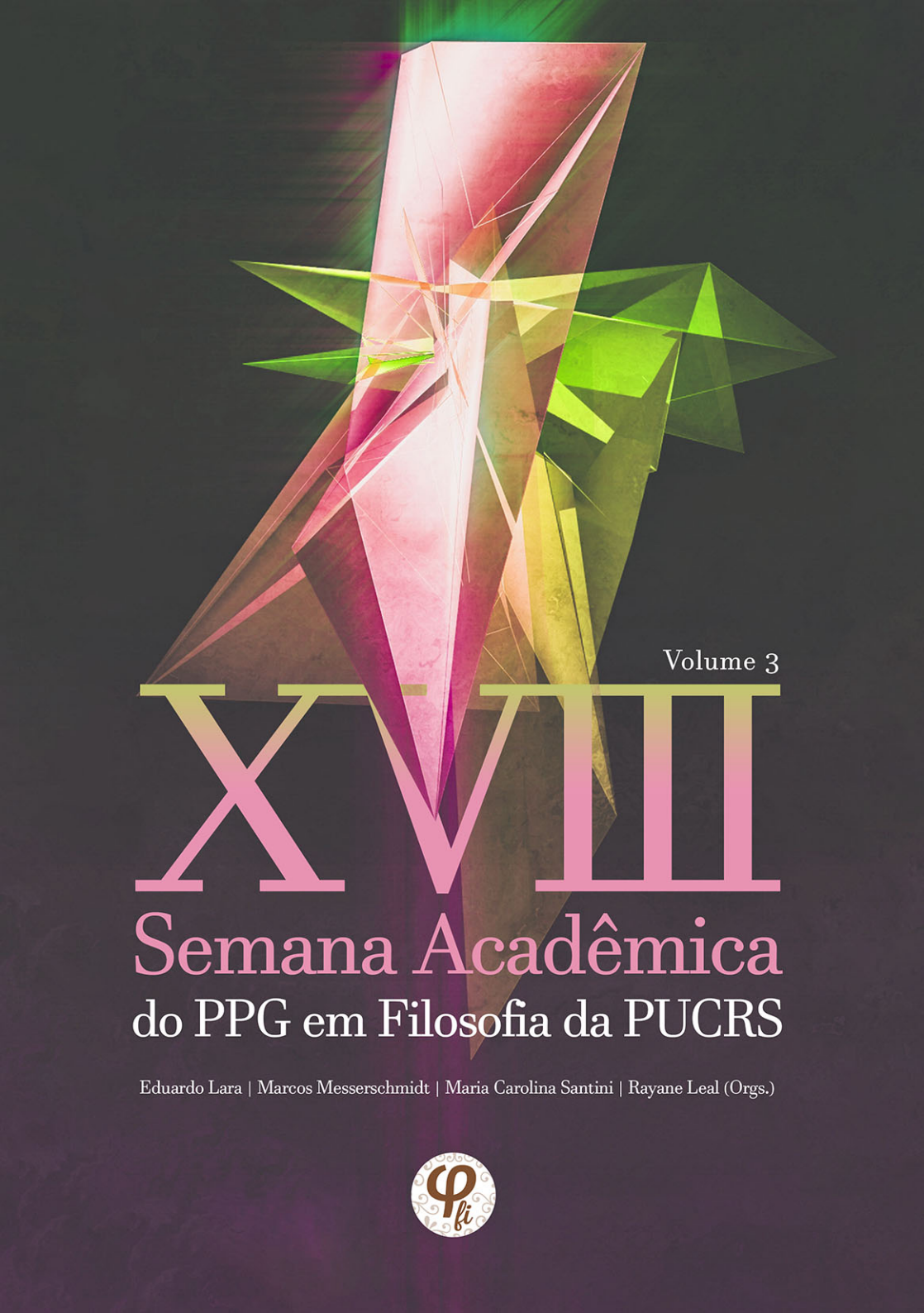

Volume 3

XVIII Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS

Eduardo Lara | Marcos Messerschmidt | Maria Carolina Santini | Rayane Leal (Orgs.)

A XVIII Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS, realizada entre os dias 09 e 11 de outubro de 2018, contou com a participação de discentes da graduação e da pós-graduação, totalizando 99 comunicações de diversas áreas da filosofia, distribuídas em 26 sessões temáticas. Com as seis palestras principais, que ocorreram em todos os turnos do evento, foram totalizadas 21 horas de apresentações. Os três volumes ora publicados contêm os artigos resultantes das comunicações da Semana Acadêmica. Os volumes foram organizados de acordo com os dias e sessões temáticas, obedecendo à divisão estabelecida na programação, como apresentamos a seguir:

• **Volume 1:** Epistemologia e Filosofia da Ciência, Teorias da Justiça, Biopolítica, Metafísica e Filosofia da Mente, Kant, Fenomenologia e Hermenêutica, Teoria Crítica.

• **Volume 2:** Teorias da Justiça, Hegel e Dialética, Epistemologia e Filosofia da Ciência, Filosofia Medieval, Fenomenologia e Hermenêutica, Filosofia Política, Metafísica e Filosofia da Mente.

• **Volume 3:** Filosofia Política, Estética e Filosofia da Religião, Ética e Metaética, Biopolítica, Fenomenologia e Hermenêutica.

9 788556 964861

editora Fi .org

CC BY SA

XVIII Semana Acadêmica

do PPG em Filosofia da PUCRS

Comitê Científico

Claiton Silva da Costa
Mestrando em Filosofia na PUCRS
Áreas de pesquisa: Ética, Filosofia Política e Fundamentação da Ética

Darlan Paulo Lorenzetti
Mestrando em Filosofia na PUCRS
Áreas de pesquisa: Ontologia; Ética; Antropologia; Filosofia Medieval.

Eduardo Garcia Lara
Doutorando em Filosofia na PUCRS
Área de pesquisa: Idealismo Alemão, Filosofia Social, Dialética

Felipe Fortes Silveira
Mestrando em Filosofia na PUCRS.
Áreas de pesquisa: Filosofia Francesa Contemporânea, Estruturalismo e Ontologia.

Fernando Silva e Silva
Doutorando em Filosofia na PUCRS. Mestre em Estudos da Linguagem pela UFRGS.
Áreas de Pesquisa: Metafísica, História da Filosofia, Pragmatismo e Filosofia e Ecologia.

Giovane Martins Vaz dos Santos
Mestrando em Filosofia na PUCRS
Áreas de Pesquisa: Filosofia Política; Liberalismo; Tolerância; Economia Política.

Gregory Gaboardi
Doutorando em Filosofia na PUCRS.
Áreas de Pesquisa: Epistemologia Analítica e Metafísica

Ítalo S. Alves
Doutorando em Filosofia na PUCRS.
Áreas de pesquisa: Teoria e Filosofia Política e Social

Marcos Lentino Messerschmidt
Mestrando em Filosofia na PUCRS.
Áreas de pesquisa: Ética, Filosofia Política e Fundamentação da Ética

Maria Carolina S. P. da Cunha
Mestranda em Filosofia na PUCRS
Áreas de pesquisa: Argumentação; Ética; Filosofia do Direito; Filosofia Moral; Filosofia Política.

Rayane Ancelmo Leal
Mestranda em Filosofia na PUCRS
Áreas de Pesquisa: Filosofia Latino-Americana; Filosofia da Libertação; História da Filosofia.

Renata Floriano de Sousa
Doutoranda em Filosofia na PUCRS
Áreas de pesquisa: História da Filosofia, Filosofia Clássica, Filosofia Medieval, Direito Internacional, Direitos Humanos, Feminismo e Violência

Ricardo Luis Reiter
Mestrando em Filosofia na PUCRS.
Áreas de pesquisa: Ética, Filosofia Política e Fundamentação da Ética

Samuel Vicente Basso Cibils
Mestrando em Filosofia na PUCRS.
Áreas de pesquisa: Lógica e Epistemologia Analítica.

XVIII Semana Acadêmica
do PPG em Filosofia da PUCRS

Volume 3

Organizadores:
Eduardo Lara
Marcos Messerschmidt
Maria Carolina Santini
Rayane Leal

Diagramação: Marcelo A. S. Alves
Capa: Lucas Margoni
Arte de Capa: Drew @drewmadestuff - https://ello.co/drewmadestuff

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.

Todos os livros publicados pela Editora Fi
estão sob os direitos da Creative Commons 4.0
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

http://www.abecbrasil.org.br

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

LARA, Eduardo; et al (Orgs.)

XVIII Semana Acadêmica do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS: volume 3 [recurso eletrônico] / Eduardo Lara; et al (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

404 p.

ISBN - 978-85-5696-486-1

Disponível em: http://www.editorafi.org

1. Filosofia. 2. Programa de Pós-Graduação. 3. Anais. 4. Revista. I. Título.

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:
1. Filosofia 100

Sumário

Apresentação **11**
Eduardo Lara; Marcos Messerschmidt; Maria Carolina Santini; Rayane Leal

Sessão 19
Filosofia Política

48 ..... **17**
A liberdade: um contraponto entre Thoreau e Rousseau
Ricardo Luis Reiter

Seção 20
Estética e Filosofia da Religião

49 ..... **37**
Breves apontamentos sobre o conceito de *mundo da arte* em Arthur Danto
Some remarks about Danto's *artworld* concept
Guilherme Mautone

50 ..... **49**
Dados pessoais numa sociedade de informação: a questão ética filosófica sobre o problema da informação
Jeferson Flores Portela da Silva; Tatiane de Fátima da Silva Pessôa

51 ..... **63**
O que vemos ao ver um filme? Primeira etapa rumo a um panorama da controvérsia Currie-Wilson
Nykolas Friedrich Von Peters Correia Motta

Sessão 21
Ética e Metaética

52 ..... **83**
Resposta a críticas à tese da fato-insensibilidade de G.A. Cohen
Claiton Silva da Costa

53 ..... **95**
Hans Jonas e o Princípio Responsabilidade: uma ética para o século XXI
Giovan Longo

54 ..... **113**
O desejo no pensamento de Benedictus de Spinoza
Elainy Costa da Silva

55 129
Do Utilitarismo Negativo ao Hedonismo Psicológico: uma defesa da naturalização do valor moral em David Pearce
Danielli Marafigo Arpino

Sessão 22
Filosofia

56 145
O discurso hegemônico sobre o diálogo na educação
Fernanda Felix de Oliveira

57 161
Da *metoíkēsis* de Platão ao *zettai mu* de Nishida
Leonardo Marques Kussler

Sessão 23
Biopolítica

58 173
Axiomática, desterritorialização do dinheiro e biocapitalismo
Émerson Pirola

59 191
Sobre a dialética da eutanásia: da biopolítica à crítica filosófica do capitalismo
Felipe Taufer; Graciele Dalla Libera

60 209
Análise dos dispositivos de raça e sexualidade como ferramentas do biopoder em Michel Foucault
Flávia Trindade

61 223
Segurança e espetáculo: ensaio sobre o uso biopolítico da violência
Guilherme de Brito Primo

Sessão 24
Fenomenologia e Hermenêutica

62 245
A imagem em Jean-Paul Sartre
Marcus de Dutra Mattos

Sessão 25
Filosofia Política

63 257
Os problemas socioambientais na sociedade moderna: a ética ecocêntrica e a democracia socioecológica como minimizadores
Cleide Calgaro

64 269
Economia e teologia: uma crítica filosófica sobre o secular e o religioso
Jair Inácio Tauchen

65 285
Hannah Arendt: do Mal Radical à Banalidade do Mal
Thiago Coelho Pietro

66 301
Ceticismo moral e político
Pablo Fernando Campos Pimentel

Sessão 26
Estética e Filosofia da Religião

67 317
A relação poesia e linguagem no sistema estético de A. W. Schlegel
Raissa Marcelli A. R. de Melo

68 335
Breve ensaio acerca das noções de transgressão e interdito segundo Georges Bataille
Pedro Antônio Gregorio de Araujo

69 355
Novos espectros da razão idolátrica: Por uma crítica à "idolatria ao Eu" na contemporaneidade digital
Darlan Lorenzetti

70 375
A tríplice mímese como fundamento para a construção da identidade narrativa em Paul Ricoeur
Janessa Pagnussat

71 389
Cabalá, misticismo, filosofia e o espírito do tempo
Carlos Roberto Bueno Ferreira

Apresentação

Eduardo Lara
Marcos Messerschmidt
Maria Carolina Santini
Rayane Leal

A XVIII Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS, realizada entre os dias 09 e 11 de outubro de 2018, contou com a participação de discentes da graduação e da pós-graduação, totalizando 99 comunicações de diversas áreas da filosofia, distribuídas em 26 sessões temáticas. Com as seis palestras principais, que ocorreram em todos os turnos do evento, foram totalizadas 21 horas de apresentações.

A programação das palestras foi feita de modo a contemplar um número variado de áreas da filosofia, como Estética, Ética, Epistemologia, Filosofia da Educação, Filosofia Política, Lógica e Metafísica. As comunicações principais, distribuídas nos três dias do evento, foram proferidas por Eros Carvalho (UFRGS), intitulada "Percepção e conhecimento com algo que fazemos"; Guido Imaguire (UFRJ), que falou sobre o "Esboço de uma Teoria de Grounding Transcategorial"; Ronai Pires da Rocha (UFSM), que fez uma exposição sobre "A paixão segundo G.H.: sobre as muitas formas da filosofia"; Ana Rieger Schmidt (UFRGS), que proferiu a palestra "A refutação da tese da imperfectibilidade feminina na Cidade das Damas de Pizan"; Janyne Sattle (UFSC), que discorreu sobre os "Aspectos metodológicos para uma reflexão meta-ética"; e Nicola Salvatore (UNISINOS), com a comunicação "Skeptical Theism and the Evidential Problem of Evil".

Os três volumes ora publicados contêm os artigos resultantes das comunicações da Semana Acadêmica. Os volumes foram organizados de acordo com os dias e sessões temáticas, obedecendo à divisão estabelecida na programação, como apresentamos a seguir:

- **Volume 1:** *Epistemologia e Filosofia da Ciência*, *Teorias da Justiça*, *Biopolítica*, *Metafísica e Filosofia da Mente*, *Kant*, *Fenomenologia e Hermenêutica*, *Teoria Crítica*. (Organizadores: Felipe Fortes, Giovane Martins, Renata Floriano, Samuel Basso);

- **Volume 2:** *Teorias da Justiça*, *Hegel e Dialética*, *Epistemologia e Filosofia da Ciência, Filosofia Medieval*, *Fenomenologia e Hermenêutica*, *Filosofia Política*, *Metafísica e Filosofia da Mente*. (Organizadores: Claiton Costa, Darlan Lorenzetti, Fernando Silva, Gregory Gaboardi, Ítalo Alves, Ricardo Reiter);

- **Volume 3:** *Filosofia Política*, *Estética e Filosofia da Religião*, *Ética e Metaética*, *Biopolítica*, *Fenomenologia e Hermenêutica*. (Organizadores: Eduardo Lara, Marcos Messerschmidt, Maria Carolina, Rayane Leal).

A Comissão de Organização da XVIII Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS foi composta pelo doutorando Gregory Gaboardi Vieira e pelos mestrandos Rayane Ancelmo Leal, Samuel V. B. Cibils, Marcos L. Messerschmidt e Giovane M. Vaz. A Comissão Científica, responsável pela avaliação dos artigos e organização destes volumes, foi composta por Claiton Silva da Costa, Darlan Lorenzetti, Eduardo Garcia Lara, Felipe Fortes Silveira, Fernando Silva e Silva, Giovane Martins Vaz, Gregory Gaboardi, Ítalo Alves, Marcos Messerschmidt, Maria Carolina Santini, Rayane Leal, Renata Floriano, Ricardo Luis Reiter e Samuel Cibils.

Agradecemos ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS pelo apoio, em especial ao coordenador Agemir Bavaresco e à secretária do PPG, Andréa Simioni, pelo suporte que foi essencial para a realização do evento. Também agradecemos

aos palestrantes, pela honra de aceitar nosso convite, à Comissão Científica e aos autores que participaram da elaboração destes volumes.

***

Apresentação do Volume III

Sessão 19

Filosofia Política

48

A liberdade: um contraponto entre Thoreau e Rousseau

Ricardo Luis Reiter[1]

Introdução

Escrever sobre Democracia sempre é uma empresa que exige um certo grau de esforço. Primeiro, devido à complexidade e a gama de questões que o assunto em si carrega. Segundo, devido ao número de autores e correntes que estão disponíveis e já trataram sobre o tema.

No presente artigo optou-se por realizar uma abordagem nem um pouco ortodoxa. Ao invés de escrever mais um artigo sobre as mesmas questões – não que a temática aqui apresentada seja original – o que aqui se construiu é um ponto de conflito. Confrontou-se dois autores distintos. Um contratualista e um libertário. Rousseau e Thoreau. Dois autores que pouco tem em comum.

O primeiro, um reconhecido teórico do Estado democrático. O segundo, um ferrenho crítico do sistema político americano. Dois autores, duas realidade. E um ponto em comum, a saber: o papel da liberdade na vida pública do cidadão.

Como bem escreve Felipe Gonçalves Silva,

[1] Mestrando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Bolsista CAPES e professor de Filosofia na rede estadual de educação do Rio Grande do Sul. E-mail: Ricardo.Reiter@edu.pucrs.br

> Encontra-se em meio à tradição contratualista do pensamento político moderno a intenção geral de uma fundamentação não dogmática da autoridade estatal. Quer dizer, procura-se uma fundamentação para a existência do Estado que não se prenda, sem mais, à simples pressuposição não comprovada da necessidade da obediência à autoridade política. Mais do que a mera descrição da aceitação empírica do poder político em sociedades já constituídas, procura-se uma justificação para a mesma: daí a necessidade de uma gênese dos termos que fundamentam a autoridade estatal e o recurso a considerações sobre um "estado da natureza", as quais seriam capazes de demonstrar a incapacidade da existência pacífica dos homens quando desprovidos de instituições políticas adequadas (Silva, 2008, p. 355).

Como comportar-se-á o sistema político de Rousseau ao ser confrontado pelas críticas pontuais e muito pertinentes de Thoreau? Em questões cronológicas, são dois autores que viveram em períodos muito próximos. Thoreau faleceu em 1862; Rousseau nasce em 1712. Poder-se-ia dizer que foram contemporâneos, se a História não fosse irônica. Esse curto intervalo de tempo é o suficiente para provocar mudanças estruturais nas sociedades de ambos.

Na primeira parte deste artigo, apresentar-se-á uma breve análise do papel da liberdade dentro da obra de Rousseau. Para fins deste artigo, optou-se por limitar a temática apenas a obra O Contrato Social e a alguns comentários muito pontuais, quase todos em notas de rodapé.

Da mesma forma, na segunda parte abordar-se-á o mesmo tema, a saber, a liberdade, dentro das obras de Thoreau. Consultou-se principalmente as obras Desobediência Civil e Walden. Alguns comentários pertinentes encontram-se nas notas de rodapé, seja de comentadores, seja do redator do presente artigo.

Por fim, uma última parte, onde levantam-se questões chaves que precisam estar nas pautas das discussões políticas contemporâneas.

O princípio da representação em Rousseau

Rousseau é certamente um dos autores mais relevantes quando o assunto é Democracia. Dentre os contratualistas, é o único a defender uma Democracia participativa[2]. E como é um problema comum em todos os modelos democráticos, Rousseau também se deparou com o problema da representatividade política.

A defesa de uma Democracia participativa está associada a dois fatores centrais que tangem a questão da representatividade. O primeiro refere-se à manutenção da liberdade. Rousseau inicia sua obra *O contrato social* ressaltando a liberdade natural do ser humano: "o homem nasce livre e por toda a parte ele está agrilhoado" (Rousseau, 2002, p. 09). Fica evidente a crítica ao sistema político de sua época: o Antigo Regime não conseguiu êxito em cumprir seu papel como contrato social, a saber, solucionar as desigualdades presentes no estado da natureza e permitir que os seres humanos sejam virtuosos. Portanto, faz-se necessário um novo contrato social que zele pela liberdade individual de cada indivíduo e que solucione os problemas presentes no estado de natureza e agravados no Antigo Regime.

A segunda questão trata justamente da representatividade política de cada indivíduo. Rousseau é muito enfático sobre este ponto. Os cidadãos apenas devem se submeter àquelas leis que eles mesmos criaram. Portanto, o novo contrato social deve ser um pacto construído coletivamente entre todos os cidadãos. Por isso, trata-se de uma Democracia participativa, onde todos os cidadãos cumprem seu papel político na sociedade.

---

[2] Enquadra-se aqui Rousseau como um teórico da Democracia participativa e não da Democracia deliberativa, partindo dos pressupostos de cada um destes modelos e do projeto político de Rousseau. A Democracia participativa parte do princípio (do qual Rousseau é simpático) que todo cidadão deve participar da vida política social. Entretanto, em uma Democracia participativa não existe uma necessidade *a priori* de alcançar consensos. Já a Democracia deliberativa pressupõe não uma vontade da maioria – ou vontade geral -, mas sim, a criação de consensos que nortearão as leis comuns a todos os cidadãos.

E como a grande questão presente nos contratos sociais é a manutenção da propriedade privada, este será – também em Rousseau – o papel da sociedade: defender a propriedade privada. E levando em conta estes três aspectos, a saber, a liberdade individual, a representatividade política e a manutenção da propriedade privada, Rousseau elabora a seguinte formulação que serve de premissa para o novo pacto social

> Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja com toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedeça, contudo, a si mesmo e permaneça tão livre quanto antes[3].
> (...)
> Bem compreendidas, essas cláusulas se reduzem todas a uma só, a saber, a alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, a toda a comunidade. Pois, em primeiro lugar, cada qual dando-se por inteiro, a condição é igual para todos, e, sendo a condição igual para todos, ninguém tem interesse em torna-la onerosa para os demais (Rousseau, 2002, p. 20-21).

O desafio proposto por Rousseau – e respondido pelo modelo de Democracia participativa – é encontrar um contrato social que permita a manutenção da propriedade privada, ao mesmo tempo que também permita a liberdade individual de todos os cidadãos. O problema central de Rousseau, assim parece, não é referente à propriedade privada; trata-se de conseguir conciliar liberdade individual e normatividade. Principalmente porque sua

[3] Essa passagem – em grande parte – é o cerne do problema que Rousseau terá que resolver se quiser levar a cabo a sua enseada de apresentar uma nova proposta de contrato social, como bem aponta Felipe Gonçalves da Silva: "Nessa passagem, encontramos dois elementos necessários à nova forma de associação aqui buscada: um novo tipo de *força* e um novo tipo de *liberdade*, capazes de restituir, coletivamente, aquilo que cada indivíduo sozinho não podia mais preservar. No primeiro caso, uma força gerada pela união das forças de cada membro da associação, capaz de conter a guerra com o combate às disputas particulares e de proteger, assim, a vida e os bens de todos os associados. Em segundo lugar, um novo tipo de liberdade, segundo a qual todos os associados, unidos, encontrar-se-iam submetidos apenas a si mesmos. Cada um dos homens, pois, experimentando individualmente seu estado de dependência em relação aos demais, enxerga a possibilidade de encontrar a liberdade no estabelecimento de um corpo político, de uma nova existência coletiva que, em si mesma, pode reclamar independência" (Silva, 2008, p. 366).

proposta fundamenta-se na manutenção da liberdade individual. A liberdade será então a participação dos indivíduos na vida política, na construção e manutenção do contrato social, como bem aponta Felipe Gonçalves Silva:

> A liberdade, pois, é garantida aqui com a *participação* dos membros da associação no poder soberano e não com proteções individuais *contra* esse mesmo poder. A partir disso, o autor estabelece um vocabulário político próprio, segundo o qual cada associado passa a ser chamado de "*cidadão* enquanto partícipe da autoridade soberana e *súdito* enquanto submetido às leis do Estado". Essa união dos papéis de autor e destinatário das normas estatais implica uma nova concepção de liberdade que irá marcar definitivamente a história do pensamento político ocidental: a liberdade passa a ser compreendida aqui como *autogoverno*, como submissão de cada um às próprias leis que criou. Assim, cada cidadão, submetendo-se à autoridade comum da qual faz parte, submete-se tão-somente a si mesmo. O engajamento político, o interesse pelos assuntos públicos e a participação nos processo de formação da vontade coletiva são apresentados aqui como sinônimos de liberdade, vale dizer, como as únicas garantias de recobrar a independência perdida anteriormente (Silva, 2008, p. 368).

Portanto, é correto afirmar que a liberdade civil – que nada mais é em Rousseau do que a participação na vida política – é a garantia da própria cidadania[4]. Ora, a partir disso, legitima-se o papel do cidadão como agente principal da Democracia e, portanto, ele precisa sentir-se representado no conjunto de leis que regem a sociedade. Caso contrário, não haverá liberdade e nem cidadania, uma vez que o próprio autor ressalta que "o povo submetido às leis

[4] Sobre a questão da cidadania, é válido citar Domenech: "não há cidadania verdadeira se o cidadão não pode desempenhar plenamente seu papel. Colocar assim as condições para a edificação da democracia é colocar o cidadão no coração do sistema democrático. A felicidade tem esse preço, a moral e a política são condescendentes no que se refere às exigências fundamentais. Moral e política conjugam na defesa dos direitos imprescritíveis do indivíduo e a defesa da sociedade na qual sua ação é decisiva para o bom funcionamento do Estado de direito" Domenech, 2004 p. 433).

deve ser o autor delas; somente aos que se associam compete regulamentar as condições da sociedade" (Rousseau, 2002, p. 48).

Uma vez ressaltado estes pontos essenciais no contrato social de Rousseau, pode-se agora avançar para a questão central que aqui pretende discutir-se, a saber, como Rousseau resolve o problema da representação política em uma Democracia. Fato é que em parte a resposta já foi dada. Ao defender uma Democracia participativa, é evidente que o autor pressupõe uma estrutura na qual todos os cidadãos são participantes da vida política e, portanto, estão sendo representados.

