há uma descodificação dos fluxos, poderia parecer que o sistema é libertador, na medida em que a descodificação remeteria a fluxos que correriam livremente. Mas não é isto que acontece, pois o capitalismo descodifica os fluxos não para deixá-los escapar, mas para encerrá-los na própria lógica do sistema. Ao falar sobre o processo axiomático, Deleuze e Guattari explicam que nele ocorre uma descodificação dos fluxos, mas também uma conjunção entre os fluxos desterritorializados, a axiomatização capitalista se dá neste movimento. Conforme os autores descrevem:

Fluxos descodificados — quem dirá o nome deste novo desejo? Fluxo

---

<sup>12</sup> No *Anti-Édipo*, Deleuze e Guattari (2010, p.22) falam sobre três tipos de *socius* que atravessam a história: a máquina territorial primitiva; a máquina despótica - *socius* bárbaro; a máquina capitalista civilizada. De acordo com os autores (2010, p.185), desde o início de qualquer produção e reprodução social há a produção desejante. Tudo, todos os homens, toda relação social, constituem-se por fluxos desejantes e estão sempre na relação com um *socius*, que tem como próprio de si a codificação destes desejos; ou seja, o *socius* é um regulador das máquinas desejantes. Mas esta codificação acontece apenas nos dois primeiros *socius*: primitivo (codificação) e bárbaro, (sobrecodificação) pois com o *socius* capitalista (descodificação) ocorre a substituição dos códigos por “uma axiomática das quantidades abstratas em forma de moeda” (DELEUZE e GUATTARI, 2010, p.185)

de propriedades que se vendem, fluxo de dinheiro que escorre, fluxo de produção e de meios de produção que se preparam na sombra, fluxo de trabalhadores que se desterritorializam: será preciso o encontro de todos estes fluxos descodificados, sua conjunção, a reação de uns sobre os outros, a contingência deste encontro, desta conjunção, desta reação que se produzem uma vez, para que o capitalismo nasça (DELEUZE E GUATTARI, 2010, p.297).

Pensando no pixo, parece-me<sup>13</sup> que ele ainda passa por fora desta axiomática capitalista, por travar uma luta de resistência às regras e ao aprisionamento do sistema. O fluxo do pixo escorre como a tinta preta na parede cinza, sem que ocorra a conjunção com outros fluxos, como requer a axiomática capitalista. E a população, o Estado, o capital, travam uma luta contra os pixadores. A parede, o muro, a cidade, não cedem lugar para o pixo, por isso ele os toma, os invade enquanto a cidade dorme. Ao contrário disto, no caso do *graffiti* parece-me muito possível a relação entre os fluxos descodificados, por exemplo: o encontro entre um fluxo de criação artística, um fluxo de produção, um fluxo de mercadoria; e todos estes fluxos agrupando-se ao princípio do capital. Deste modo, penso que se possa tomar o pixo, pelo menos ainda, como forma revolucionária em relação à axiomática capitalista, por conta destes fluxos que escorrem por todos os lados e que se colocam como resistência ao capital, resistência às desigualdades sociais, às instituições e à estética padronizada. Ou seja, o pixo é resistência! Um fluxo desterritorializado<sup>14</sup>, mas que escorre em meio às ordenações axiomáticas.

Com relação a certos princípios que se aplicam às estruturas das obras de arte (harmonia, proporção, cores, delineamento espacial), o pixo é um tipo de criação que escapa a tais delimitações<sup>15</sup>, de tal modo que, nem é de preocupação dos pixadores que ele seja reconhecido como arte, e aqui vejo um forte elemento de resistência à axiomatização: os pixadores não estão interessados neste enquadramento, nesta categorização de arte<sup>16</sup> a partir de um movimento externo. O pixador reconhece o que

<sup>13</sup> Fico aqui no âmbito do hipotético, sendo estas as impressões que tive ao longo da breve pesquisa. Penso que o pixo e o seu lugar com relação à axiomática capitalista é tema para muitas outras reflexões.

<sup>14</sup> Sobre esta questão, Pereira (2010, p.161), faz uma interessante reflexão, ao expor que, em seu entendimento, os pixadores não são desterritorializados. Para o autor, o fato de que o pertencimento à periferia está arraigado aos pixadores, a sua identidade, mostra que eles são “hiperterritorializados”, e, que o trânsito pela cidade os inscreve em um processo de “reterritorialização da periferia”. Mas se o autor compreende isto com relação ao pixador não o faz com relação ao seu pixo (e é isto que procurei pensar no texto), como ele mesmo afirma “A pixação é nômade; os pixadores, não” (PEREIRA, 2010, P.161).

<sup>15</sup> Além do caráter ligado à originalidade na criação do pixo, há ainda o fator do não regramento com relação aos modos e locais onde o pixo é feito. Um exemplo, que aparece no documentário (PIXO, 00:06:56-00:07:24) é o fato de que há muitas categorias de pixadores: há aqueles que pixam muros, ou janelas, ou prédios; há os que escalam, os que não escalam; os que fazem todas as coisas. Enfim, tudo é possibilidade. O fundamental é o fato de que quanto mais pixações melhor, pois a quantidade influenciará no reconhecimento que terá o pixador.

<sup>16</sup> Sobre esta questão, acho muito precisa esta análise de Carvalho (2013): “embora existam movimentos e grupos que consideram, sim, a pixação como forma de arte, como é o caso dos curadores da Bienal de Berlim, há uma questão substancial que permeia a realidade dos pichadores. Quem disse que eles

há de criativo no seu trabalho, justamente na oposição ao que é convencionalizado.

A significância e a força intervencionista do pixo residem, portanto, no próprio ato. Ela é evidenciada pela impossibilidade de inserção em qualquer estatuto pré-estabelecido, pois isso pressuporia a diluição e a perda de sua potência signo-estética. Enquanto o *graffiti* foi sendo introduzido como uma nova expressão de arte contemporânea, a pichação utilizou o princípio de não autorização para fortalecer sua essência. [...] A representação da pichação como forma de expressão destrutiva, contra o sistema, extremista e marginalizada é o que a mantém viva (CARVALHO, 2013).

Não podemos deixar de lembrar que na dimensão das instituições políticas, aos olhos do Estado, sequer entra a discussão sobre o caráter artístico ou não do pixo. A nível institucional ele não é manifestação aceitável, não é expressividade: o pixo é crime. Ou seja, aqui a questão é tratada na ordem do legal, tanto é que, no artigo 65 da Lei nº 9.605 de 1988, estão previstas penas que variam de 3 meses a 1 ano de detenção (mais multa) a quem praticar pichação. São dois elementos fortes que corroboram com o caráter transgressor da pichação, ela não agrada à máquina estatal, e também não agrada à sociedade em geral. Neste sentido é muito perspicaz a fala de Carvalho (2013), quando indica que, “de certo modo, a rejeição e a ignorância do público é o que garante sua força intervencionista e a tão importante e sensível essência”.

Este caráter combativo no âmbito da legislação, parece reforçar ainda mais o que há de transgressor no pixo. Ele transgredir não, somente, por contrariar a lei; mas por resistir ao que ela representa: o Estado com suas ordenações engessadoras. O problema aqui não está no risco na parede, no risco no muro. O problema está em riscar o espaço que não foi concedido. Este espaço que é negado não porque esteja indisponível, mas porque o risco não se encaixa no padrão, seja este o da obra, o da arte, o do belo, o do capital, etc. No entanto, este reconhecimento não é reivindicado pelo pixador, pois é no enfrentamento que ele aparece em sua originalidade. É justamente por causa disto que o fluxo da pichação parece escorrer por todos os lados, sendo percebido em toda sua vertente. O pixo emerge da negação de uma dignidade social, mas faz disto uma afirmação de existências (se os rostos não são percebidos, as letras disformes são). Além disto, não ser cooptado por espaços definidos, confere ao pixo a possibilidade de estar em todos os espaços, de fluir por todas as direções. Deixando de lado quaisquer juízos morais ou estéticos com relação à pichação, o que não se pode negar é que o pixo confere presença às pessoas que fazem dele a marca de um existir no resistir.

---

querem sua expressão reconhecida como arte? Se arte pressupõe, como ocorreu com o *graffiti*, adaptar-se a um molde específico, seguir determinadas regras e por consequência ver sua potência intervencionista diluída e branda, é muito improvável que tenham esse desejo”.



## Referências

- BLOG Grafite e Pichação em São Paulo. *A Origem da Pichação e do Grafite*. Junho de 2015. Disponível em <<https://mnm152agi.wordpress.com/2015/06/11/origem-da-pichacao-e-do-grafite/>>. Acesso em maio de 2017 (figura 1).
- BLOG Celts and the vikings. *Runas*. Disponível em <<http://celtic-vikings.blogspot.com.br/2015/05/runas.html>>. Acesso em maio de 2017 (figura 4).
- CARVALHO, Milena Fanti de. Pichação-arte é pixação? *Revista Arruaça*, 2013. Disponível em <<<http://casperlibero.edu.br/pichacao-arte-e-pixacao/>>>. Acesso em maio de 2017.
- DELEUZE E GUATTARI. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia* 1. Tradução de Luiz B. L.Orlandi.São Paulo: Ed., 34. 2010.
- DJAN, Cripta. In. BLUMEN, Felipe. O pixo é o que há de mais conceitual na arte contemporânea hoje. *Catraca Livre*. 22/08/2014. Disponível em <<<https://catracalivre.com.br/sp/arte-e-design/indicacao/o-pixo-e-o-que-tem-de-mais-conceitual-na-arte-contemporanea-hoje/>>>. Acesso em maio de 2017.
- FERREIRA, Maria Alice. Arte Urbana no Brasil: expressões da diversidade contemporânea1. *VIII Encontro Nacional de História da Mídia. Guarapuava*: 2010. Disponível em <<http://www.ufrgs.br/alcar/encontros-nacionais-1/80-encontro-2011-1/artigos/Arte%20Urbana%20no%20Brasil%20expressoes%20da%20diversidade%20contemporanea.pdf/view>>. Acesso em maio de 2017.
- IRON Maiden. Capa do Álbum *Killers (1981)*. Disponível em <<https://ironmaiden.com/discography/details/killers>>. Acesso em maio de 2017 (figura 2).
- KISS. Capa do Álbum *Destroyer (1976)*. Disponível em <[http://www.kissonline.com/music?dd\\_id=34](http://www.kissonline.com/music?dd_id=34)>. Acesso em maio de 2017 (figura 3).
- MITTMANN, Daniel. *O sujeito-pixador: Tensões acerca da prática da pichação paulista*. 2012. Dissertação de Mestrado. Instituto de Biociências da Universidade Estadual Paulista. Rio Claro-SP. Disponível em <[https://repositorio.unesp.br/bitstream/handle/11449/90125/mittmann\\_d\\_me\\_rcla.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://repositorio.unesp.br/bitstream/handle/11449/90125/mittmann_d_me_rcla.pdf?sequence=1&isAllowed=y)>. Acesso em maio de 2017.
- PEREIRA, Alexandre Barbosa. As Marcas da cidade: a dinâmica da pixação em São Paulo. *Lua Nova*. São Paulo. N.79. 2010. p.143-162. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-64452010000100007&script=sci\\_abstract&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-64452010000100007&script=sci_abstract&tlng=pt)> Acesso em maio de 2017.
- Pixo - Documentário sobre pichação e pichadores*. Direção de João Weiner e Roberto T. Oliveira. Vídeo (1:01:51) <Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=skGyFowTzew>>. Acesso em maio de 2017.
- SOUZA, David da Costa Aguiar. Pichação Carioca: etnografia e uma proposta de entendimento. 2007. Dissertação de Mestrado. Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro-RJ. Disponível em <<http://www.comunidadesegura.org.br/files/pichacao%20carioca.pdf>>. Acesso em maio de 2017.

Pixo: a tinta e o fluxo que escorrem

Submissão: 15.05.2017 / Aceite: 17.06.2017



## A desobediência civil: “uma liberdade perigosa a uma servidão pacífica” no *socius* capitalista

PAULO ROBERTO SCHNEIDER<sup>1</sup>

Se estivesse de frente com Deleuze e ele me fizesse a pergunta “como haver entre as pessoas um laço revolucionário que mobilize a libido, Eros, o desejo, sem que deixe encerrá-lo em estruturas codificadas ou axiomatizadas de Édipo?”, lhe responderia: a desobediência civil.

Afirmo com esse texto que a desobediência civil é uma “forma revolucionária” ou modo que passa por baixo das axiomáticas da ordem no capitalismo e que mantém a passagem de fluxos descodificados, positivos e revolucionários sem reconstituir famílias perversas, sem fazer reterritorialização/recodificação (DELEUZE; GUATTARI, 2010). Mahatma Gandhi (1869-1948) utilizou a desobediência civil como ferramenta anticolonialista em suas campanhas de 1930, seguido por Martin McLuther King Jr. (1929-1968) no movimento dos direitos civis norte-americanos na década de 1960.