Entretanto, é preciso discorrer algumas linhas sobre este problema. Optar por um sistema democrático que exige a participação do cidadão para legitimar sua cidadania resolve parte do problema, mas não o problema como um todo. Pois a partir do modelo democrático participativo, surge o problema da vontade. Ora, os seres humanos possuem vontades distintas, como então criar uma unidade?

Já nos primeiros capítulos do *Contrato Social*, Rousseau refuta a lei do mais forte como sendo suficiente para garantir o poder e a governabilidade. Ora, o poder não garante o direito por si só. A lei do mais forte apenas garante que o mais forte governe; portanto, basta que alguém se torne mais forte que o governante e poderá – segundo a lei do mais forte – assumir o governo.

> O mais forte nunca é bastante forte para ser sempre senhor, se não transformar sua força em direito e a obediência em dever. (...) A força é um poder físico; não vejo que moralidade pode resultar de seus efeitos. Ceder à força é um ato de necessidade, e não de vontade; é, quando muito, um ato de prudência. Em que sentido poderá constituir um dever?
> (...) Pois, tão logo seja a força que gera o direito, o efeito muda com a causa; toda força que sobrepuja a primeira há de sucedê-la nesse direito. Tão logo se possa desobedecer impunemente, torna-se legítimo fazê-lo, e, como o mais forte sempre tem razão, basta agir de modo a ser o mais forte.

> (...) Convenhamos, pois, que a força não faz o direito, e que só se é obrigado a obedecer aos poderes legítimos (Rousseau, 2002, p. 12-13).

Uma vez que Rousseau comprova que a força não gera o direito, é preciso procurar em outro lugar a base da autoridade legítima entre os homens. Caso contrário, não haverá sociedade. Ao tratar da escravidão, no capítulo IV da obra O contrato social, o autor reserva as convenções o reduto da autoridade legítima. Essa afirmação é retomada no capítulo seguinte, trazendo consigo então o problema da obrigatoriedade da obediência:

> Com efeito, se não houvesse convenção anterior, a menos que a eleição fosse unânime, onde estaria a obrigação de os menos numerosos se submeterem à escolha dos mais numerosos, e de onde vem o direito de cem indivíduos, que querem um senhor, votar por dez que não querem? (Rousseau, 2002, p. 19 – 20).

A solução dada por Rousseau é a criação de um corpo político que deverá guiar-se por uma vontade geral, que é diferente da vontade de todos[5]. Para elucidar as diferenças entre a vontade geral e a vontade de todos, nada mais confiável do que lançar mão da própria diferenciação escrita pelo autor:

> Via de regra, há muita diferença entre a vontade de todos e a vontade geral; está se refere somente ao interesse comum, enquanto a outra diz respeito ao interesse privado, nada mais

[5] Frank Cunningham escreve um interessante comentário sobre o papel da vontade geral dentro da teoria de Rousseau: "A vontade que esse corpo políticos ou 'pessoa pública' adquire é a famosa (ou, para a crítica de Rousseau, infame) 'vontade geral', e é por referência a ela que Rousseau pensa que pode resolver o problema que se propôs. A chave é que a vontade geral encarna um imperativo moral para as pessoas promoverem interesses comuns. Exatamente como (ou se) esse mandado é derivado do contrato originário é uma questão de disputa contínua entre os especialistas entre si mesmos com referência à teoria de Rousseau, mas assumindo que faz sentido dizer que dando seus poderes reciprocamente as pessoas experimentam a promoção e a preservação de seus interesses comuns, Rousseau pode alegar que elas sejam simultaneamente *ligadas* umas às outras (na procura do bem comum) e *livres* (visto que o imperativo de agir desse modo é alguma coisa que elas mesmas criaram por acordo. (Cunningham, 2009 p. 150).

> sendo que uma soma das vontades particulares[6]. Quando, porém, se retiram dessas mesmas vontades os mais e os menos que se destroem mutuamente, resta, com a soma das diferenças, a vontade geral (Rousseau, 2002, p. 37).

A partir da distinção entre vontade geral e vontade de todos, pode-se agora avançar para a parte final do que aqui interessa em Rousseau. Sendo que está claro que Rousseau não pressupõe que a vontade geral crie unanimidade (consensos), então no fundo o que está pressuposto é uma Democracia participativa que tem na representação da vontade da maioria sua força.

Aqui encontram-se dois pontos que precisam ser analisados. O primeiro refere-se a um instrumento que irá reger a vontade geral. Esse instrumento é, segundo Rousseau, a lei. Interessante apresentar aqui a formulação que o autor dá para o conceito de lei:

> Todavia, quando todo povo estatui sobre o povo, não considera senão a si mesmo, e nesse caso, se há uma relação, é entre o objeto inteiro sob um ponto de vista e o objeto inteiro sob um outro ponto de vista, sem nenhuma divisão do todo. Então a matéria sobre a qual se estatui é tão geral quanto a vontade que estatui. É a esse ato que chamo uma lei (Rousseau, 2002, p. 47).[7]

---

[6] "Essa passagem torna impossível interpretar a vontade geral simplesmente como aquilo com que todos poderiam concordar ou como aquilo para o que a maioria vota a favor. Rousseau observa que a vontade geral é a opinião da maioria, mas isso se obtém somente quando os cidadãos estão usando seus votos para expressar uma opinião sobre se a proposta 'está de acordo com a vontade geral' e somente quando 'todas as qualidades da vontade geral ainda residem na maioria'. Nem pode a vontade geral simplesmente ser aquilo sobre o que há acordo unânime, visto que isso pode ser obtido pelas pessoas visando somente a interesses privados, mas conduzindo a um resultado comum". (Cunningham, 2009 p. 155).

[7] "Sendo a vontade geral a vontade própria do corpo político, vale dizer, aquilo que o distingue de uma mera agregação de homens, essa vontade precisa de um instrumento específico para ser fixada, capaz de expressá-la sem deturpar sua natureza peculiar. Esse instrumento é apresentado na obra de Rousseau pela noção de "Lei". Segundo Rousseau, a lei é uma declaração pública e solene da vontade geral sobre um objeto de interesse comum. No capítulo VI do segundo livro do *Contrato*, Rousseau escreve: "Quando todo o povo estatui algo para todo o povo, só o considera a si mesmo e, caso se estabeleça então uma relação, será entre todo o objeto sob um certo ponto de vista e todo o objeto sobre um outro ponto de vista, sem qualquer divisão do todo. Então, a matéria sobre a qual se estatui é geral, como a vontade que a estatui. A esse ato dou o nome de lei". A lei, portanto, é considerada aqui como um ato de todo o povo que estatui algo para todo o povo. Com isso, ela reúne

A lei, em Rousseau, recebe um papel central como instrumento de unidade do corpo político porque ela une as diversas vontades individuais sobre a vontade geral. Uma vez que cada cidadão é participante da construção da lei, ele partirá do princípio que a vontade geral deve nortear sua própria vontade; assim, a lei vai alinhando as diversas vontades individuais sob a vontade geral do corpo político. No fim das contas, todos os cidadãos obedecerão às leis porque, de livre vontade, participaram na sua elaboração.

Entretanto, existe um segundo ponto a ser apontado. Como proceder quando o cidadão é coagido a exercer sua liberdade? Ou ainda, quando apenas é motivado pelos seus interesses pessoais, não levando em consideração a vontade geral?[8] É muito plausível supor que os cidadãos se comportem de forma análoga àquela esperada por Rousseau. E este é um ponto falho na sua teoria, muito talvez devido a um excesso de otimismo de Rousseau na vontade geral ou ainda por uma ingenuidade de sua parte. Rousseau não parece dar grande atenção para este problema, assumindo quem sabe a própria impossibilidade de uma maioria coagir as minorias a votarem de acordo com as agendas da

---

uma dupla universalidade, a universalidade da vontade que a impõe e a universalidade do objeto a ser por ela regulado". (Silva, 2008, p. 370).

[8] "(...) de acordo com o pluralismo, supõe-se que as pessoas votem sob a base de interesses antecedentes e geralmente diversos, a mistura dos quais determinará a distribuição de votos. Para Rousseau, tais resultados refletem não mais do que a vontade de todos, visto que as pessoas que simplesmente votam na base de suas preferências, mesmo em base a muitas preferências altruístas, não estão 'agindo de acordo com a vontade geral', que as obriga a tentar determinar o que o bem comum requer quando votam, ou de outro modo tomam decisões coletivas. Rousseau é justamente classificado na tradição do republicanismo cívico no seu ponto de vista de que os cidadãos devem primeiro buscar os bens comuns e que, fazendo isso, constituem-se como 'associações' e não 'agregações'. A tomada de decisão coletiva democrática para Rousseau é, portanto, exatamente este comprometer-se a encontrar e a promover o bem público. Na forma, tal tomada de decisão é mais bem vista como um esforço na construção de um consenso, em vez uma disputa entre os votantes para quem os procedimentos democráticos são como regras de um jogo que cada um espera vencer" (Cunningham, 2009 p. 155)

maioria, sob o pressuposto de que tais agendas são a vontade geral[9].

De certa forma, Rousseau dá espaço para críticas de autores como Mill e Tocqueville, que criticam justamente aquilo que eles denominam de tirania da maioria. Ao não dar conta dessa possibilidade, Rousseau cria uma falha que coloca em xeque a efetividade de seu sistema.

A crítica de Thoreau ao princípio da representação

Thoreau não é um contratualista. E nem mesmo um cientista político. Contudo, sua influência no pensamento político é inegável. Autor de apenas duas obras – *Walden* e *Desobediência civil* – é retratado como o pai do anarquismo. Aliás, a obra *Desobediência civil* é escrita dentre os muros da prisão, após o autor ser preso por sonegação de impostos. Pode-se afirmar que a grande contribuição política de Thoreau é justamente sua crítica ao atual sistema político que, supostamente, garante ao povo o poder. Porém, quem é este povo que governa? Ou melhor, que governo é este que obriga o cidadão a se submeter sobre sua autoridade?

A crítica é ferrenha. Desmantela todo o processo argumentativo construído pelos autores clássicos do contrato social. Thoreau nega a tese de Rousseau, assumindo que o indivíduo não tem a obrigação de conviver em sociedade. Principalmente porque a sociedade, diferente do que idealizava Rousseau, não é governada por leis construídas em consenso, mas pela opinião da maioria. Porém, qual é a legitimidade da maioria?

---

[9] "Uma leitura crítica de Rousseau vê em sua concepção de vontade geral as sementes do totalitarismo. Em particular, essa concepção é declarada como especialmente suscetível ao perigo proporcionado pelo 'espaço vazio' da democracia (...). Os críticos invariavelmente apoderam-se de uma tese central de Rousseau de que alguém pode ser 'forçado a ser livre'. Ele consente que as ações das pessoas não estão sempre de acordo com a vontade geral, visto que, 'com efeito, cada indivíduo pode, como homem, ter uma vontade particular, contrária ou diversa da vontade geral que tem como cidadão"; e, se ele se recusa a obedecer à vontade geral, pode ser 'constrangido por todo um corpo'. Em tal caso, é-lhe negada a liberdade de buscar seus interesses particulares, mas como um cidadão sua liberdade foi intensificada". (Cunningham, 2009p. 150)

> Afinal, a razão prática por que se permite que uma maioria governe, e continue a fazê-lo por um longo tempo, quando o poder finalmente se coloca nas mãos do povo, não é a de que esta maioria esteja provavelmente mais certa, nem de que isto pareça mais justo para a minoria, mas sim a de que a maioria é fisicamente mais forte. Mas um governo no qual a maioria decida em todos os casos não pode se basear na justiça, nem mesmo na justiça tal qual os homens a entendem. Não poderá existir um governo em que a consciência, e não a maioria, decida virtualmente o que é certo e o que é errado? (...) Deve o cidadão, sequer por um momento, ou minimamente, renunciar à sua consciência em favor do legislador? Então por que todo homem tem uma consciência? (Thoreau, 1997, p. 10 – 11)

Thoreau é inovador. Ele refuta Rousseau, naquilo que para o contratualista é essencial: a lei. Se em Rousseau a lei é o fundamento da sociedade e, portanto, o ponto de partida para um novo contrato social; em Thoreau ela será um empecilho, um mecanismo de perpetuação de injustiças. Muito porque Thoreau preza por uma sociedade onde a liberdade individual está acima da normatividade social.

> Nem governo que aprisiona qualquer pessoa injustamente, o verdadeiro lugar de um homem justo é também a prisão. O lugar apropriado, hoje, o único lugar que Massachusetts proporciona a seus espíritos mais livres e menos desesperançados, são seus cárceres, nos quais se verão aprisionados e expulsos do Estado, por ação deste, os mesmos homens que já haviam expulsado a si mesmos por seus princípios. (...) naquele lugar à parte, embora mais livre e honroso, em que o Estado coloca aqueles que não estão com ele, mas contra ele – o único lugar num Estado escravo em que um homem livre pode viver com honra (Thoreau, 1997, p. 30 - 31).

Portanto, a liberdade é pressuposta para que haja justiça. Uma sociedade sem liberdade, governada por leis escritas pela representação da maioria, é consequentemente uma sociedade

injusta. E em uma sociedade injusta, apenas a prisão é o reduto da liberdade. Nela encontrar-se-ão todos aqueles que outrora negaram os grilhões da servidão imposta pelo Estado.

Existe aqui um ponto crucial no sistema político de Thoreau: as leis tornam os homens injustos. Nas palavras do próprio autor, "a lei jamais tornou os homens mais justos, e, por meio de seu respeito por ela, mesmo os mais bem-intencionados transformam-se diariamente em agentes da injustiça" (Thoreau, 1997, p. 11). Uma vez que os atuais modelos políticos praticados[10] fundamentam-se sobre o poder da maioria, a crítica encontra espaço e reconhecimento. As leis são construídas não por unanimidade[11], mas por aqueles eleitos pelo povo – mais precisamente pela maioria. Portanto, a lei é injusta já em sua criação, uma vez que ela deve aplicar-se a todos sem levar em consideração a vontade de todos os cidadãos[12]. Com isso, cria-se a ilusão de que a maioria – da qual nunca faço parte ativa[13] – deve agir para alterar as leis caso elas me prejudiquem, mas ao mesmo

[10] É importante ressaltar que a crítica de Thoreau é materialista; ela limita-se ao sistema político implementado nos Estados Unidos em sua época e não às grandes teorias políticas de seu tempo. Portanto, em Thoreau não há espaço para metapolítica ou teoria política. Sua preocupação é exclusivamente às práticas políticas que ele presenciou e vivenciou.

[11] As leituras das obras de Thoreau – principalmente Walden e Desobediência Civil – dão a entender que o problema do autor não é com a Democracia em si, mas com modelos democráticos que não visam a formação de consensos.

[12] "Thoreau se opunha ao governo representativo – o governo da massa. De acordo com ele, o direito não era uma questão da massa, mas de cada indivíduo. A virtude de um governo da massa era inexistente. Só a força da massa ficava expressa no governo da massa, e isso pouca relação tinha com a decisão moral de cada um, que era uma questão de instituição. Um homem que quisesse deixar suas decisões para a massa, não se preocuparia com a justiça. Como podem ver, ele rejeitava o princípio autoritário em todos os pontos, da religião ao governo. A natureza, e não o homem, é o grande senhor, e dificilmente poderá o homem falar por ela." (Dreiser, 1939, p. 35).

[13] Novamente, cita-se o próprio autor: "Toda votação é uma espécie de jogo, como o de damas ou de gamão, com um leve matiz moral, um jogo com o certo e o errado, com questões morais, naturalmente acompanhado de apostas. O caráter dos votantes não está em discussão. Dou meu voto, talvez, ao que considero direito, mas não estou vitalmente interessado em que este direito prevaleça. Disponho-me a deixar isto nas mãos da maioria. a obrigação desta, portanto, jamais excede a da conveniência. Mesmo votar em favor do direito é não fazer coisa alguma por ele." (Thoreau, 1997, pg. 19).

tempo devo acatar as imposições do governo, porque reagir é pior[14].

Contudo, no final de seu livro – *A desobediência civil* – Thoreau parece concordar com Rousseau. Ou ao menos chega a um princípio muito próximo ao do autor contratualista. Entretanto, é preciso compreender que tanto os pressupostos quanto as consequências do princípio são distintas entre os dois autores:

> A autoridade do governo, mesmo aquela a que estou disposto a me submeter (...) é ainda uma autoridade impura: para ser rigorosamente justa, ela deve ter a sanção e o consentimento dos governados. Não pode ter nenhum direito puro sobre minha pessoa e meu patrimônio, apenas aquele que lhe concedo. O progresso de uma monarquia absoluta para uma monarquia limitada e desta para uma democracia é um progresso no sentido de um verdadeiro respeito pelo indivíduo. (...) Será a democracia, tal como a conhecemos, o último desenvolvimento possível em matéria de governo? Não será possível dar um passo mais além no sentido do reconhecimento e da organização dos direitos do homem? Jamais haverá um Estado realmente livre e esclarecido até que venha a reconhecer o indivíduo como um poder mais alto e independente, do qual deriva todo seu próprio poder e autoridade, e o trate da maneira adequada (Thoreau, 1997, p. 56 – 57).

De fato, a passagem acima remete-nos a Rousseau. Entretanto, é preciso manter no horizonte de leitura a concepção de Estado proposto por Rousseau e as críticas ao estado efetivo de Thoreau. Por mais que ambos concordem que a liberdade deve ser preservada no sistema político, é mister ressaltar que em Rousseau teremos uma liberdade civil, que resume-se – como já apontado -

[14] Conforme o próprio Thoreau escreveu: "Leis injustas existem: devemos contentar-nos em obedecer a elas ou esforçar-nos em corrigi-las, obedecer-lhes até triunfarmos ou transgredi-las desde logo? Num governo como este, os homens geralmente pensam que devem esperar até que a maioria seja persuadida a alterá-las. Pensam que, se resistissem ao governo, o remédio seria pior que o mal. Mas é culpa do próprio governo que o remédio seja, efetivamente, pior que o mal. É ele que o torna pior." (Thoreau, 1997, pg. 25).

a participação na vida política social. Entretanto, Thoreau não aceita essa definição de liberdade. Ela, a saber, a liberdade, em Thoreau deve ser mantida em seu caráter individual, fora de qualquer amarra social[15]. Em outras palavras, parece ser explícito que – em Thoreau – só é livre na sociedade política aquele que desobedece ao governo. Por isso, a cadeia é o jardim onde encontram-se os homens plenamente livres, aqueles que foram expulsos da sociedade justamente por terem individualmente se liberto dela.

Em suma, Altran consegue sintetizar razoavelmente bem o impasse com o qual Thoreau teve que lidar:

> Eis o impasse que o concordiano enfrenta de forma bastante singular na história da filosofia: o homem em natureza é bom, mas ao dissolver sua identidade em uma coletividade, estará corrompido; por outro lado, o homem com direito à individualidade, que faz dessa liberdade uma competição, também estará corrompido. A única possibilidade de vida política livre envolveria o direito à individualidade em um cenário sem competição, o que parece impossível para aqueles contratualistas [Locke]. Apenas restaria o isolamento, mas se o assumíssemos como a única saída, qualquer política estaria impossibilitada (Altran, 2017, p. 269).

Portanto, vale ressaltar a diferença fundamental – as consequências – que a liberdade tem dentro da crítica de Thoreau

[15] Este ponto é bem esclarecido por José Altran em seu artigo para a revista Último Andar: "A visão política implícita nos textos de Thoreau é a de que a liberdade pessoal é conquistada a partir de um processo íntimo de não-dependência daquilo que a sociedade, como uma quimera construtora de valores e mandamentos, preconiza como moral e necessário. Esta autonomia confere ao indivíduo uma liberdade diante do Estado que, embora não seja "cedida" por ele, encontra na desobediência civil sua forma de expressão e ação. É evidente que um governo autoritário procurará mitigar esta liberdade por meios coercitivos, mas estará enfraquecida em sua legitimidade e poder simbólico. A via thoreauviana cria alternativa às diversas perspectivas políticas atuais que, grosso modo, acabam situadas em um dualismo entre um Estado mínimo e um Estado centralizador: enquanto, por um "terceiro lado", o anarquismo quer combater o Estado, Thoreau pretende apenas reconfigurar a subjetividade do cidadão diante do Estado, minando assim o seu poder, sem eliminá-lo. O problema da filosofia política de Thoreau não é precisamente o Estado, mas - pode-se dizer -, a soberania." (Altran, 2017, pg. 267).

para a concepção de Estado dos contratualistas, em especial Rousseau. O apreço pela liberdade leva Thoreau a preferir isolar-se da sociedade do que viver sem ela, a liberdade. E convoca todos os cidadãos rebelarem-se, buscando afirmar sua liberdade frente a um Estado que é meramente normativo. Ou seja, diferente de Rousseau, Thoreau não consegue assimilar o que comumente é denominado de liberdade civil; isso é meramente normatividade - se por normatividade entender-se um conjunto de regras estabelecidas para ditar as práticas da convivência em sociedade.

Considerações finais

Em um primeiro momento, pode parecer pretensiosa a proposta de colocar frente a frente dois autores tão distintos e que – bem possivelmente – jamais tiveram tido contato um com o outro[16]. Porém, ao apontar linhas gerais sobre ideias centrais em ambos, começa-se a perceber certa familiaridade com algumas pautas. Não que a posição de ambos seja a mesma; muito pelo contrário, ambos partem de pressupostos diferentes e chegam a conclusões diferentes. Mas, semelhante a duas rodovias que, saindo de locais diferentes e seguindo para destinos distintos, possuem em seu itinerário uma localidade em comum e acabam se cruzando, assim também a crítica de Thoreau encontra espaço dentro da teoria política de Rousseau.

[16] Sabe-se que Thoreau foi um homem letrado, que tinha um gosto literário bem sofisticado, como aponta o capítulo II da sua obra Walden e as diversas referências que faz a poemas e clássicos da literatura. Sobre seu gosto literário, assim escreve August Derleth: "Estudou os Clássicos com o Professor Felton e o poeta Jonas Very, que também lhe servia de tutor; estudou retórica com o Professor Edward Tyrrell Channing, de cujas exigências levou certo tempo para escapar. Mostrava-se particularmente interessado nos clássicos, cedo dominando o grego e o latim, ainda que também estudasse matemática e ciências, nos livros da biblioteca. Falando francês, é possível que o tenha estudado em Hardward também, onde fez um curso informal de alemão no qual Henry Wadsworth Longfellow conversava sobre Literatura com tal informalismo que, juntamente com os coletes que usava, cor de vinho, deve ter deixado Thoreau indiferente. (...) Encantava-o a biblioteca: Virgílio, Cícero, *The Great Reader* (O grande Leitor), *Adam's Latin Grammar* (Gramática Latina de Adam), Horácio, Demóstenes, Eurípides. Homero – leu, na realidade, todos os clássicos de que podia laçar mão. De certo modo, tais leituras – e a retórica que lhe ensinavam – refletiram-se nos temas que escrevia para as aulas da universidade." (Derleth,1964, pg. 13 – 14).

E o ponto de encontro não poderia ser outro que a famigerada liberdade. Enquanto que Rousseau, em sua ingenuidade política, parte de um Estado falho e que precisa ser substituído por um novo, onde os homens serão livres para atuar politicamente – e a isto ele dá o nome de cidadania -, Thoreau mostra-se ferrenho no controle do Estado sobre a liberdade individual.

E tem-se aqui o contraponto. De um lado, um contratualista clássico. Do outro, um homem revolto com as falhas políticas de sua época, principalmente no que tange à questão da intervenção do Estado – ou governo – na vida de cada cidadão. O primeiro orgulha-se do título de cidadão de Genebra; o segundo é preso por sonegação de impostos. Dois homens tão diferentes, de sociedades tão distintas. Em meio a essa disputa – de certa forma já que um jamais citou o outro – encontra-se a liberdade.

De fato, esta não foi uma enseada fácil. Porém, é uma disputa pertinente. Rousseau certamente – como qualquer outro filósofo e teórico político – deixa de responder uma série de questões. Entretanto, em tempos em que a Democracia tem sido questionada, críticas como a de Thoreau mostram-se fundamentais.

Primeiro, porque qualquer pesquisador ou cientista político que hoje lançar-se na empresa de apresentar um programa político que resolva as questões as quais a Democracia – como está sendo executada hoje, ou seja representativa – terá que responder ao dilema apresentado por Thoreau: como garantir a liberdade individual sem que ela se reduza a mera normatividade?

Segundo, Rousseau falhou ao supor que todos exercerão sua cidadania de bom grado. A realidade tem mostrado que cada vez mais terceiriza-se a responsabilidade política. Cada vez mais espera-se que a maioria resolva os problemas. Mas a maioria – e Thoreau certamente seria simpático a essa ideia – é um grande ninguém. Em sistemas de Democracia representativa, o povo tem cada vez mais delegado não apenas o poder mas a responsabilidade

pelas ações políticas a um pequeno número de pessoas, que governam em nome da maioria, por mais que a maioria encontra-se insatisfeita. Essa falsa vontade geral, defendida por Rousseau, tem se mostrada falha e precisa certamente estar na agenda das discussões políticas contemporâneas.

Por fim, não basta apenas repensar o sistema político. Thoreau convoca a cada ser humano a ser ativo politicamente. Afinal de contas, rebelar-se contra o sistema político é o mais radical de todos os atos. É notável que a Democracia tem-se mostrado falha, entretanto, Thoreau reafirma sua convicção em um Estado democrático; ele não deseja uma anarquia como muitos parecem interpretar; o que ele busca é um Estado que permita a autonomia do sujeito e a sua plena liberdade.

Referências

BIRD, Colin. *Introdução à Filosofia política.* São Paulo: Editora Madras, 2011.

CAILLÉ, Alain (org.); LAZZERI, Christian (org.); SENELLART, Michel (org.). *História argumentada da Filosofia moral e política:* a felicidade e o útil. São Leopoldo: Editora da Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2004.

CUNNINGHAM, Frank. *Teorias da democracia.* Porto Alegre: Editora Artmed, 2009.

SILVA, Felipe Gonçalves. *Rousseau e a soberania da vontade popular* in MACEDO JR., Ronaldo Porto (org.). *Curso de Filosofia política*. São Paulo: Editora Atlas, 2008.

PISIER, Evelyne. *História das ideias políticas.* Barueri: Editora Manole, 2004.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social: princípios do direito político.* São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2002.

THOREAU, Henry David. *A desobediência civil.* Porto Alegre: Editora L&PM, 1997.

THOREAU, Henry David. *Walden ou a vida nos bosques e A desobediência civil.* São Paulo: Editora Aquariana, 2001.

DERLETH, August. *O rebelde de Concord.* Rio de Janeiro: Edições AGR, 1964.

DREISER, Theodore**.** *O pensamento vivo de Thoreau***.** São Paulo: Livraria Martins Editora, 1939.

THOREAU, Henry David. *Escritos selecionados sobre natureza e liberdade.* São Paulo: Instituição Brasileira de Difusão Cultural S. A., 1964.

ALTRAN, José. Liberdade e mística em Thoreau: ato político. *In Último Andar:* cadernos de pesquisa em ciência da religião. São Paulo: PUCSP, nº 30, 2017

Seção 20

Estética e Filosofia da Religião

49

Breves apontamentos sobre o conceito de *mundo da arte* em Arthur Danto
Some remarks about Danto's *artworld* concept

Guilherme Mautone[1]

1. Preâmbulo

Meu objetivo principal ao longo deste trabalho consiste em argumentar em favor da tese de que a noção de *mundo da arte*, na filosofia elaborada por Arthur Danto, constitui uma noção estratégica e operativa para compreendermos minimamente o estatuto das artes contemporâneas, bem como o estatuto dos discursos teóricos que as acompanham. No entanto, essa compreensão só será possível se compreendermos a noção de *mundo da arte* não como um somatório das instituições artísticas, o que geraria um retorno aos problemas da teoria institucional de George Dickie. Meu objetivo também será, portanto, o de qualificar a interpretação do conceito de *mundo da arte* ao longo do trabalho.

Parece-me, por um lado, (A) estratégica porque nos permite fornecer boas razões para entender o novo sentido da variação da coisa artística depois do que se convencionou chamar de *guinada*

[1] É Bacharel e Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), onde também realiza atualmente Doutorado em Filosofia. Pesquisa, com apoio da CAPES, filosofia da arte, mais especificamente o problema das definições de arte, estatuto filosófico do artista e o problema da intencionalidade na produção artística contemporânea. A pesquisa é orientada pela Profª. Drª. Kathrin Holzermayr Lerrer Rosenfield. Contato: guimautone@gmail.com

duchampiana[2]; e, por outro lado, (B) operativa porque nos capacita a participar do debate teórico e crítico realizado em torno da arte hoje em dia. Feito então esse pequeno preâmbulo, passo a narrar duas pequenas estorinhas – que, espero, não pareçam por demais extemporâneas.

2. Duas cenas nova-iorquinas

Em 1926, em mais um dia comum de trabalho, os funcionários aduaneiros da alfândega de Nova Iorque, nos Estados Unidos, foram tomados de chofre por uma espécie de vertigem epistêmica diante daquilo que, numa manhã como todas as outras, pareceu-lhes extremamente problemático, senão abstruso. Diante daquela coisa incógnita, heteróclita, os aduaneiros reconheciam de modo vago somente – no melhor espírito aristotélico – um amontoado de *matéria* cuja *forma* ainda precisava ser por eles consensada. É diante de uma situação de certo ceticismo que ingressa, no novo mundo dos matadouros de Chicago, do beisebol, de uma Hollywood ainda nascente e do *art-déco* tardio de Nova Iorque, a estátua *Pássaro Voando* (1923) de Constantin Brancusi. A dúvida, o perrengue epistêmico dos aduaneiros, consistia em taxá-la prontamente caso fosse um 'carregamento de tubulação de aço', um 'utensílio qualquer' ou uma 'ferramenta específica' ou, muito distintamente disto, em dar um *free-pass* caso ela fosse uma 'obra de arte'. A estátua, que chegava para uma exposição na Brummer Gallery (cujo curador era, ninguém mais, ninguém menos, que Marcel Duchamp) foi, no final do dia, depois de debates burocráticos e incertezas epistêmicas, taxada dentro da categoria 'Objeto Utilitário', subcategoria 'Utensílios de Cozinha e Insumos Hospitalares', recebendo uma taxação de 40%

[2] Danto comenta sobre isso em *A apreciação e a interpretação de obras de arte*: "É possível compreender a história recente da arte como um esforço filosófico de reafirmar sua própria identidade, de infundir em si o espaço que a teoria havia lhe exigido vagar, de preencher aquele vazio (...). E um estratagema para alcançar isso tem sido mais ou menos virar a mesa no tocante à realidade ao forçar objetos inegavelmente reais a servir como media, possuindo-os como fantasmas" (Danto, 2014, p. 61).

sobre seu valor original. O arrazoado que justificou a decisão alfandegária foi de que "esculturas, sendo obras de arte, precisam ser reproduções talhadas ou fundidas, imitações de objetos naturais, majoritariamente imitações da forma humana" (Rowell, 1999, p. 15, tradução minha).

Já em outra ocasião, alguns anos mais tarde, na década de 60, Arthur Danto, filósofo relativamente conhecido, visita uma exposição, também em Nova Iorque, mas dessa vez na Stable Gallery. A visita, nas palavras do próprio Danto, foi

> uma experiência transformativa para mim. Ela me transformou em um filósofo da arte. Até aquele ponto, embora tivesse um interesse em arte e especialmente em arte contemporânea, eu não tinha nenhum interesse especial em filosofia da arte. Porque eu simplesmente não via nenhuma maneira interessante de juntar filosofia e arte (Danto, 2009, p. XIII).

A exposição que Danto visitara consistia de centenas de caixas de supermercado aparentemente comuns empilhadas displicentemente. Entre elas, encontravam-se caixas de sabão Brillo que, por sua vez, pareciam-se exatamente com as caixas de sabão Brillo encontradas em quaisquer mercados estadunidenses na década de 60. A exposição que Danto acabara de visitar era de Andy Warhol, um artista-pop não tão conhecido na época, e as obras de arte chamavam-se *Brillo Soap Pad Boxes* (1964). Ali, exatamente como na história dos funcionários aduaneiros, instaurara-se na cabeça de Danto também um perrengue epistêmico, só que de uma forma diferente. Como – e por quê? – esses objetos empilhados aqui são 'obras de arte' e os objetos empilhados nos supermercados são 'meras coisas comuns', coisas da *vida ordinária*, da *Lebenswelt*? Como – e por quê? – são objetos de naturezas diferentes ('obra de arte' / 'coisa comum') *se* (e esse 'se' é o mais importante...) são idênticos, indiscerníveis, ou seja, possuem fenomenologicamente os mesmos atributos?

Terminadas, então, as minhas duas estórias. E eis que aparece aí, surgida da prática (embora já pretérita, já histórica), a questão que tem me ocupado nos últimos anos. Como conferir a uma coisa, a um fenômeno, a um *particular*, o estatuto de 'arte'? Como se faz para que uma coisa participe da extensionalidade de um conceito? Quem pode fazê-lo? E, falando de intensionalidade (com 's'), o que é necessário e, também, o que é conjuntamente suficiente? E, por fim, para encerrar o rol de sub-questões, qual é a história desses mecanismos conceituais? Como se fez isso no passado?

3. A proposta de Danto

A visita de Danto a Stable Gallery em 1964 e sua vivência daquele constrangimento artístico-filosófico diante dos fac-símiles de caixas de sabão de Andy Warhol é apenas um dos muitos casos mencionados por Danto em seus numerosos escritos sobre a arte contemporânea e filosofia. Um outro também recorrente, além de Warhol, é a *Fonte* (1917) de Duchamp, objeto que Duchamp, sob o pseudônonimo R. Mutt, inscreveu como candidato à seleção curatorial do comitê da *Sociedade dos Artistas Independentes* de NY, do qual Duchamp, ironicamente, fazia parte. Outro ainda é o trabalho de Joseph Kosuth, *Information Room (Special Investigation)* (1970) exposto no New York Cultural Center e que consiste em uma mesa com livros de filosofia (Wittgenstein, Carnap, Reinchenbach, Tarski e Russell) sobre ela. É, portanto, a vivência de cada uma dessas obras que sugere, para Danto, a possibilidade de começar a pensar em termos filosóficos o seu encontro com obras de arte que se assemelhavam a objetos advindos da vida comum (Danto, 2014, p. 25 e 26).

Sabemos hoje que Danto aloja, a partir desses exemplos concretos, a discussão filosófica sobre os indiscerníveis para dentro do artístico. Como, portanto, a famosa lei de Leibniz, ou lei da identidade dos indiscerníveis, é em certo sentido pensada por Danto a partir da arte?

> Uma consequência filosófica de haver obras de arte exatamente como os objetos de uso mais comum foi que a diferença entre eles não poderia repousar em qualquer presumida diferença estética. Antigamente, as qualidades estéticas pareciam, aos teóricos, ser suficientemente semelhantes às qualidades sensoriais (...). Mas da mesma forma que a obra de arte e a coisa real compartilhavam todas as qualidades sensoriais, de modo que não poderíamos distingui-las tendo apenas os sentidos como base, também não poderíamos distingui-las esteticamente se as diferenças estéticas fossem diferenças sensoriais. Não é que a estética seja irrelevante para a apreciação da arte, mas sim que ela não pode fazer parte da definição de arte se um dos propósitos da definição é explicar de que modo as obras de arte diferem das coisas reais (Danto, 2014, p. 27).

Será essa, portanto, a ideia principal que orienta o livro mais tardio de Danto, *A transfiguração do lugar-comum* (2010). Qual seja, a busca de um novo critério para a identificação de obras de arte que não resida exclusivamente na análise de diferenças sensoriais, ou melhor, que não seja lastreada exclusivamente por uma ideia de estética. Danto buscará, já me adianto, lastrear essa análise de diferenças e facultar esse processo de identificação, através da recuperação da dimensão histórica: "Um dos componentes que para mim deveria ser central para a identidade das obras de arte era a sua localização histórica" (Danto, 2014, p. 27). Desse modo, o ponto arguido por Danto suscita a necessidade, *volens nolens*, de uma problematização da própria tradição estética e sua vinculação histórica ao artístico. E é por esse *détour* que Danto chega a uma (re)formulação da ideia (hegeliana) de *fim da arte*.

Em primeiro lugar, fomos formados numa tradição artística e estética que sempre compreendeu que os atributos definitórios, ou os indícios identificadores, de obras de arte deveriam ser perceptualmente acessíveis porque se manifestavam fenomenologicamente. É, portanto, somente olhando para uma coisa que somos capazes de identifica-la como arte. Essa herança, cuja genealogia explorei em outro lugar, é a herança do esteticismo

moderno de Hutcheson e de Kant que modula, mais tarde, decisivamente as teorias formalistas da arte como a de Clive Bell e Clement Greenberg ou o neo-esteticismo de Monroe Beardsley (Mautone, 2016, p. 46). O que todos esses filósofos têm em comum consiste na defesa de uma amarração teorética entre (1) experiência estética, (2) atributos sensoriais específicos fenomenologicamente acessíveis e (3) identificação de arte pela via da definição.

Em segundo lugar, tomamos as experiências perceptivas enquanto fundamentos suficientemente seguros para a formulação de juízos, para a atribuição de propriedades, para a classificação de particulares e para a concessão de conceitos. O jargão filosófico se depara – e disputa – esses termos desde a discussão epistemológica travada ao longo do *Teeteto* de Platão. Contudo, gostaria de retomar brevemente algumas coisas, em especial a tradição estética e sua roupagem formalista.

Não é fortuita minha menção ao esteticismo contemporâneo de Beardsley, que nega o estatuto de 'obra de arte' a *Fonte* (1917) de Duchamp ou ao *Poéme Symphonique* (1962) de Ligeti. Muito menos gratuita é minha menção ao formalismo de Clement Greenberg que atribui ao expressionismo abstrato, ou a pintura à americana, o ponto de culminância de um desdobramento histórico progressivo e evolutivo da arte quando, através de uma experimentação formal dos elementos pictóricos e do suporte, chega ao meio de expressão, ao mais essencial da arte, que é a sua forma. Que, por sua vez, causa a experiência estética. E que, por sua vez, define então a arte. Esse é, *grosso modo*, o problema. Ele consiste na popularização de uma narrativa que, *além* de vincular a definição de arte à experiência estética, pretende *também* vincular essa arte formal à ideia um tanto abstrusa de um mais alto desenvolvimento da história da arte.

A saída de Danto para credenciar as produções de Warhol (de Duchamp e de Kosuth e de todo o conceitualismo artístico) como 'arte' será, portanto, recusar esse rol sucessivo de associações teóricas herdadas da estética postulando um *fim da arte*, ou

melhor, o *fim de uma arte feita para a apreciação estética*, de uma arte cujo fundamento definicional depende de atributos sensoriais, o fim da arte retiniana, feita para agradar a retina. Diz Danto em *Arte e Disturbação*:

> As palavras de Rimbaud, "Uma noitinha sentei a beleza nos meus joelhos e achei-a amarga. E eu a feri", expressam uma hostilidade que por vezes surgia com relação ao belo e às obras definidas por sua beleza. Foi nesse espírito que Duchamp desenhou bigodes na Mona Lisa, ou em imagens dela. Ou talvez que Rauschenberg apagou o desenho de De Kooning, que tinha que ser um bom desenho se quisesse obter o efeito almejado (...). Na arte disturbacional, o artista não se refugia por trás das convenções: ele abre um espaço que as convenções têm o propósito de manter fechado (Danto, 2014, p. 161 e 162)

O que se encerra, assim, não é *ipsis litteris* a produção artística. Mas, diferentemente, a ideia de que a arte tem uma função formal específica que é consumar a experiência estética e, segundo, a ideia de que a arte pode continuar sendo pensada em termos de uma historicidade articulada internamente através da sucessão de estilos cujos representantes seriam identificáveis via percepção. Assim, diz Danto no artigo de 1964, que a partir de agora ver "algo como arte requer algo que o olho não pode mais discernir – uma atmosfera de teoria artística, um conhecimento da história da arte: um mundo da arte" (Danto, 1964, *apud* Duarte, 2013, p. 329).

É desse modo que aparece no pensamento de Danto, quase que num regime siamês com a ideia de *fim da arte*, a noção de *mundo da arte*. É, portanto, o *mundo da arte* que passa a ser, com o fim da arte retiniana, com o advento dos *ready-mades* ou dos *objets trouvés* de Duchamp, o fundamento que defere a fixação do significado de um termo como 'arte' e que opera nos processos de atribuição de estatuto. E *mundo da arte* significa, para Danto, duas coisas. Por um lado, uma 'atmosfera de teoria' e, por outro, um 'conhecimento da história da arte'. Cito, mais uma vez Danto:

> O que, afinal de contas, faz a diferença entre uma caixa de Brillo e uma obra de arte consistente de uma caixa de Brillo é uma certa teoria da arte. É a teoria que a recebe no mundo da arte e a impede de recair na condição de objeto real que ela é. É claro que, sem a teoria, é improvável que alguém veja isso como arte e, a fim de vê-lo como parte do mundo da arte, a pessoa deve dominar uma boa dose de teoria artística, assim como uma quantia considerável da história da recente pintura nova-iorquina (Danto, 1964, *apud* Duarte, 2013, p. 331).

Como, de modo legítimo, desdobrar a noção específica cunhada por Danto hoje em dia? Talvez, um caminho, seja o de continuar a aproximá-lo de pensadores de uma tradição semântica e, em especial, da nova teoria da referência.

Hoje em dia é uma prática bastante comum em alguns círculos realizar uma leitura da ideia de *mundo da arte* que o identifica ao circuito artístico representado por um suposto somatório de museus, galerias, centros culturais, exposições e outros espaços expositivos. Minha proposta, contudo, é dupla.

Retomar a leitura de Danto, em especial suas formulações clássicas. Mas também consiste em sugerir uma compreensão da noção de *mundo da arte* de modo mais amplo, compreendendo-a talvez, num sentido wittgensteiniano, como uma *forma de vida* (*Lebensform*). Essa sugestão, parece-me, abre espaço para que se pense o *mundo da arte* enquanto um conjunto complexo de práticas, técnicas e também conceitos compartilhados ao longo do tempo e, a cada tempo, repensados e discutidos por novos sujeitos e novos usuários. De modo que a transmissão dessas práticas, técnicas, termos, conceitos e também o processo de discussão e de contribuição por parte de novos usuários é o que se poderia, penso, legitimamente atribuir à noção cunhada por Danto.

Isso suscita a imagem conhecida de uma cadeia histórica de transmissão de termos, sugerida por Geach e também Kripke, na qual cada usuário herda a fixação da referência de um termo de outros usuários, deferindo a estes antecessores a responsabilidade

por esse processo de fixação (Geach, 1972; Kripke, 1972). Outro aspecto suscitado, parece-me, pela noção de *mundo da arte* é a conhecida hipótese de uma divisão do trabalho linguístico, oferecida por Putnam, e que é caracterizada pelo processo de deferência da fixação do significado a falantes mais competentes (Putnam, 1975). Um estudante qualquer que, sozinho, ingressa pela primeira vez numa exposição de arte contemporânea é, certamente, muito diferente daquele outro que ingressa na mesma exposição acompanhado de sua professora de história da arte ou de um amigo diletante. O conhecimento dos significados não é "algo que seja possível para um pensador em isolamento, isto pressupõe tanto as interações com o mundo, quanto interações com outros usuários da linguagem" (Putnam, 1996, p. 15). Além disso, a sugestão de Cavell, em *Declining Decline* (1988) de que devemos atentar para o processo de desapropriação das palavras de suas casas (*Heimat*) ao longo de nossas especulações filosóficas, parece-me salutar; porque salienta o papel decisivo desempenhado pela dimensão cultural, ordinária, prática, relativa aos usos, para fixação do significado (Cavell, 1988, p. 254).

É desse modo que tenho compreendido nos últimos tempos a noção de *mundo da arte* de Danto, de modo que minha contribuição interpretativa corre nesse sentido. É, em certo modo, uma tentativa de colocá-la em novos termos, mas – espero – não em termos ilegítimos. Com isso, parece-me que também estaremos em melhores condições de entender porque razões o conceito de *mundo da arte* (mas também o de *fim da arte*) em Danto são conceitos operativos e estratégicos. O são porque capturam com muito mais justeza aquela ideia de uma variação bastante premente da arte a partir do soçobramento da pintura modernista ou do expressionismo abstrato. A arte, com Warhol, Duchamp, Kosuth, torna-se muito mais uma experiência com aspirações intelectuais, um trabalho com conceitos, que uma experiência plástica de artesania formal e simbólica dos suportes com vistas à consumação estética. Passa-se, entende Danto, a se fazer filosofia dentro da arte.

Não é verdade, contudo, que não se produza atualmente uma arte preocupada com as características perceptivas, sensoriais, dos suportes. Se produz. Mas a conclusão a ser tirada das experimentações conceituais em arte é que o *mundo da arte* acabou concentrando atualmente sua atenção no trabalho conceitual. E isso é factual em relação a essa *forma de vida*, é algo culturalmente lastreado. Vejam, por oscilação similar atravessou o Modernismo no final do século XIX. O advento da técnica de reprodução fotográfica é aceito hoje em dia de modo canônico como um dos principais (senão o principal...) motor de inovação e de variação na pintura desse século, porque escusou o artista de realizar a imitação na pintura e de plasmar nela o ilusionismo tradicional, granjeado pela ideia da janela renascentista, que determinava o uso da figura perspectivada, etc. Com isso, alargaram-se as condições de possibilidade das vanguardas que, por sua vez, desembocaram no expressionismo abstrato.

E ele, por sua vez, também evidenciou para críticos, teóricos e, sobretudo, para os artistas, os seus limites e os limites de sua principal narrativa legitimadora, a saber, o formalismo de Clement Greenberg. E isso não é mais termo de disputa entre os representantes competentes do *mundo da arte*. Ainda assim, pintura expressionista não-figurativa continua igualmente a ser produzida hoje em dia.

Para concluir, o ponto de Danto foi desde sempre definicional. Contudo, ele procurou assentar filosoficamente os fundamentos que possibilitassem a concessão do estatuto de arte a novos objetos (como as *Brillo* de Warhol) perfazendo uma reformulação dos fundamentos estéticos. Cito, para encerrar, Danto mais uma vez:

> Para o futuro indefinido, a arte será a fatura pós-histórica da arte. Seria inconsistente com esse *insight* em relação à história procurar uma história ulterior para ele. Mas a história ulterior deve ser tomada pela filosofia e, diferentemente da arte, a filosofia é algo que não terá uma fase pós-histórica, porque, quando a verdade é

> encontrada, não há mais nada a ser feito. Nenhum outro pensamento seria mais cruel do que o de um filosofar sem fim, que é um argumento de que a filosofia não é arte e que o pluralismo é uma má filosofia da filosofia. (...) a arte tem sido o meio para filosofia em ambas as extremidades de sua história, mas aqui, especialmente, ao se transformar em seu próprio objeto, ela transformou o todo da cultura, tornando possível uma filosofia final; ela serviu como um meio evolutivo do tipo mais elevado. Se me perguntassem qual artista deveríamos reproduzir, minha resposta seria: os artistas com um senso de ação necessário para a sobrevivência no mundo artístico atual. A questão mais importante é: quais filósofos deveriam ser reproduzidos? Minha resposta é: aqueles que podem nos dar a filosofia que a arte preparou para nós (Danto apud Duarte, 2014, p. 249).

Referências

CAVELL, Stanley. *Declining decline: Wittgenstein as a philosopher of culture*. In *Inquiry: An Interdisciplinary Jounal of Philosophy*, volume 31, número 3, p. 253-264, 1988.

DANTO, Arthur. *Andy Warhol*. New Haven: Yale University Press, 2009.

DANTO, Arthur. *O descredenciamento filosófico da arte*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

DUARTE, Rodrigo (org.). *O belo autônomo – Textos clássicos de estética*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

GEACH, Peter. Logic Matters. Oxford: Basil-Blackwell, 1972.

KRIPKE, Saul. Naming and Necessity. Cambridge: Harvard University Press, 1972.

PUTNAM, Hillary. The Meaning of 'Meaning'. In Mind, Language and Reality: Philosophical Papers. Volume 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

ROWELL, Margit. *Brancusi vs. The United States*. Paris: Vilo Publishing, 1999.

50

Dados pessoais numa sociedade de informação: a questão ética filosófica sobre o problema da informação

Jeferson Flores Portela da Silva[1]
Tatiane de Fátima da Silva Pessôa[2]

Introdução

O presente artigo, visa trazer a luz uma análise da filosofia do Direito, acerca das mudanças que o Direito gradualmente veio sofrendo na sociedade contemporânea ao longo do tempo. A filosofia não pode ser vista mais como uma disciplina teórica, mas, deve se agregar a ela noções de Direito como parte efetiva de uma ética da informação e proteção de dados.

Dessa maneira, numa sociedade que se mudou tanto na forma de pensar como de viver e se relacionar, o componente filosófico ético reflexivo num sentido forense se modificou pelas suas próprias exigências sociais de transformação. Nessa exigência

1 Graduado em Filosofia com habilitação para Licenciatura. Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria – UFSM, e Doutorando em Filosofia pela mesma instituição. E-mail: jeffvieira30@gmail.com.

2 Mestre em Direito pela Universidade de Santa Cruz do Sul (UNISC). Graduanda em Letras - Licenciatura – habilitação Português e Literatura Língua Portuguesa (UFSM). Graduada em Direito pela Universidade Franciscana. Membro do Grupo de Estudos Direitos fundamentais na sociedade da informação e Princípios do direito social, ambos vinculados ao PPGD da UNISC. Endereço eletrônico: tatianefpessoa@gmail.com.

e busca por uma Filosofia do Direito enquanto base para a ética na proteção das informações pessoais de cada indivíduo, ela se torna a balança de equilíbrio entre o correto e a má-fé (Dendasck; Silva, 2016, p. 98). Ora, a grande evolução econômica impôs ao homem o dever de ter e ser, de possuir, seja um computador de última geração ou mesmo um celular, com isso, as inovações tecnológicas contribuíram para a locomotiva da desonestidade do homem fazendo o Direito se tornar estéril e obrigá-lo a buscar uma nova base de apoio (Dendasck; Silva, 2016, p. 98).

1. A questão da sociedade conectada e a virada da filosofia do direito

O contexto histórico das sociedades demonstra a evolução que o instituto da proteção de dados surge e acompanha. Porém, em nenhum momento poderia ser vislumbrado tamanha incidência como na sociedade da informação a qual fica destacado o uso das referências pessoais para quase todas as funções que englobam uma relação dialética entre o homem e o meio tecnológico. Qualquer cadastro realizado nas redes de internet partem de uma relação entre os dados da pessoa e seu mundo privado (Dendasck; Silva, 2016, p. 98).

Se antes o titular dos aspectos referentes a dados pessoais poderia modificar e fornecer suas informações de várias maneiras com alguma segurança, tem-se, no momento atual de uma sociedade globalizada, uma certa distribuição de suas informações em vários bancos de dados sem mesmo o prévio aviso do dono desses registros (Dendasck; Silva, 2016, p. 98-99).

É pela criação de um mundo totalmente virtual, onde se entrecruzam o mundo do trabalho, da comunicação, da vida social e privada, que se percebe o homem entre uma cadeia de relações real e irreais, onde o limite de dados e exposições é quase que impossível de se descrever (Dendasck; Silva, 2016, p. 99). Assim, o avanço econômico por intermédio das redes de internet foi imenso

na última década. Todos esses fatos demonstram a relevância que é notória para estudar a sociedade da informação não apenas como um problema da sociedade atual, mas como uma nova maneira das pessoas ver o mundo e se relacionar com ele (Dendasck; Silva, 2016, p. 99-100).