Esses são dois exemplos clássicos de desobediência civil que podem ser considerados como fluxos dentre os tantos que o *socius* capitalista tentará organizar (de pessoas, de recursos naturais, de excrementos, de alimentos, de reprodução, de parentesco, de sentimentos, fluxos míticos, religiosos, identitários, jurídicos, fluxos de morte, de doença, de prazer, de produtos, de trabalho, de capital...), depois de relevantes efeitos no seu interior. Mesmo que esse fluxo seja aprisionado/axiomatizado, podemos considerar que há a produção de mecanismos contra a axiomática por meio da organização de atos pelos quais as pessoas simplesmente vão a público não cumprindo uma determinada lei, mas, de modo *esquizo*, pretendem embaralhar os códigos legais. Dentre os casos mais recentes, destacamos um caso famoso de desobediência civil que mais se aproxima da categoria (que assim chamamos) “ataque ao capitalismo financeiro”: o ataque operado por Eric Durán às instituições financeiras, na Espanha, em 2008. Como destaca o artigo de Paul Geddis (2013), na revista eletrônica VICE, que

[...] em 2008, o ativista anticapitalista Enric Durán pegou emprestado €492.000 (cerca de R\$1.260.000) de 39 entidades financeiras sem nenhuma intenção de devolver essa grana. Mas, (...) ele não gastou tudo... Ao invés disso, ele aplicou o dinheiro em várias causas anticapitalistas não especificadas e gastou o resto com o *Crisi*,

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia (2016) pela UNIOESTE/Campus de Toledo/PR. Participa do Grupo de Pesquisa "Escrituras da diferença em filosofia-educação" oriundo do Projeto interinstitucional (UFRGS, UNIOESTE, UFPEL, UFMT) "Escrituras: um modo de ler-escrever em meio à vida", (2011-2014) do Programa Observatório da Educação DEB/CAPES/MEC. Foi Bolsista do Projeto Escrituras: um modo de ler-escrever em meio à vida (MEC - CAPES/OBEDUC/INEP) entre janeiro de 2013 e dezembro de 2014. E-mail: pauloschneiders@gmail.com

um jornal gratuito que detalha como ele fez isso e incentiva outras pessoas a fazer o mesmo.

A iniciativa de Durán vai mais longe ao publicar um artigo na sua revista *CRISI*, intitulado *Acció directa financera*, em que afirma: “Eu roubei €492,000 euros de quem mais nos rouba, para denunciá-los e construir algumas alternativas viáveis para a sociedade”. Nesse artigo, explica que queria, com isso, chamar a atenção para o sistema financeiro bizarro que vivemos, onde “é impossível normalmente *pra* qualquer pessoa conseguir essa soma de dinheiro e, mesmo assim, os empréstimos estão aí, super facilitados e tributados” (DURÁN, 2008, p. 10). Além dessas declarações, o ativista oferece muitas possibilidades de *take action*, para quem queira se engajar e viabilizar uma construção alternativa ao *modus operandi* financeiro atual: “– não pegue nenhum empréstimo e tire todo o dinheiro de bancos”. Já em entrevista a Paul Geddis, colunista da Revista VICE, explica que:

Queríamos usar o dinheiro para um projeto que pudesse provar como diferentes métodos de capitalismo são possíveis. Isso foi entre o verão de 2005 e a primavera de 2008 – aproximadamente três anos. Aprendi como o sistema de empréstimos funcionava e as informações em que os bancos confiavam para concedê-los. Aprendi sobre os buracos no sistema e como passar por eles. No começo eu conseguia um empréstimo para cada três requisições, no final eu já conseguia nove empréstimos a cada dez pedidos. Por exemplo, um dos buracos do sistema é que o Banco da Espanha compartilha as informações de crédito com outros bancos, mas só para empréstimos acima de €6.000 [em torno de R\$15.000]. Então só pedi empréstimos abaixo desse valor por dois anos, movimentando fundos sem ter o Banco da Espanha controlando minhas ações (DURÁN *apud* GEDDIS, 2013, s.p).

Na sua revista, a *CRISI* (2008), explica como gastou o dinheiro que afanou sistematicamente: não tomou tudo para si, mas, como já dissemos, para arcar os custos com a publicação da revista, além de doar para instituições que buscavam alternativas ao sistema capitalista e a criação de uma cidade completamente autônoma nos arredores de Barcelona. Vemos novos fluxos em erupção indo ao externo do próprio capitalismo financeiro; é o que podemos chamar, com Deleuze e Guattari, de uma esquizofrenia ou um puro processo de fluxos descodificados.

Nos chama a atenção essa tentativa de Durán contra a prerrogativa de regulação ou regulamentação dos fluxos, do qual tratam Deleuze Guattari (2010, p. 334):

esses fluxos exigem órgãos sociais de decisão, de gestão, de reação, de inscrição, uma tecnocracia e uma burocracia que não se reduzem ao funcionamento de máquinas técnicas. Em suma, a conjunção dos fluxos descodificados, suas relações diferenciais e suas múltiplas esquizas ou fraturas, exigem toda uma regulação cujo principal órgão é o Estado [capitalista], ...[ao qual] o campo de forças sociais, passa a seu serviço e serve de regulador aos fluxos descodificados e

axiomatizados.

No capitalismo, todo processo de fluxos terá o seu limite, a sua contradição pela criação de limites internos. O desejo-Durán foi capturado, cassado e preso por dois meses em 2011, mas logo foi libertado até o julgamento (que não acontecera de imediato, pois seu advogado se recusara a representá-lo e, assim, não há como manter um julgamento, graças à desobediência de alguns burgueses iluministas). Sendo convocado para comparecer à corte, Durán foge das autoridades jurídicas do capitalismo usando de uma estratégia bem interessante: não há advogado que o defenda. Sem advogado, não haverá condições de defesa, logo, não há como ser sentenciado ao no mínimo oito anos, segundo a Justiça espanhola. O processo que Durán terá de responder serve de exemplo à verdadeira noção de axiomática capitalista, à qual tentará escapar e escapar, mas sempre tendo que prestar contas infinitamente. O processo de desobediência criado por Durán está para a ordem do que tenta escapar ao capitalismo mostrando seus limites internos, mas, por outro lado, já que o papel da axiomática será o de contrariá-lo, haverá uma nova descodificação dos fluxos. Tudo o que tenta escapar é substituído por novos limites, colocados no lugar. As instituições financeiras não toleram desobediências; ocorrerá uma nova axiomática para conter o que tentará fugir do capitalismo financeiro.

De certo modo, nada escapa à axiomatização, inclusive a desobediência civil. Tudo no *socius* capitalista retorna a Édipo: “o que começa sendo glorioso, logo começa a escorrer sujeira. O que começa como uma espécie de canto de vida e que era, então, revolucionário – pois não vejo algo que seja revolucionário e que não seja um canto de vida –, se transforma em uma imunda cultura da morte” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 106). Mas, o que se pretende afirmar é a desobediência civil como uma matéria infinita, ligada à multiplicidade e, para a esquizoanálise, não alcançada por limites ou finitudes que o sistema capitalista (financeiro, no caso Durán) pretende lhe mostrar, ou seja, os limites internos a tudo o que se pretenda criar: um ato de desobediência que era tirar o dinheiro dos bancos e investir em projetos anticapitalistas.

Um movimento como esse terá sucesso porque percebe que é preciso afetar o nervo central de um sistema que tem ligações profundas entre o financeiro, a política, as multinacionais e os governos. O capitalismo é global e é financeiro, não há de se duvidar, mas também não se pode ignorar que ele é falível. A crise econômica mundial, todavia, não parece afetar a alguns, os proprietários do capital financeiro. Mas como atingi-los? De certo modo, a descontinuidade do fluxo de dinheiro será uma estratégia que estanque a máquina empréstimo, como vemos ocorrendo agora, no Brasil. No caso Durán, esse fluxo será estancado por um motivo mais significativo, cujos objetivos principais são: primeiro, denunciar o sistema financeiro como insustentável e, segundo, que é possível a desobediência, a coragem de modo que forme um agenciamento coletivo financeiro como um *modus*, mesmo que não se

extinga o capitalismo, mas que permita mostrar suas falhas. Nas palavras de Durán, em entrevista à VICE (2013):

O dinheiro era investido. Nunca tive mais de €50.000 [em torno de R\$130.000] comigo. Tudo foi gasto em vários projetos. (...) ficou claro que os bancos não estavam interessados para onde esse dinheiro foi. Não houve nenhuma investigação e, como isso era uma ação política, eles queriam reprimir só a mim e não ao coletivo. Eles não queriam transformar isso em algo maior do que já era. Passei muito tempo imaginando como colocar essa história em domínio público. Eu queria que isso alcançasse o maior número possível de pessoas, mas fiquei preocupado em ser reprimido. Então decidi usar um pouco do dinheiro para publicar o jornal [*Crisi*] e acho que foi uma das melhores decisões que tomei<sup>2</sup>.

Com as palavras de Durán percebemos que a desobediência civil tem características de um agenciamento coletivo no tecido social (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 482). A axiomática do Estado é contestada pela desobediência, levando a um processo amíúde de desterritorialização dos códigos pelos fluxos, especialmente porque o que se pretende é a modificação na ordenação que se coloca: “se descobre não em uma crítica social codificada e territorial, mas em uma decodificação, em uma desterritorialização” (2010, p. 89). No caso da desobediência operada por Martin Luther King, a defesa dos direitos civis dos negros; de Ghandi, contra a prepotência

---

<sup>2</sup> A mídia viu que esse jornal estava sendo distribuído de graça nas ruas e eles não queriam ficar de fora de algo que estava sendo falado por toda parte, então publicar meu próprio jornal realmente ajudou a mensagem a chegar até a mídia *mainstream*. Bom, muitas pessoas já estão fazendo isso por acidente; deixar de pagar seus débitos foi uma das coisas que derrubou o sistema financeiro em primeiro lugar. Não tanto com pequenos empréstimos ou hipotecas particulares, mas com grandes companhias de construção e desenvolvimento que não puderam pagar suas dívidas e acabaram falindo. A chance do plano geral se tornar global não é muito provável, mas o importante é espalhar a ideia de pequenas mudanças e decisões que você pode tomar para ajudar o mundo a se tornar um lugar melhor. **“Prefiro uma liberdade perigosa a uma servidão pacífica”**. É, isso é uma questão de agir de maneira consistente com o que você sente e fazer o que é melhor, mesmo que as autoridades queiram que você faça de outro jeito. Seria interessante começar um debate sobre a eficiência do sistema judiciário e questionar como ele funciona. Trata-se de um sistema de prisão que não ajuda ninguém – nem as vítimas e muito menos os presos ou o governo, que são aqueles que precisam pagar por tudo. É tempo de repensar e criar algo novo, certo? (...) O principal é que estamos construindo outro sistema desde o começo. É um sistema aberto, o que significa que ninguém vai obrigar você a ser parte disso. Podemos reformular tudo com essa liberdade e decidir como queremos que sejam os sistemas de saúde e educação, a economia, os conflitos e muitas outras coisas. Já estamos colocando isso em prática através da **Cooperativa Integral Catalã (CIC)** e outros projetos associados. É uma assembleia onde construímos uma economia comum, organizamos o consumo, cobrimos as necessidades, organizamos todo o trabalho e estabelecemos relações financeiras para apoiar novos projetos produtivos. Temos uma infraestrutura para cobrir saúde, moradia, necessidades básicas de alimentação, transporte, energia – o básico. **O ponto principal é que isso funciona com base na autonomia**. O que precisamos são mudanças profundas nas relações humanas, confiança entre as pessoas. A revolução integral não é sobre mudar o sistema econômico, é sobre mudar tudo, mudar o ser humano. Estamos falando de mudanças em todos os aspectos da vida. A maior questão aqui é que o conceito de partidos políticos contradiz o conceito de **assembleia**. **A assembleia é um processo aberto que funciona através do consenso**. O sistema político de partidos, por outro lado, é baseado em confrontação [DURÁN em entrevista a GEDDIS, 2013; os grifos são meus].

dos colonizadores britânicos e; de Durán, contra o monopólio financeiro pelas instituições, se evidencia que o Estado não foi posto em causa, mas sim que se pretenda reformá-lo. Mesmo o que se torna possível com o laço da desobediência pode ser capturado ou territorializado novamente pelo Estado, mas, ainda assim, sem dúvida, não poderá impedir que novos fluxos tendam a vazar.

### Referências

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e Esquizofrenia 1*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010.

DURÁN, Eric. *Acció directa financera*. [on-line]. Revista CRISI. Edição 1. Barcelona: Impressão própria, 2008. Disponível em: <http://enricduran.cat/premsa/>. Acesso em: 13/05/2017.

GEDDIS, Paul. *Esse Cara Pegou um Empréstimo Gigante para Destruir o Sistema Financeiro*. VICE, 2013. Disponível em: [http://www.vice.com/pt\\_br/read/esse-cara-pegou-um-emprestimo-gigante-para-destruir-o-sistema-financeiro](http://www.vice.com/pt_br/read/esse-cara-pegou-um-emprestimo-gigante-para-destruir-o-sistema-financeiro). Acesso em: 13/05/2017.

Submissão: 15.05.2017 / Aceite: 14.06.2017

## O capitalismo é também uma máquina imperfeita: uma breve reflexão sobre a axiomatização do capital

ELISSA GABRIELA FERNANDES SANCHES<sup>1</sup>

O capitalismo é uma grande e formidável máquina de desejos<sup>2</sup>. Suas engrenagens servem para manipular a libido de modo que a oriente sempre para si próprias, em um processo de *feedback* positivo, uma retroalimentação. Todavia, quem diria que uma máquina tão aparentemente perfeita teria vazamentos. Este é o problema: nenhuma máquina humana é perfeita (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 20), pois exigiria que fosse construída por seres que saibam o que é a perfeição. E nestes momentos, nossa finitude possibilita a realização de pequenos milagres, por intermédio dos fluxos libidinais que extravasam da corrente capitalista. São pequenas gotas desviadas, tão ínfimas que quase não danificam o funcionamento mecânico.

No entanto, e se estes fluxos convergirem para uma imensa pressão em alguma das partes da máquina capitalista? O que ocorreria? Suponhamos o movimento *hippie*, que alcançou seu clímax nos anos sessenta. Em seu auge, representava uma poderosa força maquinica. Vejamos, não se tratava de gotículas, mas de uma pressão de extravasamento que, de tão grande, parecia que qualquer engrenagem não suportaria o seu peso. Não era apenas um indivíduo, mas vários fluxos de desejos diferentes, unidos, de maneira similar ao que aconteceu no aclamado movimento revolucionário de maio de 68, em Paris, na França. Deleuze afirmou em uma entrevista: “O que não foi adequadamente discutido sobre o ‘Capital’ de Marx se refere ao fato dele ser fascinado por mecanismos capitalistas, precisamente porque o sistema é demente, ainda que funcione muito bem ao mesmo tempo” (informação verbal)<sup>3</sup>. De fato, o que não imaginamos é o quão complexa esta máquina possa ser,

---

<sup>1</sup>Bacharel em Teologia pela FNB e mestranda em Filosofia pela UNIOESTE. E-mail: elissagabrielafs@hotmail.com

<sup>2</sup>A própria análise de Deleuze e Guattari (2010, pp. 297-298; grifos nossos) a respeito do capitalismo como uma grande conjunção de fluxos de desejos, se transformando ele próprio em uma máquina desejante – tendo em vista que ela é, por si só, uma máquina social (*socius*) – é de grande significação para a compreensão de nosso argumento. O autor fala: “Sempre houve desejos descodificados, desejos de descodificação — a história está cheia deles. Mas acontece que os fluxos descodificados só formam um desejo — desejo que produz em vez de sonhar ou faltar, máquina ao mesmo tempo desejante, social e técnica — pelo seu encontro num lugar, pela sua conjunção num espaço, o que demanda certo tempo. *Eis por que o capitalismo e seu corte não se definem simplesmente por fluxos descodificados, mas pela descodificação generalizada dos fluxos, pela nova desterritorialização [266] maciça e pela conjunção de fluxos desterritorializados. [...] a máquina capitalista, a civilizada, vai estabelecer-se, primeiramente, sobre a conjunção*”. Tais desejos culminam em uma única máxima: a produção (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 298).

<sup>3</sup>A citação foi retirada de uma entrevista. A fala no original é: “Something that hasn't been adequately discussed about Marx's \*Capital\* is the extent to which he is fascinated by capitalists mechanisms, precisely because the system is demented, yet works very well at the same time” (DELEUZE, 1995). DELEUZE, Gilles. *Capitalism: A Very Special Delirium*: entrevista. [1995]. Chaosophy. Entrevista concedida a SylvereLothringer. Disponível em: <http://www.generation-online.org/p/fpdeleuze7.htm>. Acesso em 10 ago. 2016.

posto que não visualizamos seus limites, sua espontânea capacidade de se reestruturar quando percebe um potencial defeito no manejo dos fluxos de desejo. Assim, nenhuma dessas forças contra a alienação social – a exemplo do movimento *hippie* – foram eficazes. Elas fizeram demasiado estardalhaço e, rapidamente, despertaram as engrenagens capitalistas que se ocuparam em reprimi-las, cortar seus fluxos, suas ligações externas.

Hoje o movimento *hippie* é apenas um símbolo, e simbolismos exigem um esforço de interpretação. Qualquer coisa que se torne objeto de uma tarefa hermenêutica significa que está oculto sob uma camada de aparência que nos proíbe o acesso. Neste sentido, um símbolo pode ser nada, ao mesmo tempo em que pode ser qualquer coisa (DELEUZE; GUATTARI, 2010, pp. 272-273). Surge então a pergunta essencial: qual a relevância prática de um evento histórico que necessita ser interpretado? Será que ele ainda pode inspirar novas ações revolucionárias? Poderá ser um novo estopim para o desvio de novos fluxos de desejo em conjunto?

Vamos seguir para uma outra situação, mais recorrente em nosso cotidiano. Um dos fortes mecanismos da máquina capitalista, nos dias atuais, é o famoso estilo de vida “verde”. No entanto, tal propaganda nem sempre obteve o aval do sistema que lucrava com o consumo de materiais que passavam longe de qualquer objetivo saudável. Temos como exemplo o fumo de cigarros, consumo de drogas, bebidas alcoólicas. Isso sem considerarmos a quantidade de alimentos que eram – e são ainda – ingeridos diariamente, os quais permanecem insuflados de substâncias tóxicas ao organismo e que nem precisam ser mencionados. No entanto, a partir da década de noventa, uma nova maneira de viver se tornou desejável. Sobreviventes de uma geração que tinha se lançado às odes capitalistas de consumo (não é difícil achar anúncios dessa época glorificando a sofisticação de um fumante) começaram a ir contra a corrente na busca de novas formas de aquisição, que não se reduzissem ao que já estava sendo praticado<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> O desenvolvimento desta nova visão de mundo levou ao surgimento de um modelo de inovação disruptiva, conceito este que foi precedido por um outro, bastante similar, chamado modelo de inovação sustentadora, lançado por Clayton Christensen na década de 90. “As inovações sustentadoras irão resultar em produtos e serviços que atendam as necessidades dos clientes em mercados já estabelecidos, permitindo as empresas aumentarem a sua margem de lucro e vender produtos de maior qualidade, sem precisar assumir grandes riscos” (CÂNDIDO, 2011, p. 6). As inovações disruptivas “apresentam outros atributos que irão chamar atenção dos novos consumidores (menos exigentes), porém ainda nesta fase estes atributos não são muito valorizados pelos consumidores da tecnologia anterior, que são os consumidores mais exigentes. Os novos produtos são normalmente mais baratos, mais simples, menores, com maior praticidade e conveniência para o uso. Portanto, isso dará origem a novos mercados, que poderão facilmente assumir a posição dos produtos existentes anteriormente nos mercados. Assim, com estes diferenciais a tendência é os negócios prosperarem, pois as organizações que desenvolvem a inovação disruptiva ganharão experiência e investimentos sólidos, permitindo que melhorem cada vez mais o desempenho dos seus produtos, aprimorem os atributos existentes e ainda acrescentar novos atributos aos seus produtos” (CÂNDIDO, 2011, p. 7). Um exemplo de inovação disruptiva é o surgimento do Netflix, que se propôs substituir a forma convencional de entretenimento através da própria televisão a cabo e locadoras. Hoje, uma das grandes companhias do mercado,

Que conflito difícil o capitalismo teve que enfrentar, escondendo suas engrenagens mais resistentes, das megaindústrias, que o bancavam. Contudo, ele foi esperto, nós, máquinas desejanças (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 11), dentes da engrenagem capitalista, nos reorganizamos em função destas novas demandas. A máquina do capital<sup>5</sup> se reinventou diante dessas novas exigências, construindo válvulas de escape para reduzir a pressão dos vazamentos que originaram as novas demandas (desvios de fluxos). Entre os sinais de sua renovação, temos, por exemplo, a monetização absurda de alimentos portadores de quantidade reduzida de fertilizantes e pesticidas (orgânicos), bem como a criação de conceitos como “transgênico”, “OGMs” (Organismos Geneticamente Modificados) e “sustentável” que estampam as novas embalagens “que não agridem o meio ambiente”.

Pouca coisa é mais capitalista do que a atual defesa de uma forma de viver coerente a uma ideia de sustentabilidade. E que maluco é isso! É muito conveniente defendermos um *slogan* ecológico no interior de nossas apertadas residências, em meio a um caos urbano no qual somos atacados o tempo todo, até mesmo em nosso tempo privado, por propagandas<sup>6</sup>. A vida saudável, o emblema da sustentabilidade, a defesa da natureza, são conflitos que, no final das contas, se direcionam aos nossos mais profundos interesses individuais. Continuam refletindo, como qualquer objeto de consumo, os efeitos de massa do *marketing* capitalista.

Mas, retornemos à ideia da defeituosa máquina capitalista devido ao fato de ter sido construída por nós, seres imperfeitos. Inclusive, um paradigma clássico da engenharia informa que sempre existem falhas em qualquer máquina. Serão estes alguns pontos focais para o extravasamento de fluxos de desejo? Existe outra forma de resistir à axiomatização do sistema do capital<sup>7</sup>? A ideia deste ensaio é apontar uma

---

também iniciou uma nova linha de produção de seus próprios filmes e séries, adentrando no campo dominado por antigas empresas hollywoodianas e abrindo espaço, inclusive, para estúdios de produção cinematográfica independentes. Estas mudanças são apenas um reflexo de nossa nova concepção de mundo pós-guerra.

<sup>5</sup> Contudo, ressaltamos. A máquina capitalista não se reinventa sozinha, pois ela não é constituída do nada, como um sistema alheio à participação humana. Ao contrário, ela é composta e está em contínuo funcionamento devido à nossa organização social. Isto significa que, quando a máquina se reinventa, na realidade, sua reestruturação é produto da reorganização das máquinas desejanças que nós somos. É interessante observarmos que a dinâmica, a fluidez tão impressionante do capitalismo é devedora da própria interação entre os milhões de fluxos de desejo que o sistema reorienta para se alimentar.

<sup>6</sup> A referência aqui se orienta para as novas formas de *marketing* que capta dados de nossas atividades diárias, dado que estamos permanentemente conectados, e envia às grandes agências de publicidades e megaempresas para que possam caracterizar seus nichos de mercado. Assim, conseguem elaborar propagandas cada vez mais personalizadas. Além disso, o *marketing* se tornou tão invasivo ao ponto de se basear nesses dados para propagar conteúdo aos respectivos públicos. Por exemplo, se o nome de uma pessoa for buscado na internet o qual, também for, por acaso, o nome de uma marca de sapatos, é bem provável que propagandas relacionadas a essa marca começarão a aparecer durante nossa navegação na rede.

<sup>7</sup> Deleuze e Guattari (2010, p. 309-310; grifos nossos) afirmam: “[...] toda máquina técnica supõe fluxos de um tipo particular: *fluxos de código*, ao mesmo tempo interiores e exteriores à máquina, formando os elementos de uma tecnologia e mesmo de uma ciência. São esses fluxos de código que também se encontram encaixados, codificados ou sobre-codificados nas sociedades pré-capitalistas, de tal maneira



falha, de preferência uma que não tenha sido corrigida em nenhum momento da história. Acerca deste último critério, vale um comentário pessoal: não acredito que o capitalismo não possua uma falha de sistema que seja definitiva. Ainda que ele seja tão flexível a ponto de apagar seus inúmeros defeitos, seria contraditório pensar que ele não só possui capacidade para uma axiomatização absoluta, como também tem uma maleabilidade completa. Isso exigiria que ele fosse, em qualquer um dos casos, perfeitamente eficiente.

A tentativa de delimitar alguma região limítrofe do sistema pode ser vã, mas isso não nos exime do esforço de tentar. Estamos lidando com incertezas e, ainda que elas sejam aberturas verificadas factivamente pela história, podem não representar um raciocínio coerente com a realidade. Mesmo assim, vale a pena o risco.

Deleuze e Guattari reconhecem a flexibilidade da máquina capitalista por meio da desterritorialização (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 52)<sup>8</sup> e descodificação dos códigos antes vigentes. O Estado desaparece do centro do mundo, pois até mesmo ele se torna devedor do capital. A dívida se expande, universaliza-se e ninguém escapa dela, nem mesmo o rei. “O Estado já não determina um sistema social, mas é determinado pelo sistema social ao qual se incorpora no jogo de suas funções” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 293).

A fluidez do sistema provém do deslocamento, um movimento que acompanha o processo de desterritorialização, o qual, junto com os fluxos descodificados pelo

---

que *elas jamais ganham independência* (o ferreiro, o astrônomo...). Mas a descodificação generalizada dos fluxos no capitalismo libertou, desterritorializou, descodificou os fluxos de código, exatamente como o fez com os outros – a tal ponto que a máquina automática os interiorizou cada vez mais no seu corpo ou na sua estrutura como campo de forças, ao mesmo tempo que ela dependia de uma ciência e de uma tecnologia, de um trabalho dito cerebral distinto do trabalho manual do operário (evolução do objeto técnico). Neste sentido, não foram as máquinas que fizeram o capitalismo, mas, ao contrário, o capitalismo é que faz as máquinas e não para de introduzir novos cortes graças aos quais ele revoluciona os seus modos técnicos de produção”. A noção de axiomatização implica um esquema de movimento das engrenagens do capital, que exigem certa fluidez de todo o seu sistema. Sendo dinâmico, o capitalismo engloba coisas ao seu interior, tornando-as próprias, parte de sua estrutura. Sua desarticulação se dá pelos processos de desterritorialização e descodificação de fluxos de desejo, que são constantemente reorganizados em favor da grande máquina.

<sup>8</sup> Como o próprio conceito elaborado por Deleuze e Guattari aponta, desterritorializar é sair/remover do território. Este processo tem a ver com libertação, com o se soltar de antigas relações espaciais e com a conseqüente aderência a novas situações que vão, inclusive, promover mudanças nas próprias conexões entre-máquinas. Carlos Natálio, ao analisar a presença destes processos no interior da dinâmica entre espectador e cinema, compreende que: “Hoje, a noção de desterritorialização aplica-se frequentemente ao enfraquecimento da dimensão espacial da vida em sociedade e fortalecimento das virtualidades. Assim, o conceito serve para definir processos que descontextualizam um número de relações estabelecidas, tornando-as virtuais e preparando-as para novas relações por virtude de uma operação de reterritorialização. Nesse sentido, é comum ver a desterritorialização como tônica da pós-modernidade, sociedades em redes, fluxos e hibridismos culturais. Contudo, trata-se de uma derivação pois a territorialização/desterritorialização surge no trabalho destes autores como conceitos operativos que não só dão a ver o mecanismo das práticas filosóficas e sociais, como reconstróem, reconduzem, a geografia dos eventos num projeto político de libertação dos desejos, dos corpos, da criação artística e produção da subjetividade (Haesbert e Bruce 2002)” (NATÁLIO, 2013, p. 200).

próprio capitalismo, dão origem à máquina repressora. O capital se torna o eixo a partir do qual suas engrenagens funcionam, e tudo se organiza em função dele. Desta maneira, a flexibilidade da máquina possui um critério-base: o dinheiro. Neste caso, como parte do processo de desterritorialização, os valores monetários se tornaram abstratos, o que alarga imensamente os horizontes de atuação do capitalismo. Tudo precisa funcionar com base na produção de mais capital, única atividade possível para os fluxos de desejos decodificados. Isto significa que aquilo que não passa pelo critério-base da máquina capitalista não pode ser axiomatizado por ela, a menos que, antes de ser englobada, a nova estrutura seja reformulada com base neste preceito-monetarização. Segue-se então uma possível falha permanente do sistema.