Com o avanço da internet e suas tecnologias, o Poder Judiciário vem nos últimos anos, por meio do instituto da responsabilidade civil ampliando os conceitos de seus elementos para conseguir dar passos em direção a obscuridade das questões éticas da sociedade de informação. Visto que a teoria tradicional da responsabilidade não consegue dar conta desta enxurrada de demandas acerca de novos danos e crimes de dados pessoais, o Direito passou a se reinventar pela esteira da Filosofia (Dendasck; Silva, 2016, p. 100).

A possibilidade de comunicar-se, realizar compras, contratar produtos via o mercado online trouxe não apenas um avanço de mercados, mas problemas jurídicos como o uso com finalidade diversa da acordada com relação aos danos pessoais, isto é, a exposição nas redes de internet por meio de divulgação de informação ou de imagens de modo indevido. Assim, os contratos firmados e a utilização de bancos de dados são como uma nova espécie de moeda (Dendasck; Silva, 2016, p. 98-100).

Todos esses problemas jurídicos encontraram a legislação desamparada de soluções prontas. Partindo das leis que constituem a Constituição Federal de 1988 encontramos uma brecha bastante grande com relação ao meio digital e global dos dados pessoais no Brasil, pois não se tem uma lei específica para tais garantias de informações. Com o surgimento de novos danos na sociedade globalizada, se estrutura uma discussão em nível jurídico e filosófico, tendo como base uma norma ética de apoio para estancar a sangria do vazamento de dados e de suas devidas garantias.

Ora, para tal empreitada, se pensa justamente esse entrecruzamento pela Filosofia e Direito, abandonando de certa forma o viés individualista e construindo um entendimento com o

enfoque na reparação da vítima e para a coletividade. É por causa dessa justa preocupação que vem crescendo no Direito um pensamento mais solidarista em relação à esfera privada, ou seja, uma maior preocupação na proteção dos dados não apenas em um sentido individual, mas numa proteção do povo enquanto Estado (Dendasck; Silva, 2016, p. 98-102).

Diante desse contexto, ultimamente, o instituto da responsabilidade civil vem recebendo uma gama enorme de ações sobre os problemas de vazamento de informações tanto de pessoas como de empresas, órgãos filantrópicos e assim segue. Investigando assim, seus elementos a doutrina começa a alargar os conceitos da culpa, do nexo de causalidade, a ação da omissão e trazer as demandas para dentro destes elementos. É preciso relatar que a responsabilidade civil é um dos institutos que mais se reinventou nos últimos tempos com a legislação que havia. Destaca-se a importância dessa reinvenção em detrimento da inserção das novas tecnologias na vida dos seres humanos. Um dos pontos (chaves) dessa discussão, é a noção ética e a importância da Filosofia prática como uma das chaves de reflexão para pensar esses problemas que foram citados no contexto atual da sociedade contemporânea.

Dessa maneira, o trabalho visa trazer a luz a importância da Filosofia enquanto uma disciplina ética que impulsionaria uma reflexividade sobre o problema dos dados pessoais no campo do Direito.

2 Contextualização histórico conceitual da sociedade da informação

A apresentação conceitual, evolutiva e histórica da sociedade da informação, se origina pela formação do ciberespaço, ou seja, redes de internet. Esse ciberespaço funciona como um importante canal de comunicação inserido no cotidiano da sociedade contemporânea (Dendasck; Silva, 2016, p. 102).

A partir disso, será abordada ao corpo social de vigilância a definição emprestada de Stefano Rodotà (2008), em que a construção do coletivo deveria encaminhar-se para uma sociedade do conhecimento e não para uma comunidade da vigilância (Rodotà, 2008). Desta maneira, verifica-se a contextualização e a revolução nos meios de comunicação, a partir da década de 1980, que ocorreu uma verdadeira revolução nos meios de comunicações interativas. Os dois primeiros experimentos, intitulados "tecnologias da liberdade", aconteceram nos Estados da França e nos Estados Unidos (Dendasck; Silva, 2016, p. 98-103).

Na França, houve o MINITEL que funcionava como um canalizador, para que a França chegasse à sociedade de informação. Nos Estados Unidos, o ARPANET, antecessor da Internet, serviu às forças armadas como estratégia militar (Castells, 1999). Verifica-se, pois, serem distintos os objetivos desses dois experimentos, e o sucesso do MINITEL deu-se por duas razões: em primeiro lugar, por funcionar como um desafio, informatizando a sociedade; em segundo, por se tratar de um sistema simples e acessível ao cidadão. Destarte, confirma-se que houve outros motivos que denotaram uma identificação pessoal do cidadão francês com o sistema (Castells, 1999). Visto que os primeiros serviços oferecidos – como previsão do tempo, informações culturais e de transportes, entre outras – estavam disponíveis por meio da telefonia. Assim, acompanhando a evolução do sistema e do entendimento das pessoas sobre seu uso, surgiram muitas opções de serviços on-line (Castells, 1999).

O contexto social do MINITEL ocorreu com o oferecimento de serviços sexuais ou conversas, não uma generalização, mas uma democratização desse contexto de fantasias. Essa euforia toda teve seu declínio na década de 1990, quando se evidenciaram suas restrições como um canal de comunicação devido a sua tecnologia estar obsoleta. Definhando a capacidade de processamento das informações e tornando-se insuficiente para as necessidades da sociedade francesa. A alternativa apontada foi deixar o sistema

ligado à Internet ao nível mundial e oferecer esses serviços mediante pagamento por sua utilização, abandonando o caráter gratuito de outrora (Castells, 1999).

Nesse contexto, é importante salientar a brevidade do período da evolução das comunicações, o qual alterou a sociedade na totalidade chegando às relações de trabalho. As quais passaram a serem mediadas pelo uso de computadores e telefones celulares, entre outros equipamentos eletrônicos. Nesta velocidade modificou-se todo o contexto de informação ao nível mundial, visto que a circulação de informações se dá em tempo real. Com esse efeito a sociedade da informação apesar de algumas oposições a este termo, é o termo qual se resume esta nova realidade virtual e complexa da sociedade moderna. Ou seja, a adoção desta expressão verifica-se a mais adequada à realidade moderna e de complexidade que o ser humano vive (Adolfo; Rocha; Maisonnave, 2016).

O fenômeno social da inserção da internet no cotidiano das pessoas modificaria a sociedade. Com ela, todos seus apensos no sentido de estar coadunado com os fenômenos modificativos da sociedade como culturais, morais ou de costumes. Assim, a internet provocou essa mudança com a criação de comunidades sociais, por exemplo, nascendo um favorecimento ao isolamento pessoal. Propiciando aos indivíduos passearem apenas pelo ambiente virtual e se desvincularem da busca de inserir-se em sociedades reais, os quais provocam questionamentos sobre o uso demasiado da internet como meio de comunicação. Esse ponto ainda não está esclarecido, nem encontra uma boa apropriação em sua utilização, pois tal aspecto poderá ser vislumbrado tanto negativamente como positivamente.

Destaca-se o fortalecimento dos agrupamentos on-line formadas no ambiente virtual, uma vez permitindo que os indivíduos se expressem de maneira desinibida, sincera ou talvez expressões verdadeiras, é uma das consequências de se estar atrás de um aparelho que possibilite a comunicação e não presencialmente, diante do indivíduo. Certamente ações como esta,

trará o fim de algumas relações de amizades no ambiente virtual (Castells, 1999). Buscam-se lembrar, ainda, os questionamentos sobre os grupos virtuais, procurando saber se eles são reais.

Em resposta, Castells afirma que sim e que não, por se tratarem de uma coletividade que se transportam para o plano virtual, fora do plano físico. Não se olvidando de que as comunidades físicas não refletem os agrupamentos virtuais, eis que as redes sociais, formadas por comunidades on-line, dispõem de grande diversidade entre seus membros e, em sua grande maioria, são interconectadas por laços fracos (Castells, 1999).

Esses laços no sentido de que as comunidades virtuais podem ser formadas por perfis verdadeiros ou falsos, não há uma conexão entre os indivíduos como nas comunidades do plano físico. Visto que nesse você vê e interage com a pessoa com quem se acredita relacionar. Já no ambiente virtual geralmente o contato é realizado por meio de textos, gravação de áudios entre outras formas o que possibilitam maior abertura para se relacionar com perfis falsos.

Entre as tantas demandas que surgiram aliadas à transformação espacial das cidades, Castells menciona o exemplo do teletrabalho. Esse teletrabalho se configura com o uso da tecnologia e promovendo a transformação das cidades, o que possibilita a seus planejadores e organizadores de serviços uma logística que melhor possa atender a população (Castells, 1999).

Ora, são as compras por meio da internet, em que as transações são realizadas on-line com isso um favorecimento para o aumento do e-commerce. O comércio eletrônico é visto como uma opção de comodidade em compras. Favorecida pela ampla concorrência de empresas que oferecem seus serviços e que foram geradas pelas redes de Internet, não sendo seu objetivo a unicidade apenas como uma alternativa (Castells, 1999).

Dessa maneira, as tecnologias adquiriram especial destaque condicionando a sociedade à inserção tecnológica. Aos seus instrumentos aplicados no dia a dia, incluindo mecanismos de controle que objetivam a própria proteção dos indivíduos, mas que

corroem a própria privacidade. Devido à velocidade e ao desenvolvimento das telecomunicações e à inserção de inovações tecnológicas, a esfera jurídica trouxe um vocabulário próprio e autônomo para estas inovações (Doneda, 2006).

Assim, a rede chamada também de ciberespaço é um novo canal de comunicação que nasce da interligação dos computadores em escala mundial, especificando como as informações navegam e são fomentadas pelos seus usuários (Doneda, 2006). Os recursos materiais das transmissões de dados, também chamados de interfaces conectam esse universo virtual com o real nos sistemas de informações. A evolução desse sistema incorreu na melhoria e na diversificação dos sistemas de comunicação (Lévy, 2010).

A diversificação dos sistemas de comunicação ocorrida propiciou que fossem ampliados os meios de comunicações entre os indivíduos, tornando-a mais eficiente e veloz. Assim como esse espaço no qual circulam as informações são marcados como uma revolução destes meios de comunicação, o acesso às informações fora ampliado na mesma medida. Esse acesso às redes de internet propiciou mais número de informações circulando e criando assim o que chamamos ou entendemos por ciberespaço (Adolfo; Rocha; Maisonnave, 2017).

No ciberespaço se compartilham muito mais do que troca de mensagens de áudio ou texto, um exemplo é o meio acadêmico nos quais muitas obras intelectuais são compartilhadas. Relevante destacar que nem sempre o compartilhamento sem custos, de maneira gratuita dessas obras favorece tão-somente a sociedade. Que faz seu uso prevalecendo o interesse público sobre o privado e ao autor lhe são conferidos apenas os prejuízos também (Adolfo; Rocha; Maisonnave, 2017).

Não significa que os editores responsáveis pela veiculação de obras intelectuais queiram permanecer fechados diante das novas tecnologias, muito pelo contrário, pois estariam fora da linha produtiva. Entretanto apenas um compartilhamento pela web, inviabiliza o controle da difusão por muitos formatos. Assim admite-

se que o direito autoral atenta-se para o interesse social em conjunto entre autores e usuários (Adolfo; Rocha; Maisonnave, 2017).

Voltando a diversidade conceitual há uma grande proporção conceitual acerca das expressões: ciberespaço, isto é, world, wide, web e assim segue, pois isso se torna a sociedade em rede, sociedade do conhecimento, sociedade da informação, sociedade de informação, sociedade informacional, entre outras que ainda estarão por vir certamente. Todas envoltas em transformações sociais, culturais, territoriais o que proporciona tamanha diversidade de nomenclatura e conceituação sobre o termo relacionado ao espaço da "internet" ou ocupado pela internet (Fortes, 2016).

Em continuação ao crivo conceitual, encontram-se várias acepções para definir a palavra virtual, porém há no mínimo três entendimentos sobre ela, o primeiro relaciona ao sentido técnico/informático; o segundo entendimento é de corrente e o último se dá no sentido filosófico. Quando se suscita a significação da "realidade virtual" depara-se com uma confusão entre estes sentidos (Lévy, 2010). Na seara filosófica o virtual é uma dimensão do real, não se opõe ao real, mas opõe-se ao atual visto que se trata de duas óticas diferentes da realidade. No sentido corrente, o critério para o real atrela-se a presença física, portando concluindo que o virtual significaria a irrealidade. E na interpretação técnica o virtual vem antes de a concretização efetiva como o exemplo da árvore que está presente no grão, mas ainda não cresceu (Lévy, 2010).

Desta forma o virtual existe, é real e não há necessidade da presença tangível para que algo exista. A informação passeia pelo real e o virtual, no real quando fixa sua base em determinado suporte, e no virtual quando pode ser acessada de qualquer lugar. Como o exemplo da informação e da comunicação, apenas requisitando um ponto de acesso de rede de internet (Lévy, 2010). Apesar de inúmeras significações para a palavra comunicação como a distribuição, tornar algo comum, repartir, dividir, compartilhar entre outras denotações, a comunicação possui um papel imprescindível e destacável na história por toda sua construção. Sendo uma necessidade humana e

na forma com que possa ser entendida a humanidade contou sua história e desenvolveu-se. Sendo a comunicação uma forma singular de socializar informações, sentimentos, opiniões, entre outros (Pereira, 2015).

Ademais não se trata de uma novidade a uma comunicação interativa, o telefone já tirou o caráter de novidade deste tipo de comunicação. O que é visto no ciberespaço é uma espécie de relacionamento que não depende de um lugar geográfico específico e nem de uma comunicação assíncrona (Lévy, 2010). Assim o exercício de comunicar-se está atrelado a dois direitos a liberdade de expressão e a privacidade; em que possa exteriorizar pensamentos, ideologias e sentimentos e o segundo em ter seus pensamentos, sentimentos, intimidades e ideologias resguardadas (Peres, 2015).

Segundo Rodotá (2008), alia-se o surgimento da privacidade com a sociedade feudal, nos quais o isolamento, a intimidade era privilégio para poucos eleitos ou para quem fazia essa opção ou se fazia necessário este isolamento, como monges e pastores. Assim há muito tempo discutiam-se os movimentos e direções das inovações tecnológicas e institucionais bem como os riscos para a privacidade. Não olvidando que os computadores de trinta anos atrás não podem comparar-se com as tecnologias aplicadas aos sistemas informáticos atuais e ferramentas mais velozes e eficientes no período atual (Rodotá, 2008).

Julgamentos relacionados à intimidade, porém não se confirma ser o primeiro julgado sobre esse tema, entretanto acredita-se ser o julgamento na França pelo Tribunal do Sena em que foi julgado o caso de dois desenhistas fizeram o retrato de uma pessoa em seu leito de morte por solicitação de sua irmã. Foi exposto o retrato e comercializado por estabelecimento comercial. O julgamento (Ocorrido em 16/06/1858) determinou a apreensão da obra e das fotografias realizadas a partir dela (Mori, 2001).

Visto que a problemática é antiga e apenas muda de forma, faz refletir acerca do planejamento de uma legislação aplicável ao tratamento de dados e assim pensar em soluções coletivas e não

individuais. Assim como as inovações tecnológicas são constantes e volumosas, as novas demandas vêm neste mesmo viés. Buscando amparo no ordenamento jurídico, destarte necessitam de soluções para longo prazo interessar-se evitar a obsolência das soluções jurídicas (Rodotá, 2008).

No ver de Gonçalves (2003), caberá ao Estado a função da regulação das relações sociais, ordenando e regulando tanto interesses individuais como os coletivos. As inovações ocorrem tão rapidamente que até mesmo a noção de bancos de dados em formato de arquivos pode tornar-se obsoleta ou até mesmo superada. A configuração de uma nova fronteira não está em computadores de uso pessoal. Ratificando que aos bancos de dados aplica-se o critério de proporcionalidade quanto ao seu sigilo, a esses são assegurados sigilos relativos, quando em conflito com direitos ou garantias fundamentais ao indivíduo (Gonçalves, 2003).

Dessa forma questionam-se as formas de regulação futuras, que permeiam entre um potencial transformador que as inovações tecnológicas possuem, e a direção que esta mudança está se direcionando. São os principais questionamentos e neste ponto há que se concordar com a autora em razão das transformações sociais que a internet trouxe a sociedade contemporânea. E por como será direcionada essa transformação na sociedade (Gonçalves, 2003). Até mesmo porque o desenvolvimento da sociedade da informação ocorreu de forma tão veloz, que para esses direitos digitais modernos a solução encontrada no Poder Judiciário é de similaridades a legislação existente, ou seja, a doutrina.

Diante do exposto, percebe-se que pelo menos no Brasil, não foram criadas ou pensadas legislações preventivas para esses danos modernos neste novo contexto social e cultural da sociedade. Foram estabelecidas legislações resolutivas, criadas e embasadas a partir da doutrina existente. Um dos objetivos da sociedade contemporânea é realizado pela maneira de como os cidadãos passariam a dispor de meios de comunicação, expressão e informação, pensando em ações

coletivas que tenham uma ideia de segurança com relação a sociedade da informação e proteção de dados.

Conclusão

O objetivo do artigo foi mostrar como a noção de Direito necessita de um aporte filosófico prático ético em sua relação com problemas na esfera da relação das pessoas e o meio globalizado.

Assim, o texto teve como demonstrou nas páginas passadas uma tarefa de analisar e pensar as mudanças na esfera da instituição jurídica e como a sociedade e o Direito se entrecruzam com as constantes inserções e evoluções tecnológicas. O contexto histórico das sociedades demonstra o acompanhamento que o instituto da proteção de dados surge e acompanha como um dos maiores avanços da sociedade contemporânea em ser complexa.

Nessa seara, pôde ser vislumbrado tamanha incidência como na sociedade da informação a qual fica destacado o uso de dados para quase todas as funções que englobam o uso da tecnologia. Com essa preocupação, de uma sociedade cada vez mais imersa ao meio tecnológico globalizado e com a própria dificuldade do Direito em ser prático e ético, garantindo a justiça e não a injustiça em suas decisões judiciárias, a Filosofia enquanto uma prática ética se faz necessário no meio jurídico-político, com uma certa ênfase numa sociedade que cada vez mais se apresenta frágil em seu status ético e moral de busca por uma relação de igualdade para com o outro.

Referências:

ADOLFO, Luiz G. S.; ROCHA, Ieda; MAISONNAVE, Laura L. *O compartilhamento de obras científicas na internet*. Scielo Brasil. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010340142012000200021&script=sci_arttext&tlng=e s>. Acesso em 05 out. 2017.

_____. *Obras privadas, benefícios coletivos: a dimensão pública do direito autoral na sociedade da informação.* 387 p. (Tese de Doutorado) Universidade do vale do Rio do Sinos - UNISINOS. São Leopoldo, 2006.

CASTELLS, Manuel. *A sociedade em rede.* São Paulo: Paz e Terra, 1999.

DONEDA, D. *Da privacidade à proteção de dados pessoais***.** Rio de Janeiro: Renovar**.** 2006.

DENDASCK, Carla; SILVA, Adonias Osias – *A globalização e a crise no direito: Repensando a ética e a moral no Estado Pós-Moderno – Revista Científica Multidisciplinar Núcleo do Conhecimento* – Vol. 1. Ano. 1. Março. 2016, p. 98-119.

FORTES, Vinícius Borges. *Os Direitos de Privacidade e A Proteção de Dados Pessoais na Internet*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2016.

GONÇALVES, Maria Eduarda. *Direito da Informação*. Lisboa: Almedina, 2003.

LÉVY, P. *As tecnologias da inteligência: o futuro do pensamento na era da informática.* São Paulo: Editora 34, 2010.

MARCACINI, Augusto Tavares Rosa. *Direito e Informática: uma abordagem jurídica sobre a criptografia.* Ed. Forense, Rio de Janeiro, 2002.

MORI, Michele K. *Direito à Intimidade versus Informática.* Curitiba: Juruá Editora, 2001.

PEREIRA, Marcelo Cardoso. *Direito à intimidade na Internet.* Curitiba: Juruá, 2015.

PERES, Eduardo Pereira. *Liberdade de expressão e violação da privacidade na sociedade da informação: Uma análise a partir do Marco Civil da Internet e dos novos paradigmas da responsabilidade civil.* 2015. 140 p. (Dissertação de Mestrado) Universidade de Santa Cruz do Sul. Santa Cruz do Sul, 2015.

RODOTÀ, Stéfano. *A vida na sociedade da vigilância - a privacidade hoje. Organização*, seleção e apresentação de Maria Celina Bodin de Moraes. Tradução: Danilo Doneda. Rio de Janeiro: Renovar, 2008.

51

O que vemos ao ver um filme? Primeira etapa rumo a um panorama da controvérsia Currie-Wilson

Nykolas Friedrich Von Peters Correia Motta[1]

Filmes fazem parte de nossas vidas. Não apenas assistimos frequentemente a eles, mas constantemente são o assunto de nossas conversas — mesmo com desconhecidos (é uma ótima forma de quebrar o gelo, aliás). Podemos conversar sobre filmes[2] (ou seriados) com qualquer pessoa, não importando a idade, sexo

1 Doutorando em Filosofia pela UFRGS. Endereço eletrônico para contato: nykolasfriedrich@gmail.com

2Quando falamos simplesmente em filmes, em geral estamos falando de películas narrativas ficcionais. Quando assistimos a películas de outros tipos, nós costumamos a mencionar explicitamente o seu tipo: "Vi um *documentário* muito bom", "Bah, que filme *experimental* doido!", etc, etc. Parece que assumimos que a película padrão é aquela ficcional. Nesse sentido, nosso uso ordinário não está muito distante do uso que James Conant dá à palavra inglesa "*movie*": "Eu usarei a palavra 'filme' ('*movie*') [...] para me referir não apenas a qualquer tipo de película (*film*), mas ao invés a somente uma certa espécie de *película narrativa fotográfica* (*narrative photographic film*). Então por 'filme', em particular, quererei significar (o que nós podemos começar por chamar) uma película 'ficcional' — enquanto oposta a não-ficcional — (e, portanto, não [quererei significar] documentários, atualidades (*newsreels*), filmes caseiros (*home movies*), etc.). E por 'ficcional', não quero significar apenas 'não verdadeiro', digamos, na maneira em que certos tipos de películas de propaganda podem falhar em ser verdadeiras, mas quero significar a película narrativa — quer dizer, a sorte de película que conta uma história. E para ela ser um filme, em meu sentido, tem que ter uma base no meio fotográfico do cinema (*a basis in the photographic medium of film*) — tem que ser alguma coisa que foi performada para (*enacted for*) e filmada por uma câmera cinematográfica (*movie camera*) (donde, por exemplo, não [significarei com 'filme'] um *cartoon*) — quer dizer, [a película] tem que ter sua base em um veículo de representação visual cujo uso padrão é representar nosso mundo" (CONANT, S.d., pp. 16-7). Ao longo do artigo, procuraremos usar "filme" para traduzir "*movie*" e "película" para "*film*", sempre com esta passagem em mente.

ou classe social. Não assistir àqueles que estão em voga é correr o risco do isolamento. Não apenas não entenderemos o que estão falando ("quem diabos é Khaleesi?!"), mas sobretudo não entenderemos as referências quando filmes foram usados como comparação ("um japonês ter se casado com uma personagem de *sim date* de Nintendo DS é muito aquele filme, o *Her*!"[3]). Corremos o risco até mesmo de não entender nossos compatriotas — afinal, certas tendências e comportamentos são lançados por filmes, ou novelas, como é mais comum aqui no Brasil ("por que todo mundo está usando roupas com ombreiras?!). Tudo isso aponta para o papel de *cânone* que filmes e outros produtos áudio-visuais ocupam em nossa cultura[4].

Apesar dessa centralidade, filmes são curiosamente desvalorizados. Pessoas (e essas no Brasil já são em número reduzidíssimo) tendem mais a ter bibliotecas do que filmotecas. Ver filmes é tomado como uma distração, e não possui a aura de nobreza (algo fetichista) que ler livros teria. Em filosofia, escolher estudar filmes — quando se poderia estudar livros antigos ou autores mortos — parece um grande equívoco (uma *bola fora*, como ordinariamente se diz). Poder-se-ia atribuir essa desvalorização à pouca idade do cinema — afinal, 123 anos é muito pouco (a tomar a data de 1895 da exibição dos Lumière como ano do nascimento dessa arte). Tal desconsideração, todavia, deve ser posta na conta da desatenção, sobretudo em filosofia, com tudo aquilo que é ordinário, com aquilo que faz parte da trama de nossas vidas concretas. O cinema é muito comum para ser levado a sério.

Por isso, não é de se estranhar que a própria experiência de ver filmes não costuma ser objeto de nossos pensamentos. Todo mundo fala de filmes, então todo mundo deve saber o que é ver um! Simples. Já que é assim, então todo mundo deve ser capaz (e

3 Cf. G1, 2009. Curiosamente, o filme mencionado foi lançado quatro anos após a notícia. A arte imita a vida

4 Cf. a introdução de COX, LEVINE, 2011; TECHIO, 2013, p.230.

sem grandes dificuldades, pelo visto) de responder à seguinte pergunta: o que é assistir a um filme? — o filósofo em nós poderia (e deveria) insistir. Uma resposta imediata e bastante natural poderia ser: "como todos estamos *cansados* de saber, um filme é composto por fotogramas estáticos descontínuos. Ver um filme é ter uma ilusão de movimento contínuo"[5]. Um filme nada mais seria do que uma sequência de imagens, seja impressa em uma película, seja codificada como informação. Por conta de uma certa característica de nossa visão (atribuída erroneamente à permanência retiniana da imagem[6]), essas imagens estáticas quando exibidas apareceriam para nós como dotadas de movimento. Essa resposta não deveria nos satisfazer. Ela não é exatamente errada, nem exatamente certa — é limitada.