O que ocorre é que a dinâmica do capital impede o acesso a este defeito, reprimindo, com toda a sua potência, a manifestação de quaisquer forças revolucionárias que possam atravessar os limites internos da máquina. Por isso, esta atividade exige uma boa quantidade de reflexão para distinguir possíveis energias que não possam ser suprimidas e transformadas em capital, visto que excedem o alcance restrito – embora interativo – da máquina.

Toda essa infraestrutura do capitalismo nos remete à uma característica intrínseca à sua aparência. A máquina capitalista em si não é concreta, a despeito de funcionar com elementos concretos, reais (p. ex. força de trabalho, mais-valia, produto, salário, mercadoria, propaganda e etc). Ela é, na realidade, abstrata. Devido a isto, se torna uma tarefa bastante difícil determinar com precisão os seus limites e as alterações em sua performance no momento em que acontecem. Assim, com a passagem de um *socius* anterior (bárbaro) para o novo *socius* capitalista podemos avaliar que, possivelmente, nem tudo tenha sido incorporado ao novo desenvolvimento social. Resta identificar o que não foi incorporado nem destruído pelo novo sistema.

A hipótese deste ensaio se baseia no fato de que, se a máquina capitalista possui limites, existem coisas que estão fora deles e que não enxergamos. Isto é o que não foi axiomatizado, portanto, são torrentes de desejos que não podem ser utilizadas para alimentar o funcionamento das engrenagens do novo *socius*. O indivíduo-máquina, possui duas alternativas perante o sistema do capital: servir de autômato, se rendendo às suas exigências e conformando-se através da conexão de seus cabos com as engrenagens sugadoras de desejos (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 20), ou ousar ser um esquizofrênico, resistindo e dando vazão aos seus fluxos, transformando-os em forças criativas e revolucionárias (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 29). Deste modo, será que tais energias podem subsidiar justamente o oposto, o corte de fluxos de desejos que correm em direção ao seio do capitalismo de modo que eles sejam desviados para um extravasamento em massa? Poderia ser ingênuo demais pensar dessa forma, mas não é uma realidade completamente fora denexo. Se o capitalismo é uma máquina, faz sentido pensar que máquinas podem ser desligadas de diversas

formas: dentre elas, com o extravio do combustível que as fazem funcionar. Se o capitalismo funciona à base de fluxos de desejos descodificados, a proposta da obra *Anti-Édipo* é bastante coerente como estratégia de resistência ao programa de atividades do capital.

Uma alternativa seria remover do mundo, abstratamente, as diversas ligações, ferramentas, parafusos, cabos, conectores, que estruturam o capitalismo, que permitem o corte de fluxos, suas descodificações, a desterritorialização (DELEUZE; GUATTARI, 2010, pp. 325-326). No entanto, é interessante perceber que o discurso da máquina capitalista só encontra sentido em suas próprias engrenagens, naquilo que lhe é próprio. Por isso, o mundo é o que a máquina capitalista não consegue axiomatizar, pois, independentemente de seus processos mecânicos, o mundo continua sendo tal como ele é. Ele permanece sendo uma imensa dimensão indefinida em termos de totalidade. Uma máquina imensa que funciona por mecanismos ainda desconhecidos, e a qual recheamos de significados que nem sempre correspondem à sua identidade. Nele encontramos o universo que nos circunda, e compreende toda a nossa realidade material, bem como a própria vida, as relações sociais, o movimento vital de nascimento e da morte.

Neste sentido, é interessante utilizar a compreensão arendtiana de mundo para contrapor à visão deleuzo-guattariana (2010, p. 306; grifos nossos) de uma máquina sem limites externos, como eles explicam: “Se o capitalismo é o limite exterior de toda a sociedade, é porque ele, por sua vez, não tem limite exterior mas tão somente um limite interior que é o próprio capital”. Ora, Arendt (2014, p. 309) descreve esta *finitização* do mundo em linhas geográficas acessíveis a todos, graças às descobertas científicas, que cumprem a função de colaborar com a dinâmica do capital:

Precisamente no instante em que se descobriu a imensidão do espaço disponível sobre a Terra, começou o famoso *apequenamento do globo*, até que, em *nosso mundo* (que, embora resulte da era moderna, não é de modo algum idêntico ao mundo da era moderna), cada homem é finalmente tanto habitante da Terra como habitante do seu país.

As delimitações geográficas foram manipuladas, formando estados, nações, países, cidades e impérios, reunindo pequenos grupos de máquinas ao redor de uma liderança maquínica que funciona a serviço do modo capitalista. O mundo geográfico foi alterado, e as pequenas movimentações comerciais assumiram dimensões cada vez maiores, ultrapassando mares, montanhas e abismos que, outrora, eram impenetráveis (ARENDR, 2014, p. 309). Entretanto, no interior deste mundo, temos planetas, asteróides, satélites, a Terra, a natureza, os animais, cada elemento deste com seu valor vital, com sua engrenagem particular, que ultrapassa as definições maquínicas do capital. Interpretar o capitalismo como uma máquina totalizante seria, no mínimo, *reduzir* toda esta dimensão ao sentido da monetarização, o que não

corresponde ao que ocorre de concreto. Nos recordemos que embora a máquina capitalista seja constituída de estruturas e elementos concretos, ela é, em si, abstrata. Ela ainda é uma construção humana e *aparenta* ser bastante factível, porém, não está muito distante de nossas mentes, nossa imaginação. Além disso, ao afirmar o mundo também apontamos para o seu caráter abstrato, em nível de conceito, que não se limita às suas fronteiras terrestres.

Neste mundo concreto também temos o outro. Todavia, o que atravessa o visar de nossa consciência são os vínculos sociais. Como chamaria Arendt “a teia de relações” (2014, p. 224), que alcançam um nível abstrato e infinito na medida em que a história percorre a sua jornada. Talvez possamos encontrar pequenas garras do capitalismo se aproximando, arduamente, destes vínculos, através das mídias sociais por exemplo. Mas precisamos nos perguntar: até que ponto o *Facebook*, o *Twitter*, o *Instagram*, entre outros, representam a nossa ligação com o mundo, nossa participação nesta teia? Se observarmos atentamente, dificilmente exporíamos nossa cara às pessoas desconhecidas que nos adicionam como ‘amigos’ de nosso perfil. As relações sociais de um indivíduo são restritas à poucas pessoas, ao sentimento de afinidade, empatia para com o outro. Estas emoções são bloqueadas em grande medida quando estamos no nível virtual, descendo cegamente nossos dedos pelo *feeding*, e visualizando a máscara do outro. Através delas, também vemos reportagens e, diante da enormidade dos acontecimentos, nos sentimos impotentes, afinal, quem somos nós para ir contra estes acontecimentos?

Pensemos em uma coletividade interligada face-a-face. Nossos amigos, familiares e conhecidos estão vinculados a outras pessoas que, por sua vez, estão ligadas a outros, formando, assim, uma incrível rede humana. Isto é muito abstrato, tanto que, quando agimos, sequer percebemos os fios desta teia reverberando, alcançando pessoas que nem conhecemos. E estes fios são fortalecidos pelo contato humano, pelo conversar, estar com o próximo que, ao mesmo tempo em que está tão perto, está tão distante.

Esta iniciativa reduz a nossa impressão de estarmos solitários no mundo, de sermos um indivíduo, de olharmos permanentemente para nós mesmos, justamente porque ela demonstra que, na realidade, estamos mais interligados do que imaginamos (ARENDR, 2014, p. 65). É a atomização uma das maiores garras da máquina do capital. Ela necessita do isolamento para que possa atuar sobre os fluxos de desejo, cortando-os, pois, por mais que ela possa crescer e seus canos possam aumentar de calibre para suportar cada vez maior pressão, ela é limitada, é imperfeita.

Impressionante é quando conseguimos perceber o outro como aquele de quem dependemos para provocar um extravasamento de fluxos de energia em conjunto. Conforme analisamos, se cada um decidir assumir o seu caráter esquivo inerente à energia revolucionária presente em cada fluxo de desejo, e juntarmos esta força

extraordinária contra as engrenagens do capital, somos capazes de provocar tamanho extravasamento que poderá comprometer seriamente uma boa parte da estrutura da máquina. Esta é, possivelmente, uma solução eficiente para desarranjar por completo, em termos de efeito dominó, os fluxos de desejo que se dirigem à cápsula de combustível do sistema. Contudo, para que esta iniciativa se torne viável, não adianta olhar para este outro com os óculos do capital, do consumo, do interesse monetário. Ao contrário, devemos realizar um esforço para nos relacionarmos com o mundo, e que tenha origem na vontade individual de sair da casa, retornar à nossa cidade e ocupar o papel de uma cidadania perdida em meio às superficialidades do cotidiano pós-moderno.

É claro que o capitalismo não concederá nenhum conforto a este tipo de posicionamento. Impedir que nossos fluxos de desejos sejam cortados e, ainda por cima, influenciar outros fluxos para que corram na direção contrária é, basicamente, se deslocar da corrente. Olhar para fora dos limites da máquina é desconfortável, incômodo. Mas a perspectiva não é ruim, nem feia, apenas primeva, uma recuperação de um estado que foi oculto pelos movimentos do sistema. A propaganda, imenso pilar do consumo continuará chamando: “Você merece!”, “Seja aquilo que você quer ser!”, “Experimente!”, clichês do *marketing* capitalista. O objetivo de uma verdadeira propaganda não é incentivar ao consumo, mas propiciar a fidelização, a perigosa dependência, do achar que “eu preciso porque mereço”. Se torna, dessa forma, tentador afirmar que merecemos, sim, toda essa conjunção de fluxos descodificados de desejos produzida por ninguém mais além de nós mesmos. E enquanto decidimos se gastamos ou não, o capitalismo já está lá, sem que percebamos, cortando o nosso fluxo de desejos. A própria indecisão já é favorável à dinâmica do sistema.

Deste modo, ser comunidade implica um esforço individual de expandir o núcleo familiar, centrado no modelo tradicional fixado em papai-mamãe-filhinho, de modo a permitir o acesso a outros indivíduos aos estranhos hábitos e costumes familiares. Esta é uma forma de obrigar ao convívio, à abertura, à exposição de falhas humanas, de disputas e dissensos. No entanto, também é uma proposta que motiva a construção de relações, do estar-com-o-outro, do perceber a necessidade da vida coletiva através da expressão do amor, da compaixão, do valor ao próximo. O mundo se constrói nestas práticas, que não são utópicas e, tampouco, românticas, mas fundamentadas na ideia de que viemos de um lugar, e que essa origem não pode ser apagada (ARENDETT, 1997, pp. 54-55). Como avaliamos, talvez esta seja uma permanente falha do sistema do capital.

Assim, podemos afirmar que a máquina capitalista é destrutiva, pois aquilo que ela não consegue englobar, e assim é isolado para ser eliminado. Ela é fluida o suficiente para criar aparências, superfícies de contato que estabelecem uma conexão singular, permeada pelo léxico capitalista. Quem é aquele que não consome? Quem é aquele que não quer se sentir parte do sistema? Quem é aquele que não trabalha?

Universalizando as coletividades em uma massa única, densa e padronizada, com algumas poucas identidades específicas – que podemos chamar de expressões das minorias como feminismo, LGBT, movimento afro e etc. – o capitalismo se mantém ao longo dos anos. Ele perdura através da própria visão distópica que ele mesmo cria de si, como *único* caminho histórico, *única* solução política, *única* forma de envolvimento social, enfim, *única* possibilidade de vida.

Mas ele não o é, e todos nós, em algum momento de nossas vidas desconfiamos, ao menos uma vez, disso. Ele é uma das muitas construções humanas, uma mera formação social (*socius*), um produto da ação conjunta. Sabemos que a própria vida está, além disso, no sentido de que, a própria pertença ao mundo, do vir a ser do mundo e do próprio ser do mundo, implica em superar o que a máquina capitalista é capaz de nos proporcionar.

Talvez, nosso esforço neste ensaio figure demasiado abstrato. Afinal, contrapor à máquina capitalista um espaço que é maior que ela, é, possivelmente, refletir em um nível de abstração que não parece corresponder ao que chamamos de concreto. Mas um dos nossos objetivos era demonstrar o paradoxo no qual a máquina capitalista se insere ao nos impedir de reduzi-la e, ao mesmo tempo, de torná-la grande demais, abstrata demais. Não podemos reduzi-la porque ela não é pequena, porém, não podemos engrandecê-la porque, apesar de tudo, ela continua sendo uma máquina. E como toda máquina, ela está inserida dentro de outra máquina ainda maior e da qual depende: o mundo. Ao delimitá-la, portanto, podemos visualizar que ela não consegue englobar tudo, e uma das coisas que ela não engloba é o nosso sentimento de pertença a um mundo no qual vivemos, no qual o *socius* reside, e ao qual nunca é superior.

## Referências

ARENDDT, Hannah. *A Condição Humana*. 12 ed. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

\_\_\_\_\_. *O Conceito de Amor em Santo Agostinho*: ensaio de interpretação filosófica. Trad. Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

CÂNDIDO, Ana Clara. *Inovação Disruptiva*: Reflexões sobre as suas características e implicações no mercado. **Rev. IET Working Papers Series**, 2011. Disponível em: [https://run.unl.pt/bitstream/10362/6912/1/WPSeries\\_05\\_2011ACC%C3%A2ndido-1.pdf](https://run.unl.pt/bitstream/10362/6912/1/WPSeries_05_2011ACC%C3%A2ndido-1.pdf). Acesso em 08 ago. 2017.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo*: Capitalismo e Esquizofrenia 1. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010.

\_\_\_\_\_. *Capitalism: A VerySpecial Delirium*: entrevista. [1995]. Chaosophy. Entrevista concedida a SylvereLothringer. Disponível em: <http://www.generation-online.org/p/fpdeleuze7.htm>. Acesso em 10 ago. 2016.

NATÁLIO, Carlos. *Territorialização/Desterritorialização*: movimentos

cinematográficos? In: Encontro Anual da AIM, 2., 2013, Lisboa. Atas do II Encontro Anual da AIM. Lisboa: AIM, 2013. p. 199-211. Disponível em: <http://aim.org.pt/atas/pdfs-Atas-IIEncontroAnualAIM/Atas-IIEncontroAnualAIM-18.pdf>. Acesso em 08 ago. 2017.

Submissão: 03.05.2017 / Aceite: 08.06.2017

## Teogonia e Anti-Édipo: uma aproximação

HENRIQUE ZANELATO<sup>1</sup>

Notamos, ao longo da leitura de alguns capítulos d' *O anti-Édipo*, bem como dos seminários e discussões realizados ao longo da disciplina<sup>2</sup>, como Deleuze e Guattari argumentam sobre o modo como a sociedade se desenvolveu e se organizou ao longo dos séculos. Sua análise remonta às formas de organização sociais mais primordiais, partindo do que chamaram de *socius primitivo* ou *selvagem*, passando pelo *bárbaro*, até alcançar o *civilizado*. Deve-se salientar, no entanto, que os autores não consideram essa passagem como um processo por meio do qual um *socius* nada possui do outro, já que podem haver aspectos de um deles no outro, ou que as sociedades se desenvolveram nessa relação com os *socius* ao mesmo tempo. Queremos, com o presente trabalho, fazer uma espécie de analogia entre esse processo e uma leitura sobre a mitologia grega, dando atenção especial, sobretudo, ao *socius civilizado* e o seu caráter axiomatizador. É preciso dizer, no entanto, que é possível que essa analogia não consiga ser levada às últimas consequências, no sentido de dizer que mitologia e *anti-Édipo* sejam totalmente correspondentes. Pretendemos, assim, apenas aproximar alguns aspectos entre os textos, mostrando possíveis pontos de ligação.

A tradição da mitologia grega, legada em boa parte por Hesíodo, registrou o surgimento de tudo, desde os deuses até os fenômenos naturais e os homens, a partir de um conjunto primordial: segundo a *Teogonia*, “[...] bem primeiro nasceu Caos, depois também Terra de amplo seio, de todos sede irresvalável sempre [...], e Tártaro nevoento no fundo do chão de amplas vias, e Eros: o mais belo entre Deuses imortais” (*Teogonia*, vv. 116-121). O ponto que queremos aproximar, aqui, é o caráter dado para a Terra, também chamada de Gaia. Ela é relacionada, na mitologia grega, com a fertilidade, e também com abrigo, com lar. Poucas entidades foram geradas fora de sua linhagem, mas todos residem em seu “amplo seio”. Deleuze e Guattari, ao falarem sobre a máquina territorial primitiva, colocam o corpo pleno e indivisível da terra como seu princípio.

A unidade primitiva, selvagem, do desejo e da produção é a terra. Porque a terra não é apenas o objeto múltiplo e dividido do trabalho, mas também a entidade única indivisível, o corpo pleno que se assenta sobre as forças produtivas e delas se apropria como seu pressuposto natural ou divino. O solo pode ser o elemento produtivo e o resultado da apropriação, mas a Terra é a grande estase inengendrada, o elemento superior à produção que condiciona a

---

<sup>1</sup> Graduado em Filosofia pela UNIOESTE (2015) e ex-acadêmico bolsista do PET na mesma instituição. Atualmente cursa mestrado em Filosofia pela UNIOESTE. E-mail: henriquezanelatoii@hotmail.com

<sup>2</sup> A disciplina foi ministrada pela professora Ester Maria Dreher Heuser no primeiro semestre de 2016, tratando da obra *O anti-Édipo*, de Deleuze e Guattari.



apropriação e a utilização comuns do solo. Ela é a superfície sobre a qual se inscreve todo o processo da produção, sobre a qual são registrados os objetos, os meios e as forças de trabalho, sobre a qual se distribuem os agentes e os produtos (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 187).

Passando por cima de alguns elementos importantes desse primeiro *socius*, chamado primitivo, ou selvagem, diremos apenas que os autores consideram toda a sociedade, nesse primeiro estágio, como ligada ao corpo da Terra, tudo o que é feito na aldeia é inscrito nele. Em Hesíodo, a Terra, primeiro, pariu o Céu, ou Urano. Essa primeira geração, feita sem parceiro, trouxe à luz seu parceiro. A partir, então, dessa primeira união com o Céu, a Terra passou a gerar muitos outros filhos, servindo de morada a tudo o que era gerado não só de si, mas de todas as outras uniões.

Dessa união, no entanto, surgiram alguns problemas: “Céu constelado, para cercá-la [Terra] toda ao redor”, mostrou-se como um pai tirânico e que, detestando os filhos temíveis que nasciam de sua união com a Terra, tão logo nasciam, eram ocultados dentro da mãe. Do coito com o Céu, surgiram “Oceano de fundos remoinhos e Coios e Crios e Hipérion e Jápeto e Téia e Réia e Têmis e Memória e Febe de áurea coroa e Tétis amorosa. E após com órimas armas Crono de curvo pensar, filho o mais terrível” (vv. 132-139), além dos Ciclopes. Cansada de ter os filhos impedidos de ver a luz pela tirania do parceiro, Terra tramou um plano para vingar-se. Forjando uma “foice dentada”, Terra convocou os filhos clamando para que algum deles se levantasse contra o pai. O único que se dispôs ao ato foi Crono: “Mãe, isto eu prometo e cumprirei a obra, porque nefando não me importa o nosso pai, pois ele tramou antes obras indignas” (vv. 170-173).

Escondido para uma armadilha, Crono espera que o pai, “desejando amor”, procure a Terra. Quando ele aparece, Crono levanta-se de seu esconderijo, ceifando o pênis do Céu, motivo de toda a sua virilidade. O sangue e o órgão do pai, em contato com a Terra e o Mar, ainda geraram seus últimos filhos. Desse ato ocorre a ascensão de Crono como novo soberano entre os deuses, mas não ocorre o esperado por Terra e seus outros filhos: o Titã de curvo pensar casa-se com a irmã, mas acaba agindo do mesmo modo que seu pai. Tão logo Réia, sua esposa, paria um de seus “brilhantes filhos”, Crono o engolia, não deixando que nenhum deles se desenvolvesse, já que seu pai o amaldiçoara dizendo que “castigo teria no porvir”. Com medo de perder seu lugar, assim como seu pai perdera para ele, Crono toma os filhos dos braços da irmã-esposa e os engole.

Essa passagem nos mostra outro ponto de aproximação com a obra de Deleuze e Guattari. De acordo com eles, a passagem do estado selvagem para o bárbaro se dá exatamente no momento em que a máquina territorial, erigida sobre o corpo da terra, passa para a máquina despótica. As relações não se dão mais sobre o corpo indivisível da terra, mas sobre o corpo de um déspota que transforma todo o modo de viver. Com

o Céu, mesmo que tenha se portado de modo tirânico, ainda havia a Terra, geradora de vida e sede de toda a vida, mesmo que seus filhos ficassem encarcerados. Agora, no entanto, Terra perde seu papel de geradora e de prisão para os filhos, tendo Crono como o grande déspota que teme perder seu lugar para um de seus próprios filhos, prendendo-os dentro de si.

Outro ponto que permite alguma aproximação é o modo como o déspota surge, impondo o *socius bárbaro*: Deleuze e Guattari atribuem-lhe uma atividade incestuosa, explicando o modo como transforma todo o sistema de organização social. De acordo com os autores, o déspota modifica os modelos de filiação e aliança cometendo um incesto duplo, com a irmã, alterando o sistema de alianças, e com a mãe, alterando o sistema de filiação, transformando-o em um modelo vertical e hierárquico (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 265). Mesmo que a ordem seja diferente, já que em Deleuze e Guattari o primeiro incesto seja com a irmã, e que Crono não tenha propriamente se relacionado de modo sexual com a mãe, podemos aproximar sua associação com a Terra como uma espécie de união. Crono se estabelece como tirano, como déspota, a partir da união com sua mãe e com sua irmã.

Crono, no entanto, não contava com a união das duas mulheres que o colocaram em seu lugar para uma nova armadilha. Sofrendo por ter seus filhos engolidos, assim como sua mãe, Réia clama a ajuda de seus pais para “comprem um ardil para que oculta parisse o filho, e fosse punido pelas Erínias do pai e filhos engolidos o grande Crono de curvo pensar” (vv. 471-473). Eis que Réia foge para uma região distante de seu marido, para que pudesse dar à luz Zeus, o último filho de Crono. Ao exigir o filho para que tivesse o mesmo destino dos outros, o tirano recebe de Réia uma grande pedra, enrolada em alguns mantos. O deus a devora sem nem perceber o embuste. Zeus, protegido, crescia longe dali criado e nutrido por Ninfas: “rápido o vigor e os brilhantes membros do príncipe cresciam. E com o girar do ano, enganado por repetidas instigações da Terra, soltou a prole o grande Crono de curvo pensar, vencido pelas artes e violência do filho” (vv. 493-496). Enganado, Crono acaba por vomitar todos os filhos engolidos, que se unem a Zeus para uma batalha contra o pai. Além disso, Zeus liberta alguns dos outros filhos da Terra e do Céu, que continuavam presos, contando, também, com a ajuda destes.

Zeus sai vencedor dessa batalha e temos a última grande mudança na mitologia. Ao tomar o lugar do pai, Zeus é alertado de que tem que tomar algumas providências, para que não tenha o mesmo destino do pai e do avô. Para que não fosse enganado, foi aconselhado a desposar, primeiro, não uma irmã, como Crono, mas outra divindade, conhecida como Astúcia, ou Métis. Terra e Céu o aconselham que Zeus a engula, para que tome para si toda a personificação da astúcia, de modo que esteja sempre um passo à frente de qualquer trama que lhe possa ameaçar o poder, e para que nenhum dos filhos desse casamento o destrone. Tal ato é o que garante toda a perenidade do governo de Zeus sobre os deuses e sobre os homens.

O ponto para o qual queremos chamar atenção sobre Zeus é o seu caráter vingativo, ou punitivo, em relação a todos aqueles que tentaram lhe enganar. Um desses foi o famoso Prometeu. Prometeu é conhecido por ter enganado Zeus duas vezes: uma história diz respeito ao roubo do fogo, e essa história traz diferentes versões. Fiquemos com a contada por Sócrates, no *Teeteto* (PLATÃO, 2001). Segundo ele, Prometeu e seu irmão, Epimeteu, ficaram encarregados da criação dos animais e dos homens. Eis que Epimeteu faz o trabalho, distribuindo garras e dentes afiados, grossas camadas de couro, pelos e escamas entre todos os animais. Quando chegou a vez do homem, não restava nenhuma arma para que esse pudesse se defender e proliferar. Prometeu, então, para ajudar os homens sobe ao Olimpo e rouba o fogo dos deuses. A outra história diz respeito a certa ocasião onde o rei dos deuses foi convocado a escolher o sacrifício que os homens deveriam fazer em honra aos deuses. O embuste acontece porque Prometeu esconde a carne de um boi dentro de seu intestino, e os ossos envoltos em “brilhante banha”. Zeus, enojado com a aparência do intestino do boi, escolhe o conteúdo coberto pela gordura e fica furioso ao encontrar apenas os ossos do animal. A escolha faz com que a parte da carne fique reservada aos homens, enquanto os sacrifícios aos deuses sejam feitos com os ossos.

Dois castigos são tirados dessas histórias: Zeus, irado, pune os homens com a primeira mulher, Pandora, que, por sua curiosidade, acaba por abrir uma caixa onde se depositavam todos os males, deixando-os escapar sobre o mundo; o outro é um castigo dado diretamente a Prometeu. Acorrentado nas encostas de uma montanha, Zeus envia uma águia para comer parte de seu fígado durante o dia. A pior parte do tormento era que esse castigo se tornava infinito, visto que, toda noite, a parte comida de seu fígado se regenerava, repondo o alimento da ave. O término de seu tormento só se deu quando Hércules, com a permissão de Zeus, o liberta de suas correntes. Vemos alguns outros exemplos de castigos impostos pelo deus a diversos personagens da mitologia, como a Atlas, por exemplo, condenado a segurar o céu sobre os ombros durante toda a eternidade.

Em Deleuze e Guattari, a última transformação, até então, no *socius* é a passagem da máquina despótica para a máquina capitalista, constituída pelo *socius civilizado*. O corpo sobre o qual a sociedade se mantém não é mais o da terra, como entre os selvagens, ou o do despota, como entre os bárbaros, mas o do capital. Além dessa, temos outra diferença: enquanto no primeiro *socius* havia uma codificação dos fluxos de desejo, e no segundo havia uma sobrecodificação, o *socius civilizado* os descodifica: “É que o capitalismo, como vimos, é efetivamente o limite de toda sociedade, uma vez que opera a descodificação dos fluxos que as outras formações sociais codificavam e sobrecodificavam” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 326). Esses fluxos descodificados pelo capitalismo, no entanto, sofrem o que se chama de axiomatização, onde a energia desses fluxos é canalizada para o corpo do capital. Há, no entanto, alguns fluxos que tentam “escapar” dessa axiomatização feita pelo *socius*

*civilizado* que, ao invés de se remeterem ao corpo do capital, vão em direção ao que os autores chamam de “corpo sem órgãos”. Essa tentativa de fugir da axiomatização capitalista é chamada, por eles, de esquizofrenia. Assim como os fluxos do capital, a esquizofrenia também os têm descodificados. O que difere, porém, é que a esquizofrenia pretende fluxos que não sejam levados ao corpo do capital, pretende fluxos que lhe escapem.