A resposta se atém aos mecanismos do dispositivo cinematográfico e da percepção visual, o que lhe parece dar um ar de objetividade (afinal, suas afirmações são empiricamente atestáveis). Ato contínuo deixa escapar exatamente aquilo que buscamos na pergunta. Ela reduz assistir a filmes à mera recepção de imagens exibidas, como se fosse meramente assistir a uma sucessão de imagens[7], além de considerar o espectador de cinema meramente como um olho — e ainda por cima incorpóreo! O que a

5 Jonathan Romney dá voz a essa resposta imediata de maneira paradigmática ao analisar o curta metragem *La Jetée* (dir. Chris Marker, 1962). O filme é peculiarmente composto por fotografias estáticas, com apenas uma única sequência em que há movimento "tradicional". Romney considera que *La Jetée* refletiria sobre o meio cinematográfico por meio de sua forma pouco usual: "ao quebrar sua narrativa em uma série de *stills* descontínuos, cada um apresentado por alguma extensão, Marker relembra-nos que a ilusão cinematográfica (*filmic illusion*) de movimento é sempre composta por uma série de imagens estáticas — como se fossem os átomos singulares do fluxo cinematográfico. São as diferenças muitas vezes infinitesimais entre essas imagens estáticas que fazem a imagem (*picture*) parecer se mover" (ROMNEY, 2007).

6 "A persistência retiniana existe de fato, mas, se desempenhasse uma função no cinema apenas produziria uma confusão de imagens remanescentes. A percepção do filme só é possível, de fato, graças ao efeito-phi, e também ao mascaramento visual *que nos libera da persistência retiniana*" (AUMONT, 1993, p. 52).

7 "Assistir a um filme passando não é apenas uma questão de assistir a uma série de imagens passando na maneira que nós assistimos a uma coluna de soldados em uma parada marchando" (CONANT, S.d., p. 18).

resposta faz é desconsiderar como nos relacionamos com filmes e somos afetados por eles em prol de uma descrição mecânica do cinema, revelando o desconforto descrito por Tom Gunning: "Nós estamos mais confortáveis ao descrever como os dispositivos funcionam do que como eles nos afetam enquanto espectadores" (GUNNING, 2011, p. 38). Filmes nos afetam enquanto espectadores porque nós não apenas recebemos imagens em movimento — nós as interpretamos. Vemos imagens com *significação*, ativamente buscando sentido nelas e reagindo ao seu sentido apreendido (inclusive corporalmente, ao rirmos, chorarmos, ficarmos de estômago embrulhado, etc.). As imagens exibidas nos apresentam um mundo ficcional, com pessoas, ações e eventos ficcionais. Nosso papel como espectadores é acessá-lo através das imagens — é compreender uma *narração visual*.

Mas como fazemos isso? Nós vemos imagens, não há dúvida quanto a isso; mas podemos dizer que nosso acesso ao mundo ficcional fílmico é *visual* ? Nós *veríamos* os componentes ficcionais da narração fílmica? Ou não? A pergunta original pelo que seja assistir a um filme subdivide-se, assim, em outras tantas (mais ou menos como ao cortar uma cabeça de hidra inúmeras outras surgem). Respondê-la passa inevitavelmente por essa pletora de perguntas. Ora, o filósofo George Wilson em *Narration in Light* (1986) procura fazer exatamente isso ao oferecer considerações do que seja a narração visual do cinema. Seu esforço nesse livro foi o gatilho para a controvérsia com Gregory Currie, que lhe dirige pesadas críticas com *Image and Mind* (1995). Wilson acusa o golpe, porque em *Seeing Fictions* (2013) sua posição passa por substancial revisão, na tentativa de escapar às críticas de Currie. Nossa intenção aqui é reconstruir em linhas gerais a posição de George Wilson *antes* das revisões, como uma primeira etapa para um panorama da controvérsia com Gregory Currie. Afinal, para avaliar se as críticas de Currie são válidas ou não, é preciso compreender a posição criticada. A controvérsia Currie-Wilson é uma boa porta de entrada para a filosofia do cinema (em especial,

epistemologia do cinema), uma área pouco explorada da filosofia, especialmente no Brasil. Caso consigamos mostrar como a pergunta sobre um passatempo é semelhante à pergunta agostiniana sobre o próprio tempo — uma pergunta que todo mundo parece saber responder... até ela ser formulada! — podemos nos dar por satisfeitos.

O faz de conta como base epistêmica da narração visual cinematográfica

A proposta de George Wilson é encontrar a "base epistêmica" (WILSON, 1992, p.8) — "as diferentes formas que uma forma de narração pode sistematicamente estruturar o acesso epistêmico do público à narrativa" (WILSON, 1992, p.3) — dos filmes. Em prosa ficcional, essa base se articularia em termos de narrador e sua relação com os eventos narrados; é ele que mediaria o acesso do leitor ao mundo ficcional literário. Apesar de haver certa analogia entre as formas que o cinema estruturaria o acesso do espectador com aquelas literárias (Cf. WILSON, 1992, p.9), há uma desanalogia fundamental entre cinema e literatura — o primeiro *mostra* seu mundo ficcional, enquanto que a segunda *diz* ou *conta* sobre ele (Cf. WILSON, 1992, pp. 9-10). A proximidade que mais interessa ao filósofo é aquela entre o narrador onisciente e como o que diz ou conta sobre o mundo ficcional literário coisas que sempre são ficcionalmente o caso, isto é, coisas *confiáveis*, e o tipo mais comum de plano cinematográfico, que sempre mostraria aquilo que é o caso do mundo ficcional fílmico, sem estar limitado à perspectiva de este ou aquele personagem.

A inteligibilidade da narração cinematográfica em geral depende de que sejamos capazes "de tomar o que é mostrado na tela como um indicador confiável do que sucedeu ou não dentro da história (*story*)" (WILSON, 1992, p.39). de modo que o público estaria autorizado (*entitled*) a confiar naquilo que vê exibido (Cf. WILSON, 1992, p.40) — o que vemos existe no mundo do filme

(afinal, ver é factivo). Por exemplo, em um filme tão primário (em todos os sentidos) como *L'Arroseur Arrosé* (dir. Louis e Auguste Lumière, 1895) [8], nós vemos em plano único uma série de ações concatenadas: um homem molhando as plantas; um meninote pisando na mangueira usada pelo homem, liberando o fluxo d'água e fazendo o homem se molhar todo — ou seja: *traquinando*; por fim, o homem correndo atrás do menino arteiro, pegando-lhe pela orelha, e dando uns tapas no traseiro do traquinas[9]. Esse curta do primeiro cinema, uma das primeiras películas de ficção, apresenta um proto-mundo ficcional bastante rudimentar. Nós sabemos que ficcionalmente um homem é alvo de traquinagem e que depois pune o engraçadinho com tapas nas nádegas porque *vemos* isso. Nós vemos literalmente tudo o que transcorre nesse mundo ficcional. Isso poderia sugerir que para entendermos a narração visual do cinema nos bastaria apenas as habilidades cognitivas e perceptuais que exercemos cotidianamente: reconhecimento de objetos (ser humano, mangueira, jardim, etc.), memória (lembrar que o homem que estava regando as plantas quando é molhado pela mangueira), raciocínio causal (o homem acaba se molhando *porque* o menino pisou na mangueira), etc., etc.

Só que há um detalhe. Nosso exemplo é um curta de plano único. Filmes se tornaram mais complexos do que isso, envolvendo múltiplos planos. As coisas se complicam quando a montagem entra em cena:

> foi rapidamente percebido que a exposição perspícua (em quase qualquer sentido possível) da ação narrativa tem de depender da possibilidade de cortar de plano (*shot*) a plano. Ao mesmo tempo, as transições entre planos, em várias formas e estilos, constituíram rupturas descontínuas entre um ponto de vista da ação para outro. Como tais, essas transições pareceram

8O curta pode ser visualizado aqui.

9 "A ação é construída em três tempos: a autoridade ridicularizada, a repressão com a palmada e o piscar de olho do garoto brincalhão, que indica que vai recomeçar. Trata-se, portanto, de uma ficção, à semelhança das Pantomimas Luminosas de Reynaud" (BRISELANCE, MORIN, 2011, p.28)

> potencialmente ser interrupções não perspícuas do acesso do espectador ao progresso dos eventos dramáticos. Elas eram interrupções na visualização (*in viewing*) sem precedentes em nada na experiência perceptual normal. Como então pode o espectador de uma película (*film*) tolerar e compreender essas intercessões abruptas e não-naturais? (WILSON, 1992, p. 51)

O repertório ordinário de habilidades perceptuais do espectador não seria suficiente para a compreensão do que vê na tela. Não há nada parecido na percepção ordinária à mudança entre dois planos. Nosso ponto de vista não muda em um átimo como acontece no cinema — como se nossa posição no espaço mudasse instantaneamente —, mas sim gradualmente, variando conforme nosso movimento no espaço. Nossos corpos muito provavelmente estão inertes enquanto assistimos a filmes. Rupturas perceptuais assim, súbitas e não provocadas por nosso deslocamento, seriam *desorientadoras* e *ininteligíveis* no contexto perceptual ordinário[10], mas no contexto cinematográfico elas estão na base de nossa compreensão da narração desenvolvida na tela.

Um exemplo dessa contribuição da montagem para significação é o curta *Stop Thief!* (dir. James Williamson, 1901), um filme de perseguição paradigmático[11]. Nós vemos a perseguição de

---

10 "Como se passa de uma coisa a outra em um filme? Em primeiro lugar, à custa do que se deve chamar de um pequeno trauma visual. Estamos, hoje, no conjunto, acostumados com ele (embora as pessoas de minha geração tenham, às vezes, um pouco de dificuldade para se acomodar com a fetichização desses traumas na neocultura visual, *clip*, publicidade e *special fx* confundidos), mas os primeiros espectadores de filmes, mais surpresos, e portanto mais vulneráveis, sentiam, às vezes, as mudanças bruscas como uma verdadeira agressão, uma monstruosidade ocular. [...] Não é apenas que temos dificuldade em seguir, dizem eles, em suma, é que isso fere nossos olhos" (AUMONT, 2004, p. 103). A famosa sequência do sonho do filme *Sherlock Jr.* (dir. Buster Keaton, 1924) literaliza a ideia da mudança do plano como choque visual. Buster Keaton, o projecionista, cai no sono e sonha que entra no filme projetado. Pouco antes de pular na tela, o plano muda, o que gera desnorteamento. A partir daí, cada mudança de um plano é um baque — o choque visual do espectador é vivido pelo protagonista como choque físico. O projecionista entrar dentro do filme (e vivê-lo corporalmente) parece estar afinado com a imagem da espectatorialidade (*spectatorship*) corporificada ao mito da máquina do tempo cinematográfica. A sequência do filme pode ser vista aqui.

11 Os filmes de perseguição contribuíram para a evolução do primeiro cinema rumo ao cinema narrativo ficcional, mas ainda nos moldes da mostração característica dessa fase primordial do cinema: "malgrado pareça indiscutível que o filme de perseguição aponta na direção de uma *sequencialização* da ação e de uma linearização da narrativa, portanto, na direção de um esboço de

um ladrão de um pedaço de carne ao longo de apenas três planos — o corte entre eles serve para acompanhar a ação que sai de quadro. Cada um deles dá ao espectador apenas uma visão parcial da perseguição. O ponto de vista incorporado nos planos *não* é o de alguém que acompanhasse a perseguição seja como testemunha, seja como participante. Cada plano possui um ponto de vista aparentemente descontínuo em relação aos outros com uma fixidez algo artificial (sobretudo para nós, espectadores modernos). É a montagem desses três planos, seu encadeamento precisamente nessa ordem, que dá continuidade e sentido ao que vemos — é ela que integra nossa experiência visual dos três planos (Cf. WILSON, 1992, p.7). Por isso, em certo sentido, nós *não* vemos a perseguição. Ela não é mostrada inteira na tela, mas apenas partes suas. Segundo George Wilson:

> Nenhuma narrativa cinematográfica (*film narrative*) é somente uma função do que, em um sentido estrito, é literalmente mostrado na tela. É determinada também por uma enorme e mal-definida coleção de inferências, conexões elemento a elemento, e classificações identificadoras que o público faz e que é suposto que faça em base dos conteúdos da banda de imagem (WILSON, 1992, p.43).

Nós espectadores apreendemos *uma* perseguição não apenas porque recebemos passivamente uma série de imagens, mas porque *ativamente* tentamos fazer sentido delas, a partir de certas *assunções* (cf. WILSON, 1992, p.6). É algo tão internalizado e automático (quase uma segunda natureza!) que *sequer* percebemos. Por exemplo, nós inferimos da ordem de *exibição* dos planos a ordem de *ocorrência* dos eventos ficcionais. Nós organizamos os eventos em uma e a mesma linha temporal. Nós pressupomos um tempo fílmico contínuo e subsistente independente de nossa visualização. Nós organizamos o espaço que

---

montagem, ele ainda está solidamente ligado aos pressupostos mais básicos do *tableau* primitivo e do burlesco inicial" (MACHADO, 2013, p. 112).

vemos nos planos como parcelas de um e o mesmo espaço contínuo. Nós pressupomos um espaço fílmico contínuo e subsistente independente de nossa visualização. Pressupomos também uma existência independente e contínua dos envolvidos na corrida, mesmo quando estão no espaço (pressuposto) fora de quadro. Pressupomos que os personagens do filme não vieram a existir quando passaram a ser vistos (quando começa o curta), ou que deixem de existir quando deixam de ser vistos (quando ele termina). Entre inúmeras outras pressuposições.

A série de assunções que nós fazemos ao ver um filme estariam incorporadas em um *faz de conta* (*make believe*)[12]. Ao assistirmos a um filme, faríamos de conta que a tela é *como se* fosse uma janela que se abriria para as localidades de outro mundo — um mundo ficcional, "lá fora", distante de nossa posição de espectadores, subsistente independentemente de nós (cf. WILSON, 1992, pp. 53-4). Nosso faz de conta seria tratar as imagens exibidas na tela *como se* dessem a ver o mundo fílmico através delas. É o que George Wilson chama de "transparência da imagem cinematográfica (*film image*)" (WILSON, 1992, p.58). Tal transparência envolveria por nossa parte ignorarmos ou deixarmos de prestar atenção ao próprio caráter imagético das imagens em favor de seu caráter ficcional, o análogo da suspensão da descrença no cinema (Cf. WILSON, 1992, p. 54). A experiência do espectador de cinema seria a de ver *diretamente* personagens, ações e eventos ficcionais, sem mediação. Isso implicaria que *não* haveria um narrador fílmico:

> a postulação de um observador interpolado [um narrador mostrador] contradiz gritantemente a transparência da banda de imagem para o espectador (*viewer*) — a impressão do espectador de ver (*seeing*) nas tomadas da película (*film*), as aparências públicas e não distorcidas das circunstâncias representadas (*pictured*). (...) é um importante aspecto de nossa transação

12 George Wilson remete explicitamente ao conceito de faz de conta àquele de Kendall Walton.

> perceptual fílmica (*movie-based*) com essas circunstâncias que nós a consideramos como uma conexão *direta*, e não como uma que fora filtrada pelos mecanismos idiossincráticos do campo visual de outro percipiente. Se isso está certo, o narrador enquanto observador deve cair fora (WILSON, 1992, p.133).

Apesar dessa ausência de um narrador fílmico, George Wilson consegue dar uma formulação precisa à proximidade mencionada entre o narrador onisciente da literatura (que se diz *p*, então *p* é ficcionalmente o caso do mundo literário) e a transparência da imagem cinematográfica: "se as coisas são mostradas diretamente ter a propriedade Φ (e a mostração (*showing*) Φ não é disparada como uma 'citação' da experiência privada de um personagem), então essas coisas, como vistas da posição da câmera no mundo ficcional, possuem objetivamente a aparência Φ" (WILSON, 1992, p.58). A confiabilidade da imagem cinematográfica estaria incorporada no faz de conta da tela como janela. Esse faz de conta seria bastante natural para nós porque ele seria reflexo de nossa relação com fotografias: "é parte de nossa reação primitiva e imediata a fotografias que nós as vejamos como extraindo e capturando a aparência real e imediata dos objetos (*subjects*) fotografados" (WILSON, 1992, p.212, nota 16). Nossa relação com fotografias é primitiva porque revelaria uma espécie de permanência atávica de pensamento mágico ou fetichista. Consideramos que haveria uma transferência de realidade entre os objetos fotografados e sua fotografia. Afinal, ao olhar uma fotografia é como se estivéssemos na presença dos objetos fotografados. Segundo Bazin[13], o referencial teórico de Wilson sobre esse ponto, a fotografia reavivou — "desrecalcou" (BAZIN, 1991, p.24), já que ela teria sido sublimada ao longo da história da

13Bazin é bastante mal interpretado sobretudo em filosofia analítica por conta da tradução lastimável (e amplamente disseminada) que Hugh Grey fez de sua obra. Curiosamente, mesmo citando apenas dessa tradução, George Wilson faz uma leitura correta do teórico francês, mais nuançada e menos literal. Para leituras exemplares nessa linha, Cf. FRIDAY, 2005; MORGAN, 2006; e RUSHTON, 2011, cap.2.

arte — uma antiga necessidade psicológica humana, *grosso modo*, aquela de salvarmos o que amamos da corrupção do tempo por meio da preservação de sua aparência. Não seria exagero falar da *magia* do cinema, uma vez que o faz de conta na base de sua inteligibilidade dependeria de ou refletiria o pensamento mágico subjacente à nossa relação com fotografias. A "*psicologia* de nossa percepção da fotografia" (WILSON, 1992, p. 56) explicaria o faz de conta instituidor da ficcionalidade cinematográfica.

O mito da máquina do tempo cinematográfica

As críticas de Gregory Currie à posição de George Wilson não são dirigidas propriamente às suas considerações que acabamos de ver, mas sim ao mito da máquina do tempo cinematográfica. O crítico chega mesmo a citar a passagem em que esse mito é apresentado, mas tomando o cuidado para excluir de sua citação *qualquer* referência ao caráter de mito daquilo que Wilson tem a dizer aí (Cf. CURRIE, 1995, p. 171). Segundo Currie, a teoria do cinema clássica (*classic film theory*) — característica dos anos 30, 40 e 50, mas não restrita apenas a essa época — teria como tese distintiva que "o espectador (*viewer*) [...] *imagina* que ele ou ela está dentro do espaço da ação, vendo eventos reais a partir da posição da câmera" (CURRIE, 1995, p. 165). Wilson seria um representante da teoria clássica, mas com um detalhe — ele seria o último. Segundo Currie, com o mito da máquina do tempo cinematográfica, o filósofo afundaria a principal tese da teoria clássica, "porque simplesmente não há evidência de que espectadores cinematográficos (*film viewers*) imaginem que suas situações sejam como Wilson descreve. E um espectador que de fato imaginasse tudo isso estaria tão mentalmente ocupado que quase não seria capaz de prestar atenção à película (*film*)" (CURRIE, 1995, p. 172). O interlocutor tenta levar ao limite ao tentar interpretar uma sequência de *The Birds* (dir. Alfred Hitchcock, 1963), concluindo que "você tem apenas que descrever a

sequência nesses termos para perceber quão desajeitada e implausível é [a tese em questão]: [...] [é] bastante diferente da experiência normal de assistir à cena. [...] é assim certamente como deve ser descrita [a experiência de ver um filme] se nós tomarmos essa tese literalmente" (CURRIE, 1995, p. 177).

George Wilson compreende o mito da máquina do tempo cinematográfica como uma "descrição hipotética do drama psicológico do ver películas (*film viewing*) que o público performa (*enact*) ao responder ao fluxo de imagens (*imagery*) projetadas diante deles" (WILSON, 1992, p.56). Quer dizer, tal descrição não apenas *não* seria uma tese sobre a experiência cinematográfica, como é uma *ilustração* das considerações de Wilson, essas sim propositivas. A passagem em que o filósofo apresenta o mito é bastante complexa e demanda leitura cuidadosa:

> [o mito da máquina do tempo] expressa um desejo de estar perceptualmente presente a eventos do passado, do futuro, ou mesmo do meramente possível de tal maneira que se os veja, por assim dizer, por si mesmo. Quer-se ver essas ocorrências normalmente irreversíveis sem a interposição de uma representação (*depiction*) humana delas e assim estar livre das assunções interpretativas e intenções que toda representação (*depiction*) necessariamente implica. A impressão do espectador cinematográfico (*film viewer*) de sua situação epistêmica no cinema é algo assim. A máquina do tempo cinematográfica é uma máquina fantasmagórica que é tanto invisível quanto sem massa (*massless*) em relação a qualquer coisa que não contenha. O espectador (*spectator*) senta em uma cápsula fechada diante de sua janela grande e ampliadora (*magnifying*) e observa uma fatia do mundo secundário em que a máquina está situada. Dirigida por uma inteligência presciente que opera a máquina para o espectador (*viewer*) passivo, a cápsula tem capacidade de mudar sua posição e orientação espacial instantaneamente de modo que sua janela abra para uma série de vistas (*prospects*) mais amplas ou mais restritas, que conjuntamente delineiam a ação lá fora. Sendo sem massa, a cápsula pode até mesmo ocupar a posição de uma pessoa que está no mundo lá fora e desse modo apresentar a perspectiva visual precisa dessa pessoa naquele momento.

> Tomadas conjuntamente, a série de visualizações (*views*) fornece uma narração clara, detalhada e efetiva dos eventos e processos sob escrutínio. Isso é garantido pelo trabalho da inteligência que regula a máquina [...] Mas, para repetir, no mito presente o espectador realiza seu próprio ver (*seeing*) e é ajudado nisso pela inteligência analisadora *apenas* através do poder que ela tem de controlar o posicionamento da máquina e de sua janela mágica. (WILSON, 1992, p.55)

Notemos imediatamente que George Wilson *não* está oferecendo uma descrição do que *efetivamente* se passa com o espectador ao ver um filme — a qualificação de "hipotética" chama atenção exatamente para isso. O que faz, na verdade, aproxima-se bastante da apresentação de uma imagem no sentido wittgensteiniano (Cf. WILSON, 1992, p.52), como algo que não é uma teoria (que é anterior a teorias, aliás), mas sim uma certa compreensão que chama a atenção para certos aspectos de nossa experiência. A imagem é apresentada por meio uma espécie de historinha, donde *mito*; ela faria certas comparações para iluminar certos aspectos da experiência de se assistir a um filme instituída por um faz de conta. *Não* é o caso que o faz de conta do espectador seria fazer de conta que se estaria entrando em uma tal máquina. Antes, a imagem da máquina do tempo cinematográfica estaria *subjacente* a esse faz de conta. Isso não excluiria a possibilidade de outras imagens *também* participarem desse faz de conta (a descrição de Wilson é hipotética também nesse sentido).

O faz de conta do espectador é um *drama* no sentido grego da palavra, já que é algo *feito* pelo espectador (em português isso soa bem mais óbvio do que em inglês). É um drama *psicológico*, não apenas por sua conexão específica com a psicologia da percepção de fotografias, mas porque envolve certas reações imediatas e primitivas, anteriores mesmo à fotografia, arraigadas em nossa forma de vida. George Wilson considera que na base de nossa relação com as imagens enquanto espectadores — na base de nossa espectatorialidade (*spectatorship*), em suma — está

primariamente, não um desejo de ver o que não *deve* ser visto (um *voyeurismo*, como costumeiramente é sustentado), mas sim um desejo de ver o que não *poderíamos* ver. Ver em nossa cultura é uma forma privilegiada ou mesmo paradigmática de conhecimento (o "ver para crer" de Tomé). Ver o que não podemos ver seria uma forma de escapar aos limites da própria finitude humana — afinal, nossa visão está limitada apenas ao tempo presente e ao espaço circundante — mas também e sobretudo porque no caso do cinema seria uma visão produzida automaticamente (a câmera, o projetor), supostamente sem intervenção humana. Nós teríamos um conhecimento do mundo (ainda que fílmico) do qual não somos responsáveis (nem podemos ser responsabilizados), o que realizaria ainda que simbolicamente um desejo nosso de fugirmos à responsabilidade em representarmos o mundo corretamente[14].

Os detalhes da historinha da máquina do tempo cinematográfica evocam aspectos da experiência de assistir a filmes. A própria ideia de máquina do tempo evoca que as imagens são imagens produzidas e projetadas por *máquinas*, imagens que não estão limitadas pelo tempo presente (real ou diegético) — olhá-las é como *viajar no tempo*. A sala de cinema é comparada com a cápsula da máquina temporal, sua tela com a janela da máquina (a comparação central da historinha, a bem da verdade), e seus assentos com o assento do ocupante da máquina. Ora, como para ver é preciso estar presente — estar no mesmo espaço contínuo que as coisas vistas —, a máquina ocuparia uma parcela do espaço do mundo fílmico. Os habitantes desse mundo não poderiam interagir com ela, porque além de invisível, não possuiria massa; quer dizer, ela poderia ocupar o mesmo espaço ao mesmo tempo que outro corpo (em clara violação das leis da física de *nosso*

14 Stanley Cavell chama o cinema de "imagem em movimento do ceticismo" (CAVELL, 1979, p.188), não apenas porque a posição do espectador de filmes é uma perfeita ilustração da relação cognitiva do sujeito com o mundo na filosofia moderna (em termos de sua passividade e por ser via representações), mas porque o próprio apelo e popularidade do cinema pressuporia a disseminação na cultura ocidental durante a Modernidade dessa imagem cética da relação entre sujeito e mundo. Esse é um tema complicado, inesgotável em uma nota, mas deveras instigante.

mundo). Além do mais, a máquina do tempo seria capaz de percorrer potencialmente quaisquer distância ou mesmo qualquer tempo instantaneamente. A máquina do tempo estar no espaço corresponderia ao caráter perspectivado das imagens exibidas na tela, como se víssemos o mundo ficcional do seu ponto de vista. A câmera que produziu as imagens *não* é um personagem do mundo fílmico, por conseguinte, não ocupa um espaço desse mundo; mas suas imagens perspectivadas parecem exigir que ocupe — donde essa ocupação espacial bastante *peculiar,* poder-se-ia dizer quase contraditória, da máquina do tempo. A máquina ocupar o *mesmo* espaço que um habitante do mundo ficcional corresponderia ao que é chamado de plano subjetivo, já que veríamos as coisas do ponto de vista ocupado *tanto* pelo habitante do mundo ficcional *quanto* pela máquina do tempo. Os diferentes tamanhos dos planos corresponderiam à capacidade da janela da máquina de oferecer vistas mais aproximadas ou mais distanciadas das coisas fora dela segundo sua posição no espaço.

O detalhe mais interessante da historinha é o da máquina do tempo não ser dirigida pelo seu ocupante. Ele corresponderia à passividade do espectador (afinal, nós não selecionamos as imagens exibidas ou sua ordem). Só que as imagens revelam uma seleção — caso contrário elas não teriam significação alguma para o espectador. A inteligência presciente que operaria a máquina (por que não uma *programação*?) corresponderia à intencionalidade revelada na sucessão de imagens. Ora, isso parece abrir espaço para um papel para o narrador:

> Talvez o narrador deva ser pensado alternativamente como um agente (...) [que] simplesmente dirige a atenção do público para as cenas da narrativa ao dispor uma progressão de visualizações fílmicas (*movies views*) diante dele. Considerado dessa maneira, o narrador é para ser tomado como uma figura ficcional que, a cada momento da película, *assevera* a existência de certos estados de coisas ficcionais por mostrá-los ao público demonstrativamente; quer dizer, por ostendê-los dentro e por

> meio dos limites (*boundaries*) da tela. Certamente é uma parte de nossa experiência de ver películas que nós sentimos, usualmente subliminarmente, uma constante orientação (*guidance*) e um direcionamento externo de nossa percepção na direção do escopo predeterminado de fato ficcionais que se pretende que vejamos. (WILSON, 1992, p. 133).

George Wilson considera que esse narrador corresponderia em literatura ao autor implicado, podendo ser entendido como uma espécie de "diretor (*film-maker*) implicado" (WILSON, 1992, p. 134). O filósofo apenas explorará esse *insight* em sua réplica às críticas de Currie no livro de 2013, mas isso é assunto para outro artigo.

Referências

AUMONT, J. *A Imagem*. 7 ed. Campinas: Papirus, 1993, p. 52

AUMONT, J. *O olho interminável: cinema e pintura*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004, p. 103.

BAZIN, A. Ontologia da Imagem Fotográfica. In: BAZIN, A. *O Cinema: Ensaios*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1991, pp. 19-24.

BRISELANCE, M-F.; MORIN, J-C. *Gramática do Cinema*. Lisboa: Editora Texto & Grafia, 2011, p. 28.

CAVELL, S. *The World Viewed: Reflections on the Ontology of Film*. Cambridge: Harvard University Press, 1979, p. 188.

CONANT, J. *The Ontology of the Cinematographic Image*. S.d., 61p. Não publicado.

COX, L; LEVINE, M. *Thinking Through Film: Doing Philosophy, Watching Movies*. Malden: Wiley-Blackwell, 2011.

CURRIE, G. *Image and mind: Film, philosophy and cognitive science*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, cap.6, pp. 164-197.

FRIDAY, J. André Bazin's Ontology of Photographic and Film Imagery. In: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 63, No. 4 (Autumn, 2005), pp. 339-350

G1. Japonês se casa com personagem de videogame em cerimônia no mundo real, 2009. Disponível em: <http://g1.globo.com/Noticias/Games/0,,MUL1392691-9666,00-JAPONES+SE+CASA+COM+PERSONAGEM+DE+VIDEOGAME+EM+CERIMONIA+NO+MUNDO+REAL.html >. Acesso em: 25/08/2018.

GUNNING, T. The Play between Still and Moving Images:Nineteenth-Century Philosophical Toys" and Their Discourse. In: RØSSAK, E. (Ed.). *Between Stillness and Motion: Film, Photography, Alghorithms*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2011, pp, 27-45.

MACHADO, A. *Pré-Cinemas & Pós-Cinemas*. Campinas: Papirus, 2013, p. 112.

MORGAN, D. Rethinking Bazin: Ontology and Realist Aesthetics. In: *Critical Inquiry*, Vol. 32, No. 3 (Spring 2006), pp. 443-481

ROMNEY, J. *La Jetée*: Unchained Melody, 2007. Disponível em: <https://www.criterion.com/current/posts/485-la-jet-e-unchained-melody>. Acesso em: 25/08/2018.

RUSHTON, R. *The Reality of Film: Theories of Filmic Reality*. Manchester: Manchester University Press, 2011, cap. 2.

TECHIO, J. Cinema e Filosofia: Por quê? Como? Onde?. In: SPINELLI, P. T,; PORTO, L.S.; ZANUZZI, I. ; SANTOS, R. B. (Orgs.). *Diálogos com a escola : experiências em formação continuada em filosofia na UFRGS*. 1 ed. Porto Alegre: Evangraf, 2013, v. 1, p. 229-252.

WILSON, G. *Narration in Light: Studies in Cinematic Point of View*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1992.

Sessão 21

Ética e Metaética

52

Resposta a críticas à tese da fato-insensibilidade de G.A. Cohen

Claiton Silva da Costa[1]

1 Introdução

Parece óbvio que princípios normativos são, de algum modo, respostas a fatos. O fato de que seres humanos são sujeitos à dor; de que são capazes de sentir simpatia uns pelos outros; e também fatos sobre a organização social humana, como a tendência ao encontro de problemas de ação coletiva — tudo isso, como lista G.A. Cohen (2008, p. 231), parece formar parte das razões pelas quais se selecionam princípios normativos. Assim, parece haver uma crença generalizada de que nossas mais profundas crenças normativas estão ancoradas em fatos. Cohen pretendo explicitar tal crença. Sua tese é a de "a principle can reflect or respond to a fact only because it is also a response to a principle that is not a response to a fact" (Cohen, 2008, p. 232).

2 A tese da fato-insensibilidade

G.A. Cohen sintetiza[2] sua tese da fato-insensibilidade alegando que princípios que refletem a fatos só o fazem porque

[1]Mestrando do PPG em filosofia da PUCRS. Bolsista CNPq. E-mail: claitoncosta505@gmail.com

também são respostas a princípios que não respondem a fatos. Cohen esclarece em minúcias os conceitos de sua tese: a) "princípios" são "princípios normativos", isto é, diretivas gerais que dizem o que um agente deve ou não fazer; b) "fatos" são quaisquer verdades que não um princípio; c) "responder", por sua vez", significa tão-somente "ser afirmado pela razão". Se um princípio responde, isso é, se é afirmado tendo por razão um fato, chama-se-lhe "fato-sensitivo"; ao invés, se não responde, se não tem por razão para ser afirmado um fato, então é denominado "fato-insensitivo" (Cohen, 2008, p 229-231).

2.1 Ilustração da tese

Cohen oferece a seguinte ilustração para sua tese: suponha-se S2 que afirma o princípio normativo "devemos manter nossas promessas". Chame-se tal princípio de P. Suponha-se, também, que S2 afirma tal princípio porque *somente quando as promessas são mantidas aqueles a quem as promessas foram feitas podem perseguir seus projetos*. Chame-se tal fato de F. Novamente, S2 afirma um princípio tendo por razão um fato. Ora, então, Cohen diz, S2 deve concordar que acredita que F é razão para afirmar P porque afirma, também, P1, princípio que diz que *nós devemos ajudar as pessoas a perseguirem seus projetos*. P1 faz F importar e ser suporte para P (Cohen, 2008, p. 234).

Pode-se perguntar, todavia, que razão S2 tem para afirmar P1. Uma resposta possível é F1: pessoas alcançam a felicidade somente se estão habilitadas a perseguirem seus próprios projetos.

---

[2]Não é o objetivo, no presente artigo, trazer à baila um panorama completo das discussões, críticas e interpretações apresentadas em relação à verdade, aos conceitos e às implicações da tese da fato-insensibilidade publicados até agora. Em vez disso, dado o presente objetivo — responder às críticas de Ronzoni e Valentini (2008) e Jubb (2009) às relações lógicas entre princípios gerais e fatos —, exponho a tese mantendo-me, guardadas as devidas proporções, fiel à sua letra original. Para uma apresentação abrangente do estado de arte da questão, cf. Costa, 2018 (prestes a ser publicado). Ademais, Cohen apresenta sua tese, primeiramente, no artigo "Facts and Principles" (2003); posteriormente, com modificações, publica o artigo como sexto capítulo do livro *Rescuing Justice and Equality* (2008). Pauto-me, por concisão, apenas na segunda versão.

Manifestamente, alega Cohen, somente à luz de um princípio "mais último" (*more ultimate*), a saber, P2, que diz, ausentes outras considerações, que a felicidade das pessoas deve ser promovida (Cohen, 2008, p. 234). É possível que P2 não seja afirmado à luz de nenhum fato, mas é igualmente possível que seja; por exemplo, à luz de F3, um suposto fato de que promover a felicidade das pessoas expressa respeito por ela. Se F3 for razão para afirmar P2, S2 compromete-se com P3, qual seja, que devemos expressar respeito por pessoas — e assim por diante.

2.2 Argumento em favor da tese

O argumento de Cohen[3] em favor de sua tese tem três premissas. Na primeira, Cohen alega que sempre há uma explicação do porquê de um fato conferir suporte a um princípio normativo. Nota, porém, que não há restrições para a forma que deve ter tal explicação Assim, como exemplifica, uma resposta do porquê de *p* se razão (se o for) para *p* pode ser a constatação de que ambas as são a mesma proposição. Pode-se alegar, igualmente, que *p* é razão para afirmar *p* porque se sonhou com tal relação.

Uma restrição da explicação está na segunda premissa do argumento de Cohen. Cohen a expressa de duas maneiras, primeiro dependente e depois independente da primeira premissa do argumento. No primeiro caso, Cohen alega que a explanação cuja existência é afirmada na primeira premissa invoca ou implica um princípio "mais último" (*more ultimate*) que explica por que um fato é razão para afirmar um princípio normativo e que resistiria à negação do fato (i.e, é afirmado ainda que o fato não seja o caso) (Cohen, 2008, p. 236). Na versão independente da primeira

[3]Não avalio, no presente artigo, o argumento de Cohen: não verifico se suas premissas são, uma a uma, verdadeiras nem se o argumento é válido (i.e., se se as premissas forem verdadeiras, a conclusão também o é). Tomo o argumento como válido e sólido. Assim procedo porque os críticos que intento refutar também tomam o argumento como válido e sólido. Além disso, ofereço uma discussão sobre as premissas e suas suposições, defendendo a verdade das primeiras, e uma formalização do argumento em Costa, 2018 (prestes a ser publicado).

premissa, Cohen alega, para esta segunda, que *se* houver uma explicação do porquê de um fato suportar um princípio, então esse suporte invoca um princípio mais último (Cohen, 2008, p. 236). *Prima facie*, Cohen não oferece nenhuma razão para aceitarmos tal premissa. Em vez disso, apenas *desafia* quem discorda a oferecer um contra-exemplo com uma explicação credível e satisfatória que não invoque um princípio normativo mais último.

O *interrogatório coheniano*, pela segunda premissa, poderia proceder *ad infinitum*: nós podemos perguntar se o alegado princípio que explica por que o fato é razão para afirmar o primeiro princípio é afirmado à luz de algum fato, e assim iterativamente, "as many times as may be required, until she comes to rest with a principle that reflects no fact, unless the sequence of interrogation proceeds indefinitely" (Cohen, 2008, p. 237). A terceira premissa, porém, nega que tal procedimento ocorra. Ronzoni e Valentini bem destacam as duas razões de Cohen para sustentar sua negação: primeiro, uma sequência infinita exigiria um infinito número de princípios, e poucos acreditariam que existe um relevante infinito número de princípios; segundo, em razão de um requerimento da tese de Cohen, a estipulação do auto-entendimento (*self-understanding stipulation*) ou da claridade de mente (*clarity of mind*), i.e., que quem afirma algum princípio normativo tem uma compreensão clara (*a clear grasp*) tanto de quais são seus princípios normativos quanto do porquê de afirmá-los (Ronzoni e Valentini, 2008, p. 405).

Postas as suas premissas, Cohen infere a conclusão do argumento, que é o cerne de sua tese: todo princípio fato-sensitivo reflete ou responde (i.e., tem como razão para ser afirmado um fato) um princípio fato-insensitivo (que não tem como razão para ser afirmado algum fato) (Cohen, 2008, p. 237), conclusão válida para princípios verdadeiros enquanto tais, se houver tal coisa, e para o conjunto de crenças normativas dada a estipulação da claridade de mente

3 O contraexemplo de Ronzoni e Valentini

Ronzoni e Valentini (2008) aceitam o desafio proposto na segunda premissa de Cohen. Pretendem construir uma argumentação no qual o princípio normativo responde não a princípios normativos, mas a fatos e a princípios *metodológicos*. E tais princípios metodológicos são, eles próprios, *normativos*:

> [The question is whether any more ultimate justification of why X is an appropriate procedure necessarily relies on substantive normative principles needs] not be the case, since there is a second, more plausible, way to conceive of methodological principles, namely, as principles that explain 'how to generate normative principles' and indicate which criteria one ought to adopt when one engages in substantive normative theorizing. On this reading, there is a sense in which methodological principles are also normative: they are *metatheoretical* principles imposing normative constraints on how a theory should be constructed and developed (Ronzoni e Valentini, 2008, p. 409).

Ora, isso não tornaria a pretensão de Ronzoni e Valentini natimorta? A segunda premissa do argumento da tese de Cohen desafia a oferecer um contraexemplo no qual princípios normativos não respondam a *outros* princípios normativos. Se, portanto, Ronzoni e Valenti pretendem inferior um princípio normativo de um princípio normativo, ainda que *metodológico*, então não estão respondendo ao desafio de Cohen.

No entanto, Ronzoni e Valentini tem uma ótima resposta a esse problema. Os princípios normativos do quais Cohen fala, por definição do próprio autor, são princípios normativos *substantivos*, isso é, que dizem como *agir*. Portanto, a segunda premissa pode ser relida como um desafio a se apresentar um contraexemplo no qual princípios normativos *substantivos* não respondam a *outros* princípios normativos *substantivos*. Sem contradizer a tese de Cohen, mas expandindo sua segunda premissa, pretendem

mostrar que o princípio fato-insensitivo de uma determinada cadeia de razões pode ser normativo *metodológico*:

> On this reading, there is a sense in which methodological principles are also normative: they are *metatheoretical* principles imposing normative constraints on how a theory should be constructed and developed. But they are not substantive normative principles. The appropriate distinction, in this understanding, is not between *methodological* principles on one side and *normative* principles on the other, but rather between methodological and *substantive* normative principles (Ronzoni e Valentini, 2008, p. 409).

É claro, isso envolve tanto a segunda premissa quanto a terceira (que se refere à necessidade de um fim na cadeia de razões); no entanto, apenas a segunda seria modificada. Se obtiverem sucesso conseguem oferecer um contraexemplo que obriga a acrescentar uma cláusula na segunda premissa, a saber, que o princípio a que se responde pode ser normativo *metodológico*. Isso também não mudaria a conclusão do argumento de Cohen, mas, reforça-se, apenas expande a segunda premissa.

Ronzoni e Valentini chamam de "procedimento construtivista geral" a seu contraexemplo. Apresentam-no da seguinte maneira:

> P1 = One ought to act on those principles which the constructive procedure X delivers. F1 = The constructive procedure X is the most appropriate way to justify normative principles without appealing to the existence of independent moral facts. P2 = One ought not to put forward principles whose validity is grounded on the alleged existence of independent moral facts. F2 = No compelling proof in favor of, or against, the existence of independent moral facts is available. P3 = When theorizing, one ought not to start from assumptions whose validity or truth is beyond the limits of what we can plausibly claim to know (Ronzoni e Valentini, 2008, p 409).

Ocorrem duas inferências nesse contraexemplo. A primeira tem por premissas P3 e F2 e, delas, infere-se P2. A segunda inferência tem por premissas P2 e F1 e, delas, infere-se P1. Tal contraexemplo, como explicitam Ronzoni e Valentini, não refuta a tese de Cohen:

> From the point of view of its formal structure, this justificatory line does not contradict Cohen's meta-ethical thesis: we have a sequence containing (1) principle-grounding facts and (2) principles explaining why certain facts ground certain principles, which terminates (3) with a principle that is not grounded on any facts (Ronzoni e Valentini, 2008, p. 409).

No entanto, o princípio ao fim do processo de dar razões é normativo metodológico, não normativo substantivo. Ademais, embora explicitem que P2 pertence ao domínio da ética da investigação (Ronzoni e Valentini, 2008, p. 416), P1, o princípio normativo substantivo, é inferido junto de fatos a partir de um princípio normativo metodológico.

4 Resposta ao contraexemplo de Ronzoni e Valentini

Afinal, as inferências de Ronzoni e Valentini são válidas e, assim sendo, obtém sucesso em responder ao desafio de Cohen? Defendo que a primeira inferência é válida, mas a segunda não.

A primeira inferência pode ser estruturada assim: P1: When theorizing, one ought not to start from assumptions whose validity or truth is beyond the limits of what we can plausibly claim to know. P2: No compelling proof in favor of, or against, the existence of independent moral facts is available. Logo, C: One ought not to put forward principles whose validity is grounded on the alleged existence of independent moral facts.

A inferência é dedutivamente válida; as premissas suportam conclusivamente a conclusão. No entanto, a segunda também o é? A segunda inferência pode ser estruturada da seguinte maneira:

P1: One ought not to put forward principles whose validity is grounded on the alleged existence of independent moral facts. P2: The constructive procedure X is the most appropriate way to justify normative principles without appealing to the existence of independent moral facts. Logo, C: One ought to act on those principles which the constructive procedure X delivers.

Ao contrário da primeira inferência, esta, que é a inferência sem a qual o contraexemplo falha, não é válida. Pretendo tornar esse ponto intuitivo por um contraexemplo análogo que torna intuitivo o problema no argumento de Ronzoni e Valentini e, posteriormente, por uma formalização em lógica de predicados e teoria dos conjuntos que torna explícito o problema.

Considere-se o seguinte argumento: P1: ninguém deve escolher alimentos transgênicos. P2: o supermercado X é o supermercado com melhor oferta de alimentos não-transgênicos. Logo, C: devo comprar os alimentos do supermercado X. Suponham-se S, que tem P1 por princípio, e a verdade de de P2. S tem o *dever* de comprar alimentos no supermercado *X*? Talvez o tenha, mas nenhuma razão para tal dever é apresentada *neste argumento*. Pode-se comprar alimentos no supermercado Y, que, embora não tenha a melhor oferta, também oferece alimentos não-transgênicos. Dessa forma, dever-se-ia acrescentar alguma premissa que suportasse conclusivamente tal conclusão. Analogamente, e trata-se de uma analogia porque, neste caso do supermercado, parte-se de um princípio normativo substantivo, talvez haja algum problema na inferência de Ronzoni e Valentini. No entanto, a analogia não é capaz de explicitar o que seria problemático na inferência. O que seria, então?

Creio que uma formalização em lógica de predicados e teoria dos conjuntos é suficiente. Considere-se a seguinte formalização para a primeira premissa da segunda inferência de Ronzoni e Valentini. P1: $\nexists x \forall y(Vy \Rightarrow xDy)$, onde Vy é "validity of y is grounded on the alleged existence of independent moral facts" e xDy = "x ought to put foward y". Para a segunda premissa, P2: $\nexists r \in R(r >$

X), onde R é um conjunto de procedimentos e ">" é uma relação definida da forma que se segue. Oras, fica óbvio que "xDy" não pode ser inferido por modus ponens. No entanto, ainda que "xDy" pudesse ser inferido por modus ponens, ainda assim "ought to act" não seria inferido, como se pretendia na segunda inferência. Logo, a segunda inferência de Ronzoni e Valentini é inválida.

5 As críticas de Robert Jubb

Jubb acusa Cohen de confundir lógica com epistemologia (Jubb, 2009, p. 344). De acordo com o crítico, quando Cohen alega que o princípio "faça o que permita às pessoas perseguirem seus projetos" é insensitivo à verdade da proposição factual "manter as promessas auxilia pessoas a perseguirem seus projetos", mas que se afirmaria o princípio por que explica por que o fato é razão para outro princípio, Jubb sinaliza que ocorre a confusão, pois "What would and would not be believed is an epistemic, not a logical question, since logic cannot assess the truth of a proposition, only whether it is consistent with other propositions, and plenty of sets of consistent propositions are false" (Jubb, 2009, p. 345). Jubb também nega, contra Cohen, que se por falar a partir da lógica de princípios últimos *tout court*:

Tais críticas têm razão de ser? Defendo que a primeira não, mas a segunda sim. *Prima facie,* Jubb parece ter razão em acusar Cohen de equivocar-se entre lógica e epistemologia. Afinal, Cohen diz que haveria a atitude doxástica (crença, afirmação) em relação ao princípio porque o princípio explica por que o fato é razão para afirmar outro princípio. No entanto, que haja explicação (isso é, explicitação de validade) por causa de um princípio não implica que haja crença (ou afirmação) em tal princípio.

Como responder a essa aparente sólida acusação? Creio que a resposta está na estipulação da claridade de mental Tal estipulação, define Cohen, é "a clear grasp both of what her principles are and of why she holds them" (Cohen, 2008, p. 233). E

é precisamente tal estipulação que dá o componente epistêmico à sua tese: "(...) every fact-sensitive principle reflects a fact-insensitive principle: that is true (...) within the structure of the principled beliefs of a given person, as long as she is clear about what she believes and why she believes it" (Cohen, 2008, p. 237). Sem essa estipulação, não há componente epistêmico em sua tese. No entanto, sua tese é lógica e por isso Cohen pode dizer: "they might accept the three premises of my argument but deny the propriety of the clarity of mind" (Cohen, 2008, p. 247). Portanto, é em razão da estipulação da claridade de mente que Cohen distingue perfeitamente lógica e epistemologia, e tal estipulação está implícita em suas ilustrações da tese da fato-insensibilidade.

Quanto à segunda crítica, é inegável que Cohen fala em princípios últimos *tout court*: "the second premise doesn't say that the pertinent more ultimate principle is (...) ultimate (*tout court*) (...). That stronger claim is the forthcoming conclusion of the argument" (Cohen, 2008, p. 236, grifos do original). Cohen, aqui, baseia-se na suposição de que há uma quantidade finita de princípios. Logo — tentando reconstruir caridosamente o raciocínio —, se há uma quantidade finita de princípios, então o princípio ao fim das relações inferenciais pode ser dito último *tout court*.

No entanto, esse raciocínio falha. Em dado argumento, um princípio pode ser fato-insensitivo; em outro, fato-sensitivo. Por exemplo, suponha-se novamente o princípio normativo "faça o que permita às pessoas perseguirem seus projetos". Em dada relação inferencial válida, tal princípio pode ser fato-insensitivo e *último*. No entanto, se tal princípio é inferido, por exemplo, à base do fato "pessoas que perseguem seus projetos são felizes", o que exige o princípio "devemos fazer as pessoas felizes" para gerar uma inferência válida, então, nesse caso, é fato-sensitivo e *não-último*. Logo, o princípio último de uma relação inferencial pode sê-lo numa dada relação inferencial, mas não em outra em outra. Assim, Jubb tem razão em dizer que não há princípio último *tout court* a partir de relações lógicas. Ele é último em dada relação inferencial,

mas não último *tout court*. Contudo, note-se que, mesmo aceitando tal crítica, seu resultado é apenas explicitar o que quer dizer um princípio último *tout court* em relações lógicas, mas essa crítica não refuta a tese da fato-insensibilidade; apenas a restringe.

6 Considerações finais

Ronzoni e Valentini pretenderam apresentar um contraexemplo que acrescentasse uma cláusula à segunda premissa da tese de Cohen, a saber, que se pode inferir princípios normativos substantivos a partir de fatos e princípios normativos metodológicos. No entanto, tal contraexemplo apresenta uma inferência inválida e malogra no acréscimo da cláusula. Já Robert Jubb acusa Cohen de equivocar-se entre lógica e epistemologia e nega que algum princípio possa ser dito último *tout court* somente porque é último em uma dada corrente de razões. Tendo em vista a sofisticada distinção entre lógica e epistemologia que Cohen apresenta a partir de sua estipulação da claridade de mente, a acusação de Jubb malogra. No entanto, posto que um princípio normativo (substantivo) pode ser inferido a partir de fatos e outro princípio normativo (substantivo), então Jubb tem razão ao negar o caráter de último a algum princípio a partir da tese lógica de Cohen.

Referências

COHEN, G.A. Facts and Principles. *Philosophy & Public Affairs*. 31, 2, 211–45, 2003.

COHEN, G.A. *Rescuing Justice and Equality*. Cambridge: Harvard University Press. 2008 (229-256).

JUBB, Robert. Logical and epistemic foundationalism about grounding: The triviality of facts and principles. *Res Publica*. 15, 337–353. 2009.

RONZONI, Miriam; VALENTINI, Laura. On the meta-ethical status of constructivism: Reflections on G.A. Cohen's facts and principles. *Politics, Philosophy and Economics*. 7, 4, p. 403–422, 2008.

53

Hans Jonas e o Princípio Responsabilidade: uma ética para o século XXI

Giovan Longo[1]

1. Introdução: O século XXI e a necessidade de se repensarem os fundamentos do agir humano

> "[...] o homem é um ladrão que vem à noite e pega o que ele quer da terra. Ele é como uma cobra que devora o próprio rabo para sobreviver. Mas a Terra não pertence ao homem. Ele é apenas uma pequena parte dela. O homem não teceu o tecido da vida. Ele não passa de uma ameaça, porque todos compartilhamos o mesmo ar. A neblina que surge nas florestas verdes, o frescor das brisas nas montanhas rochosas, o odor perfumado do vento após uma chuva refrescante. Mas o homem não percebe o que ele fez com a Terra. No fim ele sofrerá as consequências, e quando a terra finalmente estiver destruída e os animais forem expulsos ou mortos, o homem governará a Terra sozinho. Aí, perdido e abandonado, ele também será eliminado da face da Terra."

A citação acima é um recorte de um discurso proferido por duas tartarugas de 700 anos no filme infantil "*Animais unidos jamais serão vencidos*"[2]. Independente de sua natureza[3], esse

---

[1] Mestrando em Filosofia – PPG Filosofia da PUCRS. Bolsista CAPES. Contato: giovansnsf@yahoo.com.br.