Seguindo nossa analogia, podemos considerar que, em certo modo, se tomarmos a passagem de Crono para Zeus como a passagem do *socius bárbaro* para o *civilizado*, é possível fazer certa relação dos embustes de Prometeu com o processo de esquizofrenia. Enquanto este tenta dar certo conforto aos homens, negando ainda mais bens a Zeus, Prometeu procura direcionar a outro lugar certa energia que caberia a Zeus, entendido como o corpo do capital. Não devemos deixar de notar, por outro lado, que o deus, por mais que tenha, por assim dizer, perdido uma batalha, vendo alguns fluxos escaparem, acaba por mostrar seu poder na punição que delega não só a Prometeu, mas também aos homens. Essa punição, parece, pode ser pensada como a axiomatização capitalista, visto que, apesar de dividir o fogo com os homens, este acaba por ser a maneira como os sacrifícios lhe são oferecidos. Além disso, o castigo ainda serve como meio de alerta para qualquer tentativa de escapar à axiomatização, dificultando a execução de qualquer processo que não lhe seja dirigido.

### Referências

DELEUZE, G.; GUATARRI, F. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: editora 34, 2010.

HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: ed. Iluminuras, 1995.

PLATÃO. *Teeteto*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: ed. EDUFPA, 2001.

Submissão: 09.05.2017 / Aceite: 15.06.2017

## A verdade em Nietzsche: a aporia das convenções

JUNIOR CUNHA<sup>1</sup>

Para que possamos compreender o tema abordado por Nietzsche no ensaio que aqui analisaremos – a saber, *Sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral*<sup>2</sup> –, é de suma importância atentar em que contexto histórico ele está inserido e no qual foi escrito. É válido considerar que Nietzsche era filho e neto de pastores e, muito provavelmente, teria se tornado pastor se não tivesse rompido com a tradição familiar e cursado filologia ao invés de teologia (como já estava a cursar). O filósofo alemão desde cedo imprimiu sua própria marca na filosofia – a começar por suas primeiras obras, e aqui destaco *as Considerações Extemporâneas* que ele mesmo em *Ecce Homo* descreve como sendo “[...] integralmente guerreiras. Elas [as *Considerações Extemporâneas*] demonstram que eu não era nenhum ‘João Sonhador’, que me diverte desembainhar a espada – e talvez também que tenho o punho perigosamente destro” (1995, p. 45). Nietzsche, um veemente defensor da extemporaneidade, sempre alegava estar à frente de seu tempo e que todos (principalmente, a cultura cristã e a alemã) deveriam se desprender dos valores que as aprisionam.

Reflexo de seu espírito extemporâneo, o ensaio aqui trabalhado é fruto de sua juventude – escrito em 1973, mesmo ano em que escreve e publica sua primeira extemporânea: *David Strauss, o crente e o escritor* – e, embora, ainda não traga conceitos bem estruturados deixa à vista resquícios do que viria a ser sua *summa philosophica* – *Der Wille zur Macht*<sup>3</sup>. Contudo, neste ensaio Friedrich Nietzsche aborda uma discussão que não é só oriunda de seu período histórico, mas também carrega consigo uma tradição desde os gregos, para ser mais específico: o vínculo entre dizer a verdade, isto se pautando no real (algo que gera enormes discussões e, por conta disto, não abordaremos no presente texto), e a correlação do real com o que é dito, isto sendo verdade ou não. Logo, o universo conceitual versado no ensaio e que tangencia o presente texto será a verdade, a mentira, a moral, o intelecto e quiçá o mais importante, o impulso à verdade.

Visando a melhor compreensão do sentido de verdade que abarcaremos doravante, é necessário antes definir o que é verdade em seu sentido comum e desvencilhar-se desse tal sentido. Longe de ser adotado em seu sentido grego<sup>4</sup> a

---

<sup>1</sup> Graduando do curso de licenciatura em Filosofia e bolsista do Projeto Teatro em Ação na Universidade Estadual do Oeste do Paraná. E-mail: juniorlcunha@hotmail.com

<sup>2</sup> NIETZSCHE; Friedrich. *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. Trad. Rubens Torres Filho. In: Antologia de Textos Filosóficos. org. Jairo Marçal. SEED - Curitiba-PR, 2009. p. 530-541.

<sup>3</sup> Devido as divergências de traduções do conceito alemão nietzschiano *Der Wille zur Macht*, que por alguns é traduzido por *vontade de poder*, e por outros de *vontade de potência*, adotamos seu uso na forma original.

<sup>4</sup> Para os gregos *alétheia*, que significa desvelamento, mostrar-se, é o ente em seu vigorar, isto é, aquilo que é e se mostra.

verdade ao longo das tradições filosóficas (e também no senso comum) ganhou a conotação de sinônimo de real, no entanto, a verdade como premissa filosófica está para além do que se possa discursar e, por isso, todo esforço de obtenção da verdade enquanto essência por meio da linguagem está fadado ao fracasso. Isso, porém, não nos tira a possibilidade de descrevermos o real, como efetivamente fazemos, via uso da linguagem, contudo, essa descrição é sempre representativa e, por conta disso, não é a verdade/*alétheia*. Logo, a pretensão deste texto não é dizer ou mostrar o que é a *alétheia*, mas, questionar o modo como adotamos a descrição do real como sendo *alétheia*.

O caminho pelo qual conduziremos nossa discussão fundamenta-se, sobretudo na ideia de intelecto trazida por Nietzsche em seu ensaio. Já no primeiro parágrafo de seu texto, Nietzsche o descreve como sendo algo “lamentável, [...] fantasmagórico e fugaz, [...] sem finalidade e gratuito [...] dentro da natureza” (2009, p. 530) e, ainda, complementa no segundo parágrafo “[o intelecto é] concedido apenas como meio auxiliar aos mais infelizes, delicados e perecíveis dos seres, para firmá-los um minuto na existência” (2009, p. 531). Entendido pelo filósofo supracitado como sendo algo natural ao homem, o intelecto é o meio pelo qual o indivíduo conserva a sua existência e, ademais, é o *pathos* que o faz se considerar o centro do universo. Visto que os animais possuem chifres e garras para lutar por sua sobrevivência, o indivíduo dispõe do intelecto, no entanto, este carrega consigo “o engano, o lisonjear, mentir e ludibriar, o falar-por-trás-das costas, o representar, o viver em glória de empréstimo, o mascarar-se, a convenção dissimulante, o jogo teatral diante de outros e diante de si mesmo, em suma, o constante bater de asas em torno dessa *única* chama que é a vaidade” (2009, p. 531), de onde surge o impulso à verdade.

Visto que o impulso a verdade provém do intelecto – que para o indivíduo garante sua conservação –, ele é para o indivíduo sua consciência, garantindo-lhe a fantasia de alto conhecimento. Reputando que o indivíduo não encontra significações ao olhar o mundo a sua volta e diante a incerteza, frente ao não saber, a dúvida cruel e consumidora de não conhecer o que se é, o impulso a verdade dá ao indivíduo o alívio de ter sentido a sua existência. Entretanto, isso torna-se rele quando o indivíduo, tomado pelo tédio da existência, nota a necessidade de viver socialmente, contudo, diante ao orgulho que cada um produz de si mesmo como superar a *Bellum omnia omnes*<sup>5</sup>?

Como remédio à *Bellum omnia omnes* o indivíduo precisa e formulará um tratado de paz, que “traz consigo algo que parece ser o primeiro passo para alcançar aquele enigmático impulso à verdade” (NIETZSCHE, 2009, p. 532), isto é, a criação da linguagem junto de suas leis e designações universalizadas e convencionadas. Disto, o que é “verdade”<sup>6</sup> pela primeira vez é definido e em contraste ao que é mentira.

---

<sup>5</sup> Guerra de todos contra todos (conceito de Thomas Hobbes-vide a obra *Leviatã*)

<sup>6</sup> Verdade no sentido convencionado.

Doravante, o indivíduo tem a obrigatoriedade de em seus discursos dizer a “verdade” e, não só isso, em consonância com aquilo ao qual diz. Nisso, a verdade ganha o sentido do que é bom e o que provir dela também o será, enquanto a mentira será o seu oposto. Logo, quem adotar fazer uso de mentiras, que podem ser tanto arbitrárias ou por erro do uso das convenções, será visto com maus olhos e arrisca-se a ser expulso da sociedade.

Precisamos, então, antes de prosseguirmos, entender o peso que a exclusão tem para o indivíduo. Herança do tratado de paz, se tem por boa vida e como melhor forma de viver, a vida em coletivo; a seguridade e o sentimento de inclusão somados a ideia de sentidos para viver garantidos pelo coletivo dá ao indivíduo não só a certeza de que é melhor viver em coletivo, como o cativa a isso. Logo, os indivíduos não temem a mentira, mas, as consequências de se praticá-la.

E se às mentiras são atribuídas consequências e estas vistas como negativas, à verdade não poderia ser diferente e, novamente, se enquadra no campo oposto da mentira. Convencionado então que a mentira é hostil, enganadora, e degradante, os indivíduos a evitaram a qualquer custo devido ao que se acredita ser suas consequências, o engano. Já a verdade será vista como algo de fundamental na preservação do social, pelo seu valor benéfico e por suas consequências supostamente agradáveis. O indivíduo, então, não teme a mentira, mas, suas consequências, e muito menos aprecia a verdade, mas, suas consequências. Se então, houver uma verdade que traga consigo efeitos indesejáveis, ela não só será temida, como também evitada.

Pode, então, convenções linguísticas darem conta do que é a verdade? Do que a verdade é fruto? A verdade é, e pode sempre ser adequação ao real? A verdade são palavras? O que são palavras? Todas essas questões já sugerem o quão difícil é para o indivíduo dizer o que é a verdade, e quem dirá então que o indivíduo já deteve ou conseguiu dizer o que é a *alétheia*. “Somente por esquecimento pode o homem alguma vez chegar a supor que possui uma ‘verdade’” (NIETZSCHE, 2009, p. 533), esquecimento que se diz o que verdade é através da linguagem, que por sua vez é resultado de convenções humanas para tornar possível e conservar o coletivo. Fazer da linguagem a gênese da verdade é concluir que a verdade é por si só mentirosa. A linguagem é, sobretudo, fruto não só do conhecimento, como também de estímulos tanto emocionais, como sensoriais e, então, se dissermos que uma pedra é dura, como definir o que é pedra? E quanto ao que é duro? Temos plena certeza do que seja o “duro” ou não passa de uma impressão subjetiva?

Ainda não sendo suficiente afirmar com falsas certezas o que são os entes, ousamos classificar tudo e, mais, atribuímos quais são suas propriedades, sem nos lembrarmos de que todo esse nosso esforço não passa de arbitrariedades buscando significados e sentidos não só para nossa existência, como também para o real; subjulgamos a verdade e a ditamos a nossos próprios moldes e interesses. A coisa-em-

si não mais interessa quando temos a convicção de que somos detentores da verdade. “As diferentes línguas, coladas lado a lado, mostram que nas palavras nunca importa a verdade, nunca uma expressão adequada: pois senão não haveria tantas línguas.” (NIETZSCHE, 2009, p. 533).

Para Nietzsche, a construção da verdade então não passa de metáforas, “Um estímulo nervoso, primeiramente transposto em uma imagem! Primeira metáfora. A imagem, por sua vez, modelada em um som! Segunda metáfora” (2009, p.534). O conhecimento, portanto, seja do cientista ou do filósofo por mais que relutem em aceitar e insistam dizer que possuem conhecimento do que é a verdade, não passa de fabulações e representações da coisa-mesma que, por sua vez, está velada no mistério do mostrar-se e não explicar-se. O que faz de nós meros espectadores de seu esplendor, e reprodutores desautorizados e imprecisos de sua essência enquanto tal.

E se a verdade construída através de palavras é fruto de nossa mediocridade, o que podemos dizer dos conceitos e de suas formulações? Antes definiremos o que para Nietzsche é um conceito (NIETZSCHE, 2009, p. 533):

Toda palavra torna-se logo conceito justamente quando não deve servir, como recordação, para a vivência primitiva, completamente individualizada e única, à qual deve seu surgimento, mas ao mesmo tempo tem de convir a um sem-número de casos, mais ou menos semelhantes, isto é, tomados rigorosamente, nunca iguais, portanto, a casos claramente desiguais. Todo conceito nasce por igualação do não-igual.

Diante ao excerto exposto e para compreensão do problema da construção dos conceitos, adotaremos os exemplos utilizados pelo próprio Nietzsche em seu ensaio: 1) é claramente perceptível que uma folha é raramente igual a outra, entretanto, insistimos em chamar tudo o que compreendemos por folha de folha, ignorando suas diferenças e particularidades. O que é “folha” então, se não conseguimos atribuir um único objeto do real como sendo “folha”? E muito pelo contrário intitulamos diversos entes como sendo folha. Sendo assim, ou há um modelo de folha primordial e que todas as outras são moldadas por ela, e o que também exigiria que todos os indivíduos tivessem conhecimento do tal modelo ou, então, não sabemos o que é folha e somente adotamos tal designação por concordância a uma mera convenção adotada coletivamente; 2) dizemos que um homem é honesto, mas se perguntarmos por que ele é honesto, diremos que é porque age com honestidade. Porém, ao contrário da folha que é possível pensar que há uma forma de folha, como pensar em uma forma de honestidade? Definimos como honestidade um conjunto de ações que julgamos merecerem a designação de honesta, como então estabelecer um modelo ideal e pleno de honestidade? Logo, nos resta crer que adotamos tal designação por concordância a uma mera convenção adotada coletivamente.