[2] Animais Unidos Jamais Serão Vencidos. Direção de Reinhard Klooss, Holger Tappe. Alemanha, 2010. (93 min.), son., color. O filme é uma adaptação do livro "*A conferência dos animais*" de Erich Kästner.

discurso reforça algo que a tempos já sabemos, mas devido a interesses individuais aquilo que precisa ser feito continua sendo protelado. O período no qual vivemos, do qual somos filhos e pais, impressiona se levarmos em consideração o quanto a ciência e a tecnologia avançaram e continuam avançando. O conhecimento a respeito dos fenômenos naturais nunca foi tão grande. O domínio humano sobre o meio em que vive é espantoso na medida em que o "universo do impossível" parece estar cada vez mais reduzido. Na medicina, até a morte, o maior "inimigo" do humano ao menos em um nível individual, está com sua invencibilidade ameaçada.

Por outro lado, as consequências desse avanço se mostram como catástrofes reais, sejam elas atuais ou potenciais. O individualismo que tomou conta de nosso século é desesperador na medida em que tudo precisa girar em torno da figura do eu. Os avanços tecnológicos e científicos são buscados visando-se somente o bem-estar daqueles que dominam as técnicas necessárias a tais avanços. Mesmo quando o discurso gira em torno da busca pelo bem da humanidade, os valores econômicos envolvidos em cada descoberta nos fazem desconfiar do contrário[4].

Além disso, mesmo que esses avanços aparentemente tragam um bem-estar imediato, as consequências dos mesmos para o futuro podem ser catastróficas. Melhorias tecnológicas exigem um uso cada vez maior de recursos naturais. Recursos estes que, como já sabemos, são limitados[5]. Além do esgotamento

---

[3] Pode ser que o leitor considere um tanto quanto superficial utilizar em um artigo científico um trecho de um filme infantil. Entretanto, há uma intencionalidade por trás de tal escolha. Queremos mostrar que a consciência dos impactos negativos da ação humana no planeta não se restringe ao meio acadêmico ou a especialistas. Quanto à previsão catastrófica do trecho, essa pode ser encontrada, de uma forma ou outra, nos escritos de inúmeros pensadores. Entre esses, por exemplo, encontramos John Gray, que em seu livro *Cachorros de Palha* entre outras coisas, defende o processo de extinção do humano como já iniciado.

[4] Será que não existem doenças que não foram erradicadas simplesmente porque o controle é mais lucrativo que a cura? Todo avanço tecnológico visa o bem da humanidade? Quem é realmente a humanidade sobre a qual o bem será direcionado?

[5] O dia 8 de agosto deste ano (2018) já foi marcado por ser o dia em que supostamente esgotamos a quantidade de recursos naturais que poderiam ser utilizados durante o ano todo. Tal cálculo é feito a partir do que conhecemos da capacidade do planeta em repor os recursos que tiramos dele. Estima-

dos recursos naturais, há uma produção crescente de resíduos que em sua maioria não são reaproveitados. É o lixo que estamos deixando como herança para as futuras gerações.

Nos avanços do campo científico, sobretudo da biomedicina, o panorama não é diferente. O melhoramento genético e a ampliação da expectativa de vida já são realidade. As possibilidades para o futuro do humano são, de certa forma, até tentadoras: protelar o fim da vida do indivíduo, criando o que hoje consideraríamos um super-humano, sem defeitos e customizável de acordo com os interesses de seus progenitores (se ainda forem necessários humanos para gerar outros humanos). O que eram apenas temas de filmes e livros de ficção científica pode estar se tornando realidade. Entretanto esquece-se do impacto biológico e social que tais avanços podem gerar. Não morrer, por exemplo, pode ser excelente em um nível individual. Em termos de espécie, nem tanto[6].

Diante desse quadro, pensar sobre as consequências das ações humanas no presente e no futuro se torna fundamental. E é no campo da ética que encontraremos elementos para tais reflexões. Entretanto, as éticas tradicionais parecem não oferecer os elementos necessários para aquilo que é preciso pensar, visto que seu alcance não parece ser mais suficiente. Os impactos dos

---

se que a humanidade, diante da quantidade de consumo atual, precisaria de 1,6 planetas. O número é assustador, pois temos um planeta apenas. É claro que essa informação é baseada em elementos que aparentemente não têm um adequado rigor científico necessário para tornar a informação uma teoria. Entretanto o cálculo, mesmo sendo impreciso serve de alerta na medida em que apenas expõe o que a tempos já sabemos: o consumo humano, se continuar da forma como é e dentro dos padrões atuais, é insustentável a médio prazo.

[6] O próprio Hans Jonas, em um artigo intitulado "*O fardo e a benção da mortalidade*" nos alerta para essa questão. Morrer é algo terrível a um nível individual. Para mim, a morte do outro significa a perda de alguém próximo e querido. Minha morte significa o fim ao menos desta vida, o que pode ser desesperador na medida em que há insegurança quanto ao que ocorre depois desse fim. Entretanto, a nível de espécie, a morte garante espaço para a vida. Um individuo morre, outro nasce. A espécie se renova e a natureza segue seu curso rumo à evolução e fortificação da espécie. Se ninguém mais morrer, ninguém mais poderá nascer na medida em que não haverá espaço para mais humanos no mundo. É o que poderíamos considerar como elemento paradoxal da morte. Mais adiante voltaremos a utilizar o tema da morte como exemplo.

avanços científicos e tecnológicos, ou seja, da interferência humana no planeta não geravam consequências a longo prazo (ao menos não no nível atual) o que fez com que as éticas tradicionais não se preocupassem tanto com consequências do agir humano a longo prazo. Por isso, muitos pensadores, diante das possibilidades catastróficas que se tornam cada vez mais reais, se propuseram a repensar os fundamentos da ética, para que ela possa orientar as ações humanas diante do contexto atual[7].

Um desses pensadores foi Hans Jonas[8]. Partindo da constatação de que as éticas tradicionais não dão conta das demandas que surgem a partir dos avanços científicos e tecnológicos, ele se propôs a estruturar uma ética que visa, sobretudo, a conservação da possibilidade de manutenção da vida futura. É a ética da responsabilidade de Jonas que apresentaremos nesse trabalho.

2. Hans Jonas e os limites das éticas tradicionais

Para Hans Jonas, a contemporaneidade apresenta questões, problemas e desafios que nenhuma ética anterior ao século XX precisou enfrentar[9]. Estas exigem de cada sujeito um olhar para além do presente e do "mundo humano". Isso se dá, sobretudo, devido à forma como o ser humano passou a interagir com o meio em que vive.

---

[7] Ao afirmar que o alcance das éticas tradicionais já não é mais suficiente, não estamos defendendo que elas perderam sua validade. Pelo contrário, no que se refere ao agir humano imediato, muitas delas ainda são fundamentais. O que aqui se quer afirmar é que, quando se trata do futuro e do mundo não humano, são precisos novos fundamentos da moralidade.

[8] Hans Jonas nasceu em 1903, na Alemanha, e faleceu em 1993, nos Estados Unidos. De origem judia, viveu os eventos mais marcantes do século XX. Testemunhou as duas guerras mundiais, o nazismo e o avanço do domínio humano sobre o planeta através da técnica. Sua filosofia, apesar de ter nascido das experiencias vividas e adquiridas no século passado, é extremamente atual para entendermos e pensarmos o século XXI.

[9] Apesar das reflexões de Jonas serem direcionadas ao século XX, entendemos que elas ainda se encaixam perfeitamente no século XXI uma vez que os problemas são de mesma natureza. Alguns, inclusive, são os mesmos.

No primeiro capítulo da obra "*O princípio responsabilidade*", Jonas tenta mostrar como essa interferência no meio ambiente foi evoluindo a ponto de as ações humanas poderem interferir na vida do planeta como um todo, colocando em risco sua própria existência e a dos demais seres vivos. O próprio ato de colocar em risco a vida dos demais seres vivos, por mais que seja justificado enquanto tentativa de manter e melhorar a vida humana sobre a terra, é um ato contra essa vida. Mesmo que esqueça às vezes, o humano também é um animal. Enquanto animal, ele não é independente das outras formas de vida. Em síntese, quanto mais prejudica o meio ambiente, mais prejudica a si mesmo.

Isso exige dos seres humanos um novo olhar sobre seu agir e sobre o que o orienta. A presença do humano no mundo, que sempre foi um dado indiscutível, agora é posta em xeque pelas mãos humanas:

> A presença do homem no mundo era um dado primário e indiscutível de onde partia toda ideia de dever referente à conduta humana: agora, ela própria tornou-se um objeto de dever – isto é, o dever de proteger a premissa básica de todo dever, ou seja, precisamente a presença de meros candidatos a um universo moral no mundo físico do futuro; isso significa, entre outras coisas, conservar este mundo físico de modo que as condições para uma tal presença permaneçam intactas, e isso significa proteger a sua vulnerabilidade diante de uma ameaça dessas condições (Jonas, 2006, p. 45).

Como já citado anteriormente, as éticas tradicionais, para Jonas, parecem insuficientes diante dos desafios do mundo contemporâneo. O filósofo chega a essa conclusão ao analisar as características do agir humano que eram objeto dessas éticas. Em primeiro lugar, "todo o trato com o mundo extra-humano, isto é, todo o domínio da *techene* (habilidade) era – à exceção da medicina – eticamente neutro [...]" (Jonas, 2006, p. 35). Isso significa, entre outras coisas, que toda ação direcionada aos animais e ao meio ambiente como um todo não era analisada como boa ou má, certa

ou errada, justa ou injusta, pois tais valores só pertenciam ao agir do ser humano para com seus semelhantes. Dessa forma, se chega a uma segunda característica do agir humano: "[...] toda ética tradicional é antropocêntrica" (Jonas, 2006, p. 35). Com o ser humano sendo o centro da moralidade, plantas e animais nunca foram levados em consideração, o que já não é possível em nosso século, uma vez que a vida desses seres vivos está ameaçada[10].

Em terceiro lugar, "[...] a entidade 'homem' e sua condição fundamental era considerada como constante quanto à sua essência, não sendo ela própria objeto da *techne* [...]" (Jonas, 2006, p. 35). O ser humano sempre foi concebido, pelas éticas tradicionais, como sujeito que dominava e aplicava a *techne*. Entretanto, com a evolução da ciência e da tecnologia, ele próprio se tornou objeto, o que implica em uma nova análise do humano sobre si mesmo, coisa que as éticas tradicionais nunca precisaram levar em consideração. Por mais que o humano tenha poder sobre a técnica, essa exerce influência inclusive na definição de quem ele é[11].

Por fim, em quarto e quinto lugares "[...] a ética tinha a ver com o aqui e agora [...]" (Jonas, 2006, p. 36) e "todos os mandamentos e máximas da ética tradicional, fossem quais fossem suas diferenças de conteúdo, demonstram esse confinamento ao círculo imediato da ação" (Jonas, 2006, p. 36). As éticas tradicionais não precisavam levar em consideração o futuro, pois a ação humana não apresentava longo alcance temporal. Se uma ação tinha impactos no futuro, isso era muito mais um acaso do que uma consequência "natural" do poder humano.

Como os novos desafios colocados a ética demandam um olhar para além do mundo humano, que não seja só referente ao

[10] A vida desses seres vivos ameaçada representa uma ameaça a própria vida humana, como dissemos anteriormente. Entretanto, não é só por isso que ela deve ser protegida. Como veremos adiante, proteger a vida no seu todo é uma responsabilidade que está além de qualquer interesse.

[11] Harari (Harari, 2016) por exemplo, diante da evolução dos estudos a respeito da manipulação genética e do avanço da robótica fala do fim do *homo sapiens* e na possibilidade do surgimento de um novo humano.

tempo presente e que considere a técnica também como objetificadora do próprio humano (a criatura subjugando o criador), novas estruturas para a ética precisam ser pensadas. A vulnerabilidade da natureza e a própria vulnerabilidade do humano diante daquilo que ele cria e contribui para o desenvolvimento, provocaram Jonas para pensar essas estruturas. No centro de sua reflexão, está a responsabilidade.

2. A Ética da Responsabilidade em Jonas

O desenvolvimento cada vez maior das ciências e da tecnologia, para Jonas, "[...] exige da ação humana uma ética da previsão e responsabilidade" (Jonas, 2017, p. 40). Ética esta que é de incumbência do humano, uma vez que, criador da técnica, é aquele que consegue ter um certo controle sobre ela. Dotado de racionalidade é o único capaz de analisar os impactos de suas ações (e mesmo que não fosse, é o único ser vivo cujas ações impactam profundamente na vida do planeta).

Em *"O princípio responsabilidade*", Jonas estrutura as bases dessa nova ética partindo da análise da ética kantiana, traduzida em seu imperativo categórico "Aja de modo que tu também possas querer que tua máxima se torne lei geral" (Jonas, 2006, p. 47). A escolha de tal teoria, parece-nos, se dá pelo significado que ela teve na tradição. É lógico que a moralidade kantiana não pode ser considerada uma síntese de todas as éticas anteriores à proposta de Jonas[12] (e que foram criticadas por ele). Entretanto, ela carrega as características que Jonas destaca das éticas anteriores e que representam sua insuficiência perante os novos problemas: ela se refere somente ao "mundo humano" – é antropocêntrica portanto – se refere ao tempo presente e considera o humano sempre como sujeito, nunca objeto.

[12] Na verdade, nenhuma ética até hoje conseguiria fazer tal síntese de forma definitiva.

A proposta de Jonas é pela correção desse imperativo. Segundo ele,

> Um imperativo adequado ao novo tipo de agir humano e voltado para o novo tipo de sujeito atuante deveria ser mais ou menos assim: "Aja de modo a que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra"; ou, expresso negativamente: ou, expresso negativamente: "Aja de modo a que os efeitos da tua ação não sejam destrutivos para a possibilidade futura de uma tal vida"; ou, simplesmente: "Não ponha em perigo as condições necessária para a conservação indefinida da humanidade sobre a Terra; ou, em um uso novamente positivo: "Inclua na tua escolha presente a futura integridade do homem como um dos objetos do teu querer" (Jonas, 2006, p. 47)

Tal correção do imperativo categórico entretanto, não é capaz sozinha de orientar o agir humano. O novo imperativo proposto por Jonas indica o raciocínio a ser feito. Mas como saber quando uma ação pode vir a causar algum dano futuro? É quando Jonas propõe o que ele chama de "Heurística do Medo" (Jonas, 2006, p. 71), que utiliza como método a análise dos malefícios das ações humanas[13] antes mesmo de levar em consideração os benefícios.

2.1 A análise dos possíveis males de uma ação como ponto de partida

Para Jonas,

> [...] o reconhecimento do *malum* é infinitamente mais fácil do que o do *bonum*; é mais imediato, mais urgente, bem menos

[13] Isso não torna, como veremos a partir de agora, a filosofia de Jonas uma "filosofia do pessimismo". Segundo o próprio filósofo, "A acusação de 'pessimismo' contra os partidários da 'profecia da desgraça' pode ser refutada com o argumento de que maior é o pessimismo daqueles que julgam o existente tão ruim ou sem valor a ponto de assumir todo o risco possível para tentar obter qualquer melhora potencial" (Jonas, 2006, p. 81)

> exposto a diferenças de opinião; acima de tudo, ele não é procurado: o mal nos impõe a sua simples presença, enquanto o bem pode ficar discretamente ali e continuar desconhecido, destituído de reflexão [...]. Não duvidamos do mal quando com ele nos deparamos; mas só temos certeza do bem, no mais das vezes, quando dele nos desviamos (Jonas, 2006, p. 71).

Ao se pensar uma ética para o futuro, necessariamente precisamos pressupor possibilidades. O resultado ou consequência de uma ação para o presente é mais simples de ser pensado pois observamos de maneira imediata, ou quase assim, o desencadeamento que tal ação provoca. Entretanto, em questões a longo prazo, há uma indefinição maior quanto ao que uma ação praticada ou decisão tomada hoje pode gerar. Voltemos a um exemplo citado anteriormente (nota 6): a tentativa constante de prolongar indefinidamente a vida humana. A possibilidade da vida eterna é tentadora na medida em que o tempo já não é mais nosso carrasco e não precisamos lidar com a perda de pessoas queridas[14]. Entretanto, biologicamente falando, não haverá uma renovação da espécie humana, o que pode, inclusive, provocar o seu fim[15]. É claro que há uma chance bastante grande de avanços tecnológicos substituírem a necessidade de tal renovação, mas isso são só hipóteses e há sempre uma questão social a ser observada: quem se beneficiará com tudo isso? Todos ou somente um grupo seleto?

Duas possibilidades, portanto, se abrem aqui: a ampliação do tempo de permanência de um sujeito no mundo ou o fim da própria humanidade. Tanto uma quanto a outra não podem ser confirmadas a curto prazo. Mesmo que a tecnologia avance, elas exigem que, antes de qualquer certeza, se inicie o processo que pode gera-las. Até lá são só possibilidades. Entretanto, existe uma

[14] A menos que essas pessoas morram por alguma causa que fuja do controle das ciências e da tecnologia.

[15] A reflexão de Jonas sobre esse tema pode ser encontrada em vários momentos de sua obra. Em especial, no texto *O fardo e a benção da mortalidade* (Jonas, 2011) e no capítulo 11 do livro *Técnica, Medicina e Ética* (Jonas, 2013).

decisão a ser tomada que exige critérios de escolha. É dentro dessa perspectiva que Jonas propõe a reflexão que abre esse ponto (2.1).

Há maior chance de chegarmos a um consenso a respeito daquilo que é ruim ou mau, dirá Jonas. Um religioso que prega a salvação da alma como objetivo da "vida terrena" talvez não goste da ideia de uma vida com prazo indeterminado na terra, afinal isso impediria a libertação da alma. Um cientista social poderia questionar a respeito de quem receberia tal benefício, colocando em xeque a validade da imortalidade para a organização de uma sociedade que ainda é excludente em todos os sentidos. Por outro lado, alguém que não é ligado a nenhuma crença do pós vida, ou mesmo alguém cujas posses lhe garantiriam uma vida eterna de "gozo e alegria" talvez defendessem tal avanço cientifico, considerando-o, entre outras coisas, uma recompensa ou conquista justas ao constante esforço humano de ser melhor. Apesar dessas discordâncias, provavelmente todos eles concordariam que, se levasse ao fim do humano, não importa qual é o interesse particular, esse avanço não representaria uma real evolução[16].

Outros tantos exemplos poderiam ser citados aqui: aumento constante de uso de medicamentos para controle da personalidade, exploração excessiva dos recursos naturais, clonagem etc. Todos eles seguem a mesma linha de raciocínio: pensando em consequências a longo prazo, aquelas que são negativas geram mais concordância que as positivas. Por isso, a proposta de Jonas é por aquilo que ele chama de heurística do medo: no que se refere a avanços ou descobertas que podem gerar no futuro consequências negativas, o humano tem a obrigação de não realizá-los.

O próprio filosofo destaca que esse não pode ser o princípio definitivo para a procura do bem (Jonas, 2006, p. 71). Entretanto, a heurística do medo pode ser muito útil, uma vez que nos provoca a

[16] Talvez nem todos concordariam com isso. Aquele que quer a imortalidade para desfrutar de seus bens é alguém individualista. Pensa só em si e no seu bem-estar e não importaria para ele o fim da humanidade, desde que ele vivesse mais tempo da melhor forma possível. Apesar disso, consideramos o exemplo válido na medida em que ele traduz aquilo que queremos ilustrar a partir dele.

não ignorar potenciais riscos envolvendo descobertas e avanços científicos. Muitas vezes, entretanto, o mal potencial ainda não foi experimentado, o que pode gerar dúvidas quanto a sua real possibilidade de acontecer no futuro. Dito de outra forma, muitos males parecem apenas ficção de "sonhadores distópicos". Projeções e previsões a longo prazo quase nunca permitem segurança quanto aos resultados, até porque, muitas vezes, necessitam de um conhecimento que ainda não existe e só vai existir com o desenvolvimento daquilo que se está analisando como valido ou não de ser efetivado.

Para Jonas, tais possibilidades, por mais fantasiosas ou incomuns, se têm chance de vir a acontecer não podem ser ignoradas. A vida é muito valiosa para ser envolvida em uma aposta e a ficção cientifica, mesmo dotada de um certo absurdo no tempo presente, em muitos momentos precisa ser levada à sério[17]. O mundo que Aldous Huxley nos apresentou em *Admirável mundo novo* por muito tempo pareceu absurdo. Hoje já sabemos que em breve será possível escolher algumas características genéticas de nossos filhos. Se o comportamento não está de acordo com aquilo que a sociedade deseja, existem medicamentos que o controlam. A criação de humanos em laboratório, mesmo que ainda distante, já

[17] [...] o mero saber sobre possibilidades, certamente insuficiente para previsões, é suficiente para os fins da casuística heurística posta a serviço da doutrina ética dos princípios. Os seus recursos são experimentos de pensamento não somente hipotéticos na aceitação das premissas [...], mas também conjecturais na dedução de um se para um então [...]. É à luz do "então", que se apresenta à imaginação como possibilidade, como conteúdo e não como certeza, que pela primeira vez os princípios da moral, até ali desconhecidos, porque antes desnecessários, podem tornar-se visíveis. Aqui a simples possibilidade fornece a necessidade, e a reflexão sobre o possível, plenamente desenvolvida na imaginação, oferece o acesso à nova verdade. Mas essa verdade pertence à esfera ideal, ou seja, é tanto objeto do saber filosófico como o era aquela do primeiro princípio fundamental; e sua certeza não depende do grau de certeza das projeções científicas que lhe forneciam o material paradigmático. Quer essa verdade encontre então sua última confirmação na evidência própria da razão, quer em um *a priori* da fé ou em uma decisão metafisica voluntária, suas sentenças são apodíticas [...]. Porém, isso é o bastante nesse caso em que elas não precisam servir de provas, mas apenas de ilustração. Trata-se aqui de uma casuística imaginativa que serve à investigação e à descoberta de princípios ainda desconhecidos [...]. O aspecto sério da *Science fiction* encontra-se exatamente na construção de tais experimentos intelectuais bem embasados, cujos resultados plásticos podem comportar a função heurística mencionada. (Jonas, 2006, p. 73-74).

não é mais ficção, é desejo. Isso mostra, entre outras coisas, que o conhecimento proveniente das artes (nesse caso da literatura) não pode ser ignorado.

Algumas questões sobre a Heurística do Medo precisam ser destacadas e esclarecidas. Em primeiro lugar, o medo ao qual Jonas se refere não é aquele paralisante, patológico. É aquele que pode ser traduzido também como temor. Não é o medo que provoca a fuga ou a desistência de algo, mas que provoca um estado maior de alerta e precaução.

Por fim, uma ética que se utiliza da Heurística do Medo não é uma ética consequencialista. Para ser consequencialista, ou precisa analisar uma consequência existente, ou uma possível, mas sobre a qual já se tem uma experiencia anterior como algo que aconteceu em outros casos. A consequência, nesse caso, é algo que pode vir a acontecer e muitas vezes se encontra no "reino do desconhecido". Ela é pensada mesmo antes da ação ser estruturada. Ela, inclusive, orienta a respeito de quais ações podem ser idealizadas. É sim uma ética da previsão daquilo que poderia vir a acontecer e precisa ser evitado. Em síntese, uma ética da responsabilidade sobre o futuro, uma responsabilidade que nasce com o sujeito.

2.2 A responsabilidade como fundamento

A Heurística do Medo, como já afirmado anteriormente, não é um princípio que por si só orienta o agir humano pensando no futuro. No centro da proposta de Jonas está a responsabilidade como principal orientadora ou motivadora desse agir. Uma responsabilidade que se caracteriza como ontológica.

Jonas busca uma ética que seja válida para a proteção da vida no seu todo. Nesse sentido, é o ser que precisa ser protegido e preservado. O imperativo máximo a ser observado é a defesa da vida e, consequentemente a garantia da existência como um valor em si mesmo. Jonas busca, portanto, na "[...] ontologia da vida uma fundamentação à ética [...]" (Sganzerla, 2015, p. 131). Não

significa que a ética seja tirada da natureza ou da ontologia, mas que a ética, caracterizada como responsabilidade, está contida naquilo que definimos como próprio ser (Sganzerla, 2015, p. 132).

> Assim sendo, a questão não se coloca no sentido de que, por ser responsável (juízo de fato), o homem tenha que ser responsável (juízo de valor), porque o dever ser responsável do homem não provém do fato de que pode ser responsável e então deve ser. Ao homem a responsabilidade se impõe com uma radicalidade e força ontológica, como um imperativo ontológico, já que de sua observância, segundo Jonas, depende a sobrevivência real de seu ser, seu sentido e abertura para o futuro (Sganzerla, 2015, p. 132)

O ser humano, como único ser capaz de refletir sobre seus atos a longo prazo (ao menos até onde temos conhecimento) é aquele também que carrega a responsabilidade de efetivar na prática o "ser responsável" que é característica e fundamento do ser. O humano já teria uma responsabilidade maior devido a seus atos. Jonas destaca que, enquanto qualquer erro da natureza pode ser corrigido pois, como a natureza evolui de forma lenta, o futuro da vida nunca é apostado, um erro humano pode ser definitivo para o fim da vida (Jonas, 2006, p. 77-78). Essa responsabilidade aumenta na medida em que ele é o único ser capaz de refletir sobre a vida de forma consciente.

Isso faz com que Jonas defenda como prioritária a proteção da vida humana. Não significa que a vida humana é mais importante que as outras, mas que a necessidade em protegê-la se torna maior. Ser responsável como algo efetivo e não somente potencialidade é uma característica humana devido à sua capacidade racional. Se o humano desaparecer, desaparece com ele a possibilidade de realização da responsabilidade. Portanto, para haver um ser responsável agindo no mundo é preciso que haja seres humanos. Junta-se a isso o fato de o humano não poder decidir sobre o fim da própria espécie. A humanidade possui "[...] uma *obrigação incondicional* de existir [...]. Pode-se discutir a

respeito do direito individual ao suicídio, mas não a respeito do direito de suicídio por parte da humanidade." (Jonas, 2006, p. 86). A conclusão de Jonas, portanto, não é em defesa do especismo, mas da garantia de que a vida vai ser protegida.[18]

Em síntese, a responsabilidade é pela vida, sendo a conservação da vida humana um primeiro imperativo que garantirá a existência de um ser capaz de proteger a vida dos demais seres vivos. Isso não dá o direito ao humano de explorar a vida do planeta para "melhorar" a sua. Para o autor, o único contexto justificável para se apostar a vida futura é quando ela de qualquer forma está ameaçada, sendo a aposta uma tentativa de reverter um futuro que já desponta como catastrófico (Jonas, 2006, p. 85).