Tudo o que fizermos, então, para definir o que é a verdade ou um conceito,



ficará no campo das convenções linguísticas, pois, a verdade deve carregar em si mesma a verdade enquanto que nós, ao tentar dizê-la, depositamos seu fundamento sempre em algo subjacente, assim, cremos que folha é folha por ser semelhante a forma de folha. E que a honestidade é honestidade por ser semelhante ao que compreendemos por honesto. Sem perceber, caímos em um paradoxo por nem mesmo dizermos o que é a verdade, e nem mesmo conhecê-la em sua essência. Nisto Nietzsche, sobre a verdade em que convencionamos, diz o seguinte (2009, p.535):

O que é a verdade, portanto? Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efigie e agora só entram em consideração como metal, não mais como moedas.

Definido então o que é a “verdade” nos resta compreendermos de onde provém o impulso à verdade. Adotado como refúgio diante ao espanto que é existir, o impulso à verdade não só dá ao homem a consciência, como também lhe dá o sentimento da moralidade. O estímulo aparentemente inconsciente de buscar a verdade lhe toma e o faz crer que a verdade não só condiciona e conserva o coletivo como também lhe é o bem, e atingi-la, digo a verdade, é uma premissa existencial.

Devido a moralidade que tomou conta do indivíduo, a mentira e o mentiroso não serão mais somente combatidos por seu efeito consequencial negativo, mas, porque a mentira, e viver na mentira será adotado como um modo de vida errôneo. O que era antes a luta pela conservação do coletivo, passa a ser a luta para ser parte do coletivo. Diferenciando-se dos animais, exatamente pelo uso de metáforas, o ser humano adotará as suas verdades convencionadas como condição de sua existência e, ademais, precisa dar sentido à ela para que possa se aceitar e, então, compor o coletivo.

## Referências

GRANIER; Jean. *Nietzsche*. trad. Denise Bottmann. Porto Alegre: Ed. L&PM, 2013.

JUNIOR; Antonio Barros de Birto. Signo, metáfora e verdade, a partir de “sobre verdade e mentira no sentido extra-moral”. *Revlet* – revista virtual de letras volume 1, número 1.UFG.2009.p.174-186.Disponível em: <<http://www.revlet.com.br/artigos/34.pdf>>. Acesso em: 12/12/16.

MACHADO; Roberto. *Nietzsche e a Verdade*. São Paulo: Ed. Paz e Terra, 1999, p. 75-81.

MARTON; Scarlet. Por uma genealogia da verdade. *Revista Discurso*. São Paulo: USP. nº 09. 1978.p.63-80.

MONTEIRO; Átila. A Verdade como Dissimulação em Nietzsche. *Existência e Arte* – Revista

Eletrônica do Grupo PET – Universidade Federal de São João Del-Rei – ANO VIII – Número VII – 2012.p.36-45.Disponível em: <[http://www.ufsj.edu.br/portal2-repositorio/File/existenciaearte/A\\_Verdade\\_como\\_Dissimulacao\\_em\\_Nietzsche.pdf](http://www.ufsj.edu.br/portal2-repositorio/File/existenciaearte/A_Verdade_como_Dissimulacao_em_Nietzsche.pdf)

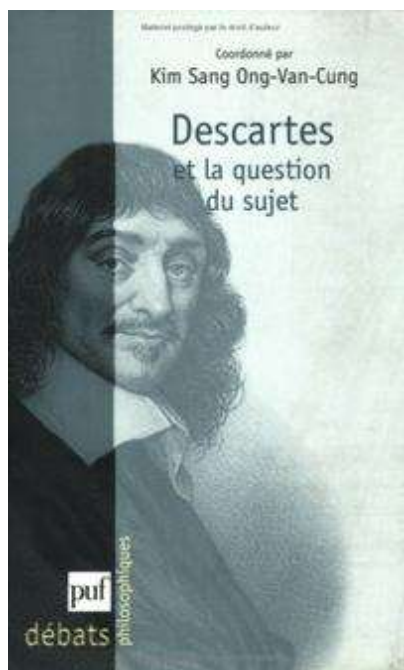
>. Acesso em: 12/12/16.

NIETZSCHE; Friedrich. Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral. Trad. Rubens Torres Filho. In: MARÇAL, Jairo (org.). *Antologia de Textos Filosóficos*. SEED: Curitiba-PR, 2009, p. 530-541.

\_\_\_\_\_. *Ecce Homo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Ed. Schwarcz Ltda, 1995.

PASCHOAL; Antonio. Entre a verdade e o impulso à verdade: apresentação ao ensaio de Nietzsche “Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral” In: MARÇAL, Jairo (org.). *Antologia de Textos Filosóficos*. SEED: Curitiba-PR, 2009, p. 517-528.

Submissão: 27.04.2017 / Aceite: 03.06.2017



**RESENHA:** CANZIANI, Guido. “La métaphysique et la vie. Le sujet psychosomatique chez Descartes”. IN: **Kim Sang Ong-Van-Cung** *Descartes et la question du sujet*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999. 168p.

### **La métaphysique et la vie. Le sujet psychosomatique chez Descartes**

EDGARD VINÍCIUS CACHO ZANETTE<sup>1</sup>

Nesta resenha exporemos a noção de *sujet psychosomatique* (sujeito psicossomático) em Descartes, conforme a interpretação de Guido Canziani<sup>2</sup>. A união substancial apresenta problemas filosóficos densos e complexos, os quais incitam debates até os dias atuais. A distinção real entre a alma e o corpo de um homem é pensada, enquanto que o âmbito da união substancial remete ao reino do sentimento. Entre o pensável e o sentir, a filosofia de Descartes atravessa um percurso diacrônico entre duas instâncias fundamentais: de um lado a metafísica ou filosofia primeira expõe o âmbito essencial ou dos fundamentos. Nela a ordem do ser e do conhecer é rigorosamente investigada. Por outro lado, “há um nível mais complexo e confuso, inconcebível sem o primeiro, onde nossa vida se coloca, e onde se constrói a experiência concreta e individual pela qual cada um é isto que ele é” (CANZIANI, 1999, p. 68). Diante deste percurso diacrônico, o intérprete trata da instituição da noção de subjetividade, considerando estas duas figuras, em que a dimensão metafísica possibilita a investigação da natureza do ser concreto, sendo que na última

---

<sup>1</sup> Professor Doutor do Departamento de Filosofia da UERR [Universidade Estadual de Roraima] e ex-acadêmico bolsista do PET/Filosofia da UNIOESTE. E-mail: edgardzanette1@gmail.com

<sup>2</sup> Guido Canziani é professor da Universidade de Milão.

é “onde a subjetividade se estabelece na união substancial da alma e do corpo” (*Ibidem*, p. 68).

Ao tratar, primeiramente, sobre a Metafísica, o autor mostra a dificuldade de a princesa Elisabeth conceber a ação recíproca entre a alma e o corpo a partir da distinção das substâncias (Cf. *Ibidem*, p. 68. n.1/*Carta de Elisabeth à Descartes* - 06 de 16 maio de 1643, AT III, p. 661). Na Metafísica o sujeito pensante constata sua própria existência. Nesta situação de descoberta de si mesmo como ego cogitans, por meio da via da análise o ego toma ciência que:

Que [o enganador muito poderoso] me engane quanto queira, ele não poderia jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa [...] enfim posso concluir, e ter por constante que esta proposição: *Eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira, todas as vezes que a pronuncio ou a concebo em meu espírito (DESCARTES, *Meditações*, II, AT, IX-1, p. 21).

Por sua vez a versão francesa dos *Princípios* resumiu de outra forma essa tomada de consciência de si mesmo: “Nós somos apenas porque nós pensamos”. (Cf. *Ibidem*, p. 68 - 69. n.2/ DESCARTES. *Princípios da Filosofia*, I, 8, At, IX-2, p.28). Conforme Canziani explica (Cf. *Ibidem*, p. 70, n. 2), a proposição do *cogito* é anunciada na IV parte do *Discurso do Método* pela expressão seguinte: “Eu conheço [...] que sou uma substância porquê toda minha essência ou natureza não é senão pensar” (DESCARTES, AT, VI, p. 33).

Se a via da análise mostra a “verdadeira via pela qual uma coisa é metodicamente inventada” (DESCARTES, *Segundas Respostas*, AT, IX-1, p. 121), o eu pensante aparece como um “pensamento pensante”, tal que o *ego* seria, até então, uma coisa abstrata, um puro pensamento com a função ou essência de pensar.

Esse esvaziamento da experiência individual para um outro, abstrato, norteado pela questão de saber como este ser se conhece como puro pensamento, isto remete a entender como ele estaria reduzido a se conhecer como por suas capacidades de ter conteúdos de pensamento, sendo uma coisa puramente pensante. Esta retirada do âmbito da experiência e a entrada em cena de uma filosofia da consciência, de uma verdade “inteiramente indubitável”, própria ao *cogito*, ela não é assentada em um vazio de significado, ou mesmo em uma suposta superação da tradicional noção de *subjectum*, mas está posta sob o terreno do pensamento ser um sujeito que se põe ao se pensar, tal que:

[...] em nome da distinção tradicional entre o *subjectum* e suas *faculdades*, Descartes considera que é legítimo designar o sujeito do *Cogito* pelas palavras: <<esprít/espírito>>, <<âme/alma>>, <<entendement/entendimento>>, ou <<razão>>, porque o entendimento de que ele fala não é uma <<faculdade>> inerente a um *subjectum* eventual, mas <<a coisa mesma que entende>> (Cf.

*Terceiras Objeções*, II, Resposta., AT, IX-1, p. 134 e p. 21), ou ainda, esta coisa que, primeiramente, começa a duvidar, e, duvidando, a se desdobrar por si, e a reencontrar passo a passo seu conhecimento a partir da identidade ontológica que ele pode se atribuir desde que ele descubra sua existência inegável (CANZIANI, 1999, p. 71).

Essa temática da noção de substancialidade como desdobramento da discussão com Hobbes nas *Terceiras Objeções e Respostas* parece justificar a história da filosofia que assenta em Descartes o mérito de inaugurar uma modernidade da subjetividade contra a objetividade reinante até então. O intérprete segue essa linha de raciocínio para mostrar como se articula a variedade de <<modos>> ou <<maneiras>> de pensar do *ego* tal que aí a substância/*subjectum* está dada. Isto porque o *ego* seria o sujeito da *cogitatio*, de “todos os atos pelos quais a *mens* (mente) se exprime, ele se afirma e se reconhece neles, e eles seriam inconcebíveis e indivisíveis sem ele (CANZIANI, 1999, p. 72).

Sujeito/*subjectum*, a teoria cartesiana da subjetividade trataria de abandonar uma experiência pré-reflexiva, de forma a liberar o sujeito de tudo o que lhe particularizava. Assim, sua biografia, sua memória, e as vivências de um contexto próprio ao vivido de sua unidade psicossomática, isto é deixado para trás, de forma que:

A *Meditatio* (Meditação) se estabelece pela via mais direta e irreduzível de um tal princípio metafísico que sustenta, de maneira evidente, a individualidade da substância. O *ego cogitans* (eu pensante) significa, deste modo, a universalidade originária do espírito – e a necessidade de sua determinação, pois o espírito não pode se afirmar senão ao se reconhecer como um *ego* (*eu*); o risco averroísta de uma universalidade do sujeito do pensamento adquirida ao preço da individualidade intelectual é descartada desde o início. Se o *ego* metafísico – esse núcleo residual assumido como fundamento – não cessa de nos fazer refletir sobre o enigma da consistência de sua identidade, graças a ele Descartes chega a conceber a universalidade da verdade como o fruto da responsabilidade individual, pois – e esta observação é, sem dúvida, capital – a estratégia meditativa sustenta uma *decisão* daquele que a adota (CANZIANI, 1999, p. 73).

Notemos, pois, que haveriam duas figuras da subjetividade: tomando o caráter biográfico da existência humana, de um lado o sujeito vivido, de uma vida pré-meditativa em que a união da alma com o corpo é indiscernível. Por outro lado, como essência da primeira, as razões da metafísica mostra o *ego* como sujeito conhecedor, em que a vida e a metafísica teriam uma certa distância. Esta essência é descoberta de forma que o isolamento do sujeito, sem objetos, permite o aparecer de uma natureza metafísica que não quer se confundir com experiências particularizadas.

Notemos que no âmbito metafísico temos o *ego cogitans* como condição de toda

experiência que possamos ter. Neste caso, foi este certo abandono da unidade psicossomática que permitiu ao *ego* não ser afetado pelo erro. É por isso que a via da análise é rigorosa nesta forma de proceder quanto à inventividade das descobertas da metafísica, enquanto que a partir destas a antropologia aparece como tratando do processo de individualização/particularização de uma natureza complexa, aquela do homem completo. Quanto ao tema, o intérprete alude à *Carta de Elisabeth* em que Descartes mostra haver duas coisas fundamentais da alma humana:

[...] uma é que eu penso, a outra, que estando unida ao corpo, ela pode agir e padecer com ele; eu não disse quase nada do último, e só a estou estudando para bem entender a primeira, porquê meu principal desejo era provar a distinção entre a alma e o corpo; que este último apenas pode servir, e o outro tinha sido prejudicado (DESCARTES, *Carta à Elisabeth*, 02-05-1643, AT, III, p. 664-665.).

A distinção real, segundo esta forma de interpretar a filosofia cartesiana, seria capital do ponto de vista metafísico e também do ponto de vista epistemológico. Demais, ela permitiria ir contra os hábitos mais sólidos próprios à vida comum. Distinta do corpo, a alma padece e age em conjunto com a parte somática. Se a união, como bem é demonstrado na *Sexta Meditação*, se revela por seus efeitos, a ação recíproca entre alma e o corpo aparece de forma capital no âmbito das afecções que se impõem à consciência.

Pensar a experiência pessoal foi uma das últimas empreitadas da filosofia cartesiana. Podemos observar que a correspondência com *Elisabeth* e o Tratado *Paixões da Alma*, estas obras retomam o âmbito sistêmico explicitado na *Carta Prefácio à versão francesa dos Princípios da Filosofia*. O estudo de Canziani contribui nesta discussão sobre a relação entre a metafísica e a vida, procurando mostrar as dificuldades de examinar a união substancial, conquanto ela trate da experiência da união no âmbito embrionário e dominado pelas quatro paixões primitivas.

Quanto ao tema, para prosseguir suas análises (CANZIANI, 1999, p. 78), o intérprete remete ao artigo 71 dos *Princípios*:

[...] durante os primeiros anos de nossa vida, [...]... nossa alma estava tão estritamente ligada ao corpo, que ela não se aplicava a outra coisa que o que lhe causou algumas impressões, ela ainda não considerava se estas impressões eram causadas pelas coisas que existiam fora dela (DESCARTES, *Princípios*, I, 71, AT, IX-2, p. 58).

Cabe observar o interessante processo de união da alma com o corpo em nível embrionário, pois ali a alma “não é capaz de distinguir o interior do exterior, para perceber o fato de que as impressões que ela recebe do corpo (a dor, o prazer, etc.) são causadas pelas coisas que existem fora” (CANZIANI, 1999, p. 79). Em carta a Chanut de 1º de Fevereiro de 1647, o filósofo francês trataria desta experiência embrionária do homem, a qual seria dominada pelas paixões primitivas (a alegria, o amor, a tristeza, o

ódio). Ocorre que a mistura e confusão do reino do sentimento, da união substancial, foi um dos temas mais atacados na filosofia cartesiana. De todo modo ultrapassar a dependência do corpo é um tema fundamental para Descartes, pois a distinção entre alma e corpo é muito bem mostrada como a condição para a fundação da teoria da alma e da física racional, sendo que a última visa não se embasar em qualidades reais e formas substanciais.

Canziani explica que na união substancial, sendo muito íntima a relação do espírito com a parte somática, muitas vezes o espírito falha ao utilizar os órgãos que lhe pertencem segundo a instituição da natureza, tornando difícil ou dificultoso distinguir o que seja espírito e o que seja extensão. O poder do corpo sobre o espírito, nas fases embrionária e durante a juventude, é de tal forma que nestas fases da vida de um homem os sentimentos são efeitos que expressam as funções do pensamento. O espírito estaria, pois velado, segundo as circunstâncias da biografia de cada indivíduo, pois toda experiência se lança sobre este nível antropológico da experiência da união. Então, ocorre que a descoberta de nossa alma se volta para discernir estes níveis essenciais da subjetividade. Neste caso, a ciência mecanicista e as razões da metafísica se complementam. Nas palavras do intérprete:

[...] a ciência mecanicista nos diz que a vida se explica em termos de matéria e movimento, e não é menos verdade que, para o sujeito concreto a experiência da vida, longe de se reduzir à pluralidade dos eventos materiais pelos quais ela se realiza, se traduz na unidade da consciência onde se sucedem continuamente os pensamentos racionais, as emoções e os impulsos, que deixam seus traços em sua memória e que influenciam suas atitudes. A disposição racional adquirida graças à metafísica é o fundamento último e o mais sólido sobre o qual se baseia nossa capacidade de controlar tanto quanto possível este fluxo de eventos, e de viver com liberdade os efeitos da ação recíproca entre o espírito e o corpo – efeitos que, mesmo quando eles são de origem puramente somática, tornam-se para cada um de nós os elementos de um processo de significação e de instituição de valores, que nós devemos saber decifrar e estimar (CANZIANI, 1999, p. 86 – 87).

A discussão de Canziani perpassa *en passant* temas complexos ligados à união substancial, tais como a formação do indivíduo, a relação de Descartes com as formas substanciais e o problema da transubstanciação da Ostia. O artigo traz certas reflexões que permitem situar a discussão sobre os temas envolvidos, sem, evidentemente, propor esgotá-los, considerando a natureza do ensaio proposto. Se os estudos cartesianos muito se desenvolveu no século XX, sobretudo no que concerne à metafísica, isto se deu através de uma tradição que remonta a Hamelin, Laporte, Gilson e Gueroult. Por sua vez, os estudos cartesianos nas últimas duas décadas segue por explorar cuidadosamente terrenos menos investigados, tratando detalhadamente da moral e acerca da natureza do sujeito psicossomático, o que parece ser o caso do

estudo de Canziani, acompanhando esta tendência muito bem representada por Guenancia, Kambouchner, entre outros.

### Referências

DESCARTES, R. *Œuvres*. Paris: Vrin, 1996. 11 vol. Publiées par Charles Adam et Paul Tannery, 1973-8.

GUENANCIA, P. *Descartes*. Tradução: Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

\_\_\_\_\_. *Le corps peut-il être un sujet?* In: *Descartes et la question du sujet*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.

\_\_\_\_\_. *L'intelligence du sensible: essai sur le dualisme cartésien*. França: Éditions Gallimard, 1998.

GUEROULT, Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris: Aubier, 1968, vol. 2.

HAMELIN, Octave. *El sistema de Descartes*. Tradução de Amalia Haydée Raggio. Buenos Aires: Losada, 1949.

KAMBOUCHNER, Denis. *L'Homme des passions: Commentaires sur Descartes*. Paris: Albin Michel, 1995. 2 t.

LAPORTE, J. *Le rationalisme de Descartes*. Paris: PUF, 1945.

ONG-VAN-KUNG K. (Org.). *Descartes et la question du sujet*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.

Submissão: 02.02.2017 / Aceite: 10.03.2017



## TRADUÇÃO

Carta a Silhon, março de 1637<sup>1</sup>

RENÉ DESCARTES

Tradução de EDGARD VINÍCIUS CACHO ZANETTE<sup>2</sup>

Meu Senhor,

Confesso que há uma grande falha no escrito que vistes, como o notastes, e que eu não estendi o bastante as razões pelas quais eu penso provar que não há nada no mundo que seja mais evidente e mais certo que a existência de Deus e da alma humana, para torná-las mais fáceis a todo mundo. Mas, eu ousei tentar fazê-lo, especialmente o que me levou a explicar com mais detalhes as mais fortes razões dos cétricos, para fazer ver que não há nenhuma coisa material existente da qual se esteja seguro, e pelo mesmo meio acostumar o leitor a separar seu pensamento das coisas sensíveis; em seguida mostrar que aquele que duvida de tudo o que é material, não pode de modo algum por isso duvidar de sua própria existência; de onde se segue que a alma é um ser ou uma substância que não é de modo algum corporal, e que sua natureza é somente pensar, e também que ela é a primeira coisa que se pode conhecer certamente. Mesmo se detendo muito tempo sobre esta meditação, se adquire pouco a pouco um conhecimento muito claro, e se ousa assim dizer intuitivo, da natureza intelectual em geral, a ideia da qual, sendo considerada sem limitação, é esta que nos representa Deus, e limitada, é a de um anjo ou de uma alma humana. Ora, não é possível entender bem o que eu disse depois da existência de Deus, a não ser que se comece por aí, como eu dei a entender na página 38. Mas, eu estava com medo que esta abordagem, que pareceu de início querer introduzir a opinião dos cétricos, não perturbaria os espíritos mais fracos, principalmente porque eu escrevia em língua vulgar; de modo que eu não me atrevi a colocar o pouco que está na página 32, a não ser depois de ter usado de prefácio. E para vós, Meu Senhor, e vossos semelhantes,

---

<sup>1</sup> Esta tradução é resultado de pesquisas realizada no projeto de extensão: Grupo de Estudos Descartes: língua e filosofia francesa (<http://uerr.edu.br/grupo-de-estudos-em-lingua-e-filosofia-francesa/>). Este grupo de estudos está vinculado ao Subprojeto Pibid-Filosofia-UERR. O Coordenador dos projetos é o Professor Dr. Edgard Vinícius Cacho Zanette, contanto com a colaboração dos Professores(as) Cristiani Dália de Mello e Marcos Alexandre Borges como Vice-Coordenadores, e como professor nativo de francês, o acadêmico beninense Ibukun Chife Didier Adjitche. Para tanto, a tradução se valeu das seguintes fontes: Edição Clerselier/ Tomo I – Carta 103/p. 476-477/ Edição Adam – Tanery/ Volume I – LXXI/p. 353-354/ Edição Ouvres et Lettres - André Bridoux/p. 962-963.

<sup>2</sup> Professor Doutor do Departamento de Filosofia da UERR [Universidade Estadual de Roraima] e ex-acadêmico bolsista do PET/Filosofia da UNIOESTE. E-mail: [edgardzanette1@gmail.com](mailto:edgardzanette1@gmail.com). O trabalho contou com a colaboração dos seguintes pesquisadores: Cristiani Dália de Mello (Professora da UERR); Ibukun Chife Didier Adjitche (Acadêmico da UERR); Marcos Alexandre Borges (Professor da UERR) e Pewry Thor Terra (Acadêmico da UERR).

que são os mais inteligentes, eu esperava que se dessem ao trabalho não somente de ler, mas também de meditar por ordem as mesmas coisas que eu disse ter meditado, dedicando-se muito tempo sobre cada ponto, para ver se eu falhei ou não, tirando as mesmas conclusões que eu tirei. Eu serei bem simples, na primeira oportunidade que eu tiver, de fazer um esforço para tentar esclarecer doravante esta matéria, e ter sobre ela alguma ocasião de vos testemunhar que eu sou, etc.

### **Referências**

DESCARTES, R. *Œuvres* (AT). Charles Adam et Paul Tannery (Org.). Paris: Léopold Cérif, 1897. 11 vol.

\_\_\_\_\_. *Œuvres et lettres* (O.L.). André Bridoux (Org.). Bélgica: Galimard, 1953.

Submissão: 20.03.2017 / Aceite: 30.04.2017

## *In Memoriam*



**Hugo José Rhoden (✠18. 3. 1953 – †12. 3. 2017)**

Conheci Hugo José Rhoden nos fins dos anos 1980, quando residia no norte do Paraná. Eu cursava Filosofia no IFA (Instituto Filosófico de Apucarana), primeiro estágio de minha formação na área, antes mesmo de vir, definitivamente, para a UNIOESTE. Esse primeiro contato se deu por ocasião do I Encontro Nacional de Professores e Pesquisadores da Filosofia Brasileira sediado em Londrina, no período de 7 a 9 de setembro em 1989. Lembro-me, logo de início, de sua presença cativante e inspiradora. Hugo era de Toledo, cidade na qual, minha família viera se estabelecer, embora eu, ainda, estivesse morando em Apucarana em função também da formação religiosa no Seminário. Ocorre é que, dois anos depois, viríamos nos reencontrar justamente na então, antiga Facitol, hoje Campus UNIOESTE-Toledo. A bem da verdade, ao lado de alguns docentes como o professor e padre católico Raulino Cavaglieri (recém falecido em 24 de julho de 2015), Hugo foi um dos protagonistas pioneiros não somente do Curso de Filosofia aqui, na instituição, mas colaborador incansável na construção de um novo projeto de universidade. Exerceu inúmeras funções, bem como coordenou iniciativas promissoras que impactaram decisivamente a UNIOESTE no sentido de se consolidar como o grande e estratégico centro de formação que é hoje. Também desempenhou atividades quando da implantação da PUCPR, em Toledo. Tinha a admiração de praticamente todos com quem trabalhou, conviveu ou ensinou, deixando, portanto, marcas inapagáveis por meio de seu amor ao conhecimento, sua postura ética e responsável. Como formador, dedicava especial atenção a cada um dos seus alunos e orientandos, reconhecendo para além das limitações, as habilidades e aspirações individuais.

Fato é que Hugo teve uma importante trajetória intelectual de formação. Realizou sua graduação em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná, em 1976; logo mais, graduou-se em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (1980). Em 1991, concluiu o Mestrado em Filosofia pela Pontificia Universitas Studiorum a S Thoma Aquinate in Urbe de Roma. Na sequência, por conta de sua estada na Itália, deu início ao Doutorado tendo que, abruptamente suspendê-lo, por

complicações de saúde.

Hugo sempre manteve um apreço peculiar pela obra e pensamento de Henrique Cláudio de Lima Vaz (1921-2002), notável pensador brasileiro que influenciou uma geração de intelectuais, principalmente, pela forma singular com que debateu e difundiu a filosofia de Hegel no país. Como Lima Vaz, Hugo era um humanista! Esse vínculo parece também tê-lo se aproximado da cultura latina, em especial, os pensadores medievais, até porque possuía um esmerado domínio de latim e alemão, além de ler e falar fluentemente italiano.

Era de seu perfil manter-se, por vezes, reservado; tomava distância de certo pedantismo intelectual. Preferia bem mais a atitude de recolhimento, meditação e pesquisa. Era um sujeito, para retratar numa só palavra, simples! Isso, por outro lado, jamais significou indiferença política! Em tempos bicudos, como os que se assiste, atualmente, no país e, em particular, no Paraná, compondo um cenário cada vez mais sombrio em relação à Educação, lembro-me que, já no início de 2015, Hugo manifestara certa apreensão. Alguns desfechos políticos viriam corroborar tal sentimento que estava longe, bem longe de se passar apenas por uma pálida impressão. Esse quadro, seguramente, não lhe era cômodo!

Ademais, malgrado os cuidados disciplinados para com a saúde, mas sem o teor de gravidade que surpreendeu a todos, nosso professor se vê impelido a se afastar da universidade. É adiantada sua aposentadoria, mesmo que, em regime parcial, sem gozá-la, a contento, plenamente. Isso porque Hugo falece a 12 de março do corrente ano, vítima de um tumor hepático. É claro que, do ponto de vista religioso, em função do ministério presbiteral exercido por 36 anos na Diocese de Toledo, a Igreja se despede de um grande pastor. Ficará a memória viva de um homem que soube conciliar a fé e o espírito de solidariedade. Do ponto de vista intelectual, dele guardaremos também a memória viva como leitor afeto à cultura clássica, mas, sobretudo, como um mestre apaixonado, paciente e generoso.

Prof. Dr. Claudinei Aparecido Freitas da Silva  
Colegiado Graduação e Pós-Graduação em Filosofia  
UNIOESTE – Campus de Toledo