O humano é, portanto, o único capaz de proteger a vida de forma consciente. Isso o torna responsável não mais só por seus atos, mas por garantir que a natureza se desenvolva e a permanência da vida em suas diferentes formas e manifestações seja realidade. Essa responsabilidade, central em uma ética que visa o futuro, possui algumas características que precisam ser destacadas:

> a) A responsabilidade não é baseada na reciprocidade. Proteger a vida é um dever inscrito no próprio ser do humano. Ao ser humano, único sujeito de consciência reflexiva, cabe ser o "guardião" e "protetor" dessa vida sem esperar que haja algum tipo de recompensa por isso. Além disso, ao se pensar uma ética para o futuro, estamos lidando com uma vida que ainda não existe e que, portanto, se a reciprocidade fosse uma exigência, tal vida nunca seria

[18] Críticos do autor poderão argumentar que, se o humano não mais existir, não haverá mais ameaças. Afinal muitas delas são consequência da ação humana. Isso já seria um atentado contra a vida, o que Jonas rechaça. E mesmo que não fosse, para o autor, chegamos a tal ponto que, mesmo o humano não agindo, a vida ainda assim estará em risco. Simplesmente parar de agir, não resolverá os possíveis problemas futuros.

levada em consideração por não oferecer essa possibilidade (a da reciprocidade)[19];

b) É claro que "[...] a reciprocidade está sempre presente, na medida em que, vivendo entre seres humanos, sou responsável por alguém e também sou responsabilidade de outros" (Jonas, 2006, p. 175). Entretanto, a reciprocidade é consequência e não motivação para o agir. O ato de ser responsável é um dever, não uma resposta positiva a uma ação boa praticada a favor de quem age de forma responsável;

c) A primeira responsabilidade é sempre pelos outros. O princípio responsabilidade de Jonas busca fugir de qualquer individualismo ao propor uma ética que coloca o outro como prioridade. Seja ele presente ou futuro, esse outro é aquele dono da vida a ser protegida. Isso não significa esquecer de si, ou abrir mão da própria vida. Significa não colocá-la acima de tudo;

d) A responsabilidade também é política. Jonas utiliza o arquétipo da responsabilidade parental para mostrar de que forma a irreciprocidade é possível. A responsabilidade dos pais pelos filhos é utilizada por ele como modelo para ilustrar seu princípio responsabilidade. entretanto, essa responsabilidade tem um limite, que é quando o filho já não é totalmente dependente da figura parental. É a partir daí que a responsabilidade sobre ele passa a ser da sociedade. O homem público, aquele que escolhe a política como profissão, tem o dever de governar pelas pessoas que o escolheram como líder (Jonas, 2006, p. 201).

[19] "Mas a ética almejada lida exatamente com o seu ainda não existe, e o seu princípio da responsabilidade tem de ser independente tanto da ideia de um direito quanto da ideia de uma reciprocidade – de tal modo que não caiba fazer-se a pergunta brincalhona, inventada em virtude daquela ética: "O que o futuro já fez por mim? Será que ele respeita os meus direitos?" (Jonas, 2006, p. 89)

Essas são algumas características da responsabilidade para Jonas. Características que a colocam no centro da ética estruturada pelo filósofo. Essa responsabilidade, fundamento do agir humano é princípio básico para qualquer moralidade, exige de cada humano que priorize a proteção da vida acima de tudo. A ética que se estrutura a partir de tal principio se mostra como extremamente relevante para o nosso tempo, na medida em que fornece elementos para pensarmos a respeito de nossas ações e do que elas podem gerar no futuro.

Considerações finais

O que tentamos apresentar aqui foram alguns elementos do princípio responsabilidade de Jonas. Princípio que consideramos extremamente relevante enquanto fundamento de uma ética para os desafios nascidos do desenvolvimento da técnica. As questões provocadas pelos avanços científicos e tecnológicos, frutos desse desenvolvimento (o da técnica) demandam uma ética que pense a moralidade sem se restringir ao presente e ao humano.

O futuro já não é um tempo-espaço inatingível pela ação humana presente. Aquilo que decidimos ou deixamos de decidir gera impactos a longo prazo. Nossa responsabilidade é pela garantia em primeiro lugar da existência de um futuro – chegamos a tal ponto de evolução técnica que uma ação presente pode eliminar qualquer possibilidade de vida futura –, e em segundo lugar de um futuro que ofereça condições boas de sobrevivência aos nossos descendentes e a todos os seres vivos no geral. Isso não justifica grandes apostas em nome de descobertas que podem melhorar o futuro.

É evidente que o que apresentamos aqui, o fizemos apenas de modo geral. Muitas questões ficaram de fora e mesmo as mencionadas aqui, por vezes foram apresentadas de forma superficial. Poderíamos, por exemplo, ter explorado mais a fundo a questão política envolta no princípio responsabilidade, ou ainda ter

apresentado os desafios e críticas direcionados a ele. Entretanto, consideramos suficiente o que aqui foi apresentado na medida em que nosso objetivo era apresentar, mesmo que de forma breve, alguns elementos de uma proposta filosófica que reflete sobre as necessidades envolvendo o agir humano e suas consequências (sem ser consequencialista). Tal proposta já foi bastante estudada nos últimos anos, mas ainda é possível muito mais.

A obra de Jonas é rica em elementos que podem ajudar qualquer especialista do campo da ética a refletir sobre aqueles que são os maiores problemas da nossa época. Tais problemas, que em sua maioria se encontram dentro de um campo da ética, o da bioética, exigem do humano bem mais do que uma reflexão sobre uma ação e sua consequência imediata. Do contrário, tudo aquilo que for pensado, se restringirá somente ao aqui e agora, o que não é suficiente se levarmos em consideração aquilo que está em jogo, seja num nível biológico ou sociocultural.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *O aberto:* o homem e o animal. Trad. Pedro Mendes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

GRAY, John. *Cachorros de palha:* reflexões sobre humanos e outros animais. Rio de Janeiro: Record, 2006.

HARARI, Yuval, Noah. *Sapiens:* uma breve história da humanidade. Trad. Janaína Marcoantonio. Porto Alegre: L&PM, 2016.

HUXLEY, Aldous. *Admirável mundo novo.* Trad. Lino Vallandro e Vidal Serrano. São Paulo: Globo, 2014.

JONAS, Hans. O fardo e a benção da mortalidade. In: *Princípios – Revista de Filosofia.* Trad. de Wendell Evangelista Soares Lopes. Natal, v. 16, n. 25, jan-jun/2009, p. 265-281.

JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade:* ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Trad. Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

JONAS, Hans. *Técnica, medicina e ética:* sobre a prática do princípio responsabilidade. Trad. GT Hans Jonas da AMPOF. São Paulo: Paulos, 2013.

JONAS, Hans. *Ensaios filosóficos*. Trad. Wendell Evangelista Soares Lopes. São Paulo: Paulus, 2017.

JUSTINO, Guilherme. *O mundo já está no cheque especial do meio ambiente*. Disponível em:<https://gauchazh.clicrbs.com.br/porto-alegre/noticia/2016/08/o-mundo-ja-esta-no-cheque -especial-do-meio-ambiente-7246659.html>. Acesso em: 11 ago. 2018.

SGANZERLA, Anor. Responsabilidade. In: OLIVEIRA, Jelson; MORETTO, Geovani; SGANZERLA, Anor. *Vida, técnica e responsabilidade*. São Paulo: Paulus, 2015. p. 125-192.

54

O desejo no pensamento de Benedictus de Spinoza

Elainy Costa da Silva[1]

A determinação afetiva do *conatus* requer um percurso seletivo na *Ética* III que, apesar de versar essencialmente sobre a natureza e força dos afetos, busca estruturar o edifício ético spinozano e ressaltar o movimento dinâmico desse esforço para perseverar no ser, agora definido como desejo, no interior da vida afetiva. Spinoza realiza na *Ética* III uma minuciosa análise e demonstração dos afetos, cuja tarefa central é a elaboração de uma teoria racional ou "ciência" dos afetos, ou em termos spinozanos, uma geometria da vida afetiva enquanto condição fundamental para a construção de um projeto ético que pretende uma ação prática adequada.

O ser humano, agora definido como *conatus*, também tem a sua mente e o seu corpo definidos como tal, aliás, ele tem consciência do seu próprio *conatus*. No tocante a noção de consciência, embora não exista uma definição própria para o termo nos escritos spinozanos, ela tem uma relação íntima com o *conatus*, limitando-se apenas ao reconhecimento que a mente tem do seu próprio corpo e de tudo aquilo que o afeta, ou seja, a exterioridade, e nesse conhecimento o reconhecimento de si

1 Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS. Email: elainycosta123@gmail.com.

mesma como ato de pensá-lo e pensar-se[2]. Isso significa que somente temos consciência das ideias das coisas que afetam o nosso corpo, ou seja, que exprimem os efeitos dos corpos exteriores sobre o nosso (ideias das afecções), ou em outras palavras, temos consciência das ideias das afecções na medida em que elas determinam o nosso *conatus*. Daí a conexão entre consciência e *conatus*, visto que ela se manifesta como um "sentimento" transitivo de passagem constante das variações da nossa potência de agir, isto é, a consciência testemunha essas variações do *conatus* da menor para maior potência ou vice-versa.

A consciência que temos do *conatus* e a relação entre ambos são apresentadas na proposição 9 da *Ética* III, que manifesta o esforço da mente e a consciência que ela tem desse esforço seja enquanto tem ideias adequadas ou inadequadas. Spinoza constrói tal argumentação recorrendo a algumas definições expostas na *Ética* II e retomadas na proposição 3 da *Ética* III, na qual ele expressa que a ideia que constitui a mente humana é composta de várias outras ideias, algumas adequadas e outras inadequadas. A ideia adequada[3] de uma coisa é uma ideia verdadeira, e é assim denominada porque conhecemos a causa que produz essa coisa e conhecemos a causa que produz a própria ideia em nós. A ideia adequada é a ideia que põe e exprime as relações causais que ela mantém com outras ideias. Já as ideias inadequadas[4] são ideias parciais ou multiladas, ou seja, são

2 CHAUÍ, Marilena. *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 79.

3 "A noção de ideia adequada desempenha uma função essencial na teoria espinosista da verdade. Ela exprime as exigências causais da representação verdadeira, de tal maneira que as relações causais que uma ideia mantém com outras ideias sejam, de alguma forma, constitutivas de seu sentido e de sua verdade". GLEIZER, Marcos André. Ideia adequada, holismo semântico e verdade como coerência em Espinosa. *Revista Analytica*. Rio de Janeiro, vol. 13 – nº 2, pp. 65-85, 2009. p. 66.

4 "Tais ideias são imagens. Ou melhor, as imagens são as próprias afecções corporais, as marcas de um corpo exterior sobre o nosso. As nossas ideias são, pois, ideias de imagens ou de afecções que representam um estado de coisas, e pelas quais afirmamos a presença do corpo exterior, enquanto nosso corpo permanece assim marcado (II, 17): 1º) Tais ideias são signos: elas não se explicam pela nossa essência ou potência, mas indicam nosso estado atual, e nossa impotência, para nos subtrair a uma marca; elas não exprimem a essência do corpo exterior, mas indicam a presença desse corpo e o seu efeito sobre nós. (II, 16)". DELEUZE, Gilles. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2012, p. 83.

ideias separadas de sua causa real e que expressam apenas o estado do nosso corpo afetado. Em outras palavras, as ideias inadequadas representam o que acontece ao nosso corpo, os efeitos de um corpo exterior sobre o nosso, que indicam apenas o estado atual do nosso corpo e a presença do corpo exterior. Tais considerações somam-se, na mesma proposição 9, ao que Spinoza já havia anteriormente deduzido, a saber, que nós nos esforçamos para perseverar no ser por um tempo indefinido. Daí nossa mente, enquanto *conatus*, esforçar-se para perseverar no ser, seja enquanto tem ideias adequadas, seja enquanto tem ideias inadequadas. Ora, se a mente sabe ou tem consciência do seu corpo e dos corpos exteriores através das ideias das afecções do seu próprio corpo, logo, ela também está consciente do seu *conatus*, pois estamos conscientes daquilo que auxilia e não auxilia a nossa autoconservação. Por isso que Spinoza define o *conatus* mais a consciência que dele se tem de desejo, que especificamente é atribuído aos seres humanos. Portanto, *o desejo é a própria essência do homem, enquanto esta é concebida como determinada por uma afecção sua a fazer algo* (EIII, Definição dos Afetos 1).

Diferentemente dos pensadores que o antecederam e que o sucederam, Spinoza está longe de definir o desejo como falta, defeito, carência, doença ou vazio que busca preenchimento, ou seja, o filósofo holandês caminha na contramão de uma concepção que atravessou séculos, passando por Platão, Estoicismo, Cristianismo, Hegel, Schopenhauer, Freud, Sartre e outros. O equívoco quanto à definição do conceito de desejo, ou pelo menos, a sua noção não tão apurada, são heranças penosas que o platonismo e o Cristianismo nos deixaram, daí a importância de redefinir tal conceito, visto que o desejo como falta é um logro danoso que apenas expressa a impotência humana. Contudo, enquanto um pensador, cuja filosofia tem como objetivo a valorização da vida e a potência humana, Spinoza defende que para nos tornamos humanos temos que afirmar nossa natureza desejante, mas como?

Certamente que afirmar a nossa natureza desejante não significa entregar-se a comportamentos inconsequentes ou irresponsáveis, agindo de modo leviano, cujo desejo, compreendido como falta, deve ser instantaneamente saciado. Ao contrário, quando Spinoza enfatiza a afirmação da nossa natureza desejante, ele se refere ao desejo como força, uma força que produz e reinventa-se, manifestando a essência humana, por isso que o ser humano deve apropriar-se do desejo, porque na perspectiva spinozana ele é revolucionário. Em outras palavras, é através do desejo que as mudanças ocorrem, sendo, nesse sentido, não somente uma simples conservação, mas uma força de expansão que produz inúmeros acontecimentos na realidade, daí Spinoza ressaltar o desejo como a essência humana determinada a fazer algo por causa de uma afecção sua. Portanto, o desejo é esforço, é a inclinação por algo que julgamos ser útil para nossa conservação, como também o esforço para afastar tudo aquilo que prejudica ou não auxilia a nossa preservação. O desejo é determinado para conservar o nosso corpo e a nossa mente, por isso não agimos por vontade, mas pela necessidade do nosso desejo. Ele é a nossa essência, a causa eficiente das nossas ações e paixões.

A compreensão do movimento dinâmico do desejo requer uma observação atenta de como se desenvolve a vida afetiva. Esta nada mais é do que as relações entre as subjetividades, ou melhor, as relações intersubjetivas, a existência com os outros. A vida afetiva é simultaneamente vida intracorpórea e vida intercorpórea: a primeira porque nossos corpos são constituídos por uma infinidade de outros corpos, os quais estão todos em relação. "*O corpo humano é composto de muitíssimos indivíduos (de natureza diversa), cada um dos quais é assaz composto*" (EII, p13, postulado 1); e a segunda porque o nosso corpo é um sistema de afecções, as quais expressam a maneira como ele afeta e é afetado pelos demais corpos exteriores. E como a mente é ideia do corpo e, logo, tudo o que o afeta é percebido simultaneamente por ela através das ideias das afecções do seu próprio corpo, ou seja, a nossa mente somente

percebe o nosso próprio corpo e os outros corpos como existentes em ato por meio das ideias das afecções do nosso próprio corpo, a vida psíquica transcorre como consciência, seja imaginativa ou racional, das afecções corporais e, portanto, como relação com todas as coisas exteriores que nos afeta e que afetamos. Assim como a vida intracorpórea é originária ou natural, visto que a composição dos corpos surge a partir das relações entre os corpos que os constituem, o mesmo ocorre com a intersubjetividade, enquanto consciência de si formada simultaneamente com a consciência que temos dos outros[5].

Embora desejo e *conatus* sejam muito próximos, aliás, são sinônimos, ambos são explicados de formas distintas, cada um a sua maneira. Tanto um quanto o outro são esforço para perseverar no ser, porém, o desejo é determinação afetiva do *conatus*, isto é, ele determina afetivamente o *conatus* e seu mundo. Em outras palavras, através de suas relações intersubjetivas, os indivíduos afetam e são afetados de inúmeras maneiras por outros indivíduos e, por consequência, aquilo que os afetam pode aumentar (alegria) sua potência de agir "*a alegria é a passagem do homem de uma perfeição menor para uma maior*" (EIII, Def. dos Afetos 2) ou diminuí-la (tristeza) "*a tristeza é a passagem do homem de uma perfeição maior para uma menor*" (EIII, Def. dos Afetos 3), ao passo que desejam ou desprezam aquilo que os afetam, julgando-o como bom ou mau. Com efeito, Spinoza identifica três afetos primários: desejo, alegria e tristeza, de modo que todos os outros afetos secundários são derivações desses três. Assim, a alegria é o afeto que temos do aumento da nossa potência de existir e agir ou da forte realização do nosso ser; a tristeza é o afeto que temos da diminuição da nossa potência de existir e agir ou da fraca realização do nosso ser; e o desejo é o afeto que nos determina a existir e agir de uma certa maneira. Por isso que as variações da intensidade dos *conatus* particulares (indivíduos, no caso) determinam a concordância ou o

5 CHAUÍ, Marilena. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 142.

conflito entre eles, de modo que no campo afetivo, onde também transcorre a vida política e social, tudo pode, por acidente, ser causa de tudo, e qualquer coisa, dependendo das condições ou circunstâncias em que nos afete, terá sua ideia na mente sob a forma de um afeto ou de diferentes afetos. No entanto, esses afetos somente podem existir se anteriormente tivermos a ideia deste afeto, ou seja, a ideia da coisa amada, admirada, odiada, etc. Em outros termos, a ideia precede o afeto.

> É igualmente analisando a definição do próprio afeto que é possível deduzir a existência de três afetos primitivos. Ainda que eles não sejam explicitamente mencionados, o desejo, a alegria e a tristeza estão contidos na definição 3. Com efeito, a alegria e a tristeza são respectivamente apresentadas sob a forma do aumento ou da diminuição da própria potência de agir. Quanto ao desejo, ele pode ser deduzido da potência de agir ela mesma, enquanto ela toma a forma de um esforço para perseverar no ser e se opor ao que lhe é contrário. [...] O conceito de potência de agir, tal como aparece na definição 3, envolve portanto o desejo. Uma vez deduzido o desejo, a alegria e a tristeza a partir da existência de uma potência de agir capaz de suportar muitas mudanças que a fazem passar a uma perfeição seja maior, seja menor, Espinosa pode construir toda a geometria dos afetos fundando-se sobre o modelo linear constituído pelo trio primitivo e entrar na segunda dimensão. Sobre os afetos primários que se relacionam unicamente à perfeição do homem, vêm enxertar-se afetos mais complexos que põem em jogo as relações flutuantes a uma causa exterior. Assim nascem o amor e o ódio, a esperança e o medo, a segurança e o desespero, o contentamento e o remorso (EIII, p18s2). Num estado ulterior de composição e de complexificação aparecem os afetos como a piedade, o apreço, a indignação ou a inveja, que nascem dos afetos de outrem, quando a causa exterior assume a figura do semelhante e induz uma imitação afetiva[6].

De fato, atuando como uma espécie de motor móvel do *conatus* ou determinando-o afetivamente, o desejo opera tanto como

6 JAQUET, Chantal. *A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinosa*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011, p. 76-77.

causa adequada, quanto como causa inadequada, ou seja, ser causa adequada é encontrar na potência do nosso corpo e da nossa mente a causa do nosso desejo, ou quando o nosso *conatus* é causa total daquilo que fazemos, pensamos e sentimos; enquanto ser causa inadequada é buscar na exterioridade a causa do nosso desejo, ou quando nosso *conatus* é causa parcial do que fazermos, pensamos e sentimos. "*Denomino causa adequada aquela cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente por ela mesma. Chamo de causa inadequada ou parcial, por outro lado, aquela cujo efeito não pode ser compreendido só por ela*" (EIII, d1). Isso significa que tais noções permitem definirmos a qualidade do nosso desejo, isto é, nas relações que estabelecemos com outros seres humanos expressamos nosso *conatus* através das afecções e dos afetos, visto que ele, enquanto causa eficiente interna, produz efeitos necessários internos e externos, daí atuarmos passivamente quando somos causa parcial de efeitos internos e externos (paixão) porque a outra parte da causalidade é realizada pelas forças externas ou por potências alheias às nossas, e sermos ativos quando somos causa total dos efeitos internos ou externos (ação), ou seja, quando o agir, o pensar e o sentir têm como causa total a nossa própria potência. Dessa forma, a qualidade do desejo depende da forma como nos relacionamos com a exterioridade, ou melhor, com as potências externas, que são maiores em número e mais poderosas que a nossa.

> Digo que agimos quando ocorre em nós ou fora de nós algo de que somos causa adequada, isto é, quando de nossa natureza segue em nós ou fora de nós algo que pode ser entendido clara e distintamente só por ela mesma. Digo, ao contrário, que padecemos quando em nós ocorre algo, ou de nossa natureza segue algo, de que não somos causa senão parcial[7].

Essa nova perspectiva põe simultaneamente uma diferente concepção para os termos paixão e ação, cuja significação

7 SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Tradução Tomaz Tadeu. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008, p. 163 (EIII, d2).

distancia-se do caráter reversível atribuído a eles pela tradição filosófica anterior a Spinoza. Segundo a tradição, paixão e ação são termos que se alternam entre si, cuja ação em um seria a paixão no outro e vice-versa. Em outras palavras, para um corpo passivo corresponde uma mente ativa – as paixões do corpo são ações da mente; e para uma mente passiva corresponde um corpo ativo – as paixões da mente são ações do corpo. Desta forma, observamos uma hierarquia entre passivo e ativo, em que ao último é creditado o domínio sobre o primeiro. Longe de seguir o mesmo caminho, Spinoza já se afasta desta tradição quando define a mente como ideia do corpo, pois como tudo que acontece no corpo é percebido concomitantemente pela mente, logo, ambos são ativos ou passivos juntos, já que o que ocorre em um deles necessariamente sucede no outro. Assim, negando a antiga ideia de que o corpo é o responsável pelo padecimento da mente e esta tem como função dominar e reprimir o corpo, Spinoza os coloca no mesmo nível de igualdade, em que ambos são conjuntamente passivos ou ativos.

Paixão e ação despontam no pensamento spinozano como palavras intrínsecas e qualitativamente distintas, não por acaso o filósofo holandês estabelece a conexão, ou melhor, a identificação com as definições de causa adequada/ação e causa inadequada/paixão, as quais permitem compreender como o *conatus*/desejo opera como causa adequada ou ativamente e como causa inadequada ou passivamente. Contudo, se estamos constantemente em relação com a exterioridade, quer dizer, se estamos frequentemente sendo afetados pelas potências exteriores, que são mais numerosas e mais fortes que a nossa, através das quais temos consciência do nosso corpo e do mundo, isso significa que estamos "condenados" a passividade? A princípio, sim, ou melhor, originariamente somos passivos, no entanto, continuar na passividade indica a permanência no campo de destruição de nossa essência (*conatus*), ou seja, na passividade somos apenas causa parcial dos efeitos internos e externos determinados pela ação de causas exteriores, logo, alterar a forma como nos relacionamos

com a exterioridade é modificar a qualidade do desejo, melhor dizendo, torná-lo ativo. Mas ainda assim, por que afirmarmos que somos originariamente passivos se todo o esforço de Spinoza na *Ética* é afirmar a essência humana, enquanto potência ativa?

A relação que estabelecemos com as coisas exteriores responde a tal indagação, já que é através dessa interação que tomamos consciência do nosso corpo e do mundo, porém, a relação originária entre ambos é a imagem, e a da mente com o seu próprio corpo e o mundo é a ideia imaginativa, daí o campo afetivo ser também um campo imaginativo, ou seja, as afecções do corpo são imagens do corpo próprio mediadas pelas imagens dos demais corpos, e imagens destes mediadas pelas do corpo próprio, envolvendo na mente ideias imaginativas ou os afetos passivos, isto é, as paixões[8]. Como nos referimos anteriormente, entende-se que a mente humana está unida ao corpo e que tudo o que acontece com ele é percebido simultaneamente por ela, ou seja, quando um corpo afeta e é afetado por outros corpos, a mente tem uma ideia do seu próprio corpo e dos corpos exteriores. Entretanto, afirmar que a mente tem ideia do seu corpo e dos corpos exteriores não significa que ela tem um conhecimento verdadeiro de si mesma e do seu corpo, ao contrário, tem ideias imaginativas e vive imaginariamente. Desse modo, o imaginar é uma atividade corporal, pois ao afetar e ser afetado por outros corpos, o corpo cria imagens de si e de outros corpos a partir da maneira como é afetado por eles. "*A imaginação é sempre uma representação na mente de uma afecção do corpo*"[9]. O imaginar seria, portanto, a primeira forma de intercorporeidade, pois a imagem do corpo é formada a partir do modo como os outros corpos o afetam.

As imagens são afecções ou marcas corporais que caracterizam o que acontece ao corpo, os efeitos de outros corpos

8 CHAUÍ, Marilena. *Política em Espinosa.* São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 142.

9 AURÉLIO, Diogo P.. *Imaginação e poder: estudo sobre a filosofia política de Espinosa.* Lisboa: Edições Colibri (Coleção Fórum de Ideias, 10), 2000, p. 218.

sobre este. "*Chamaremos de imagens das coisas as afecções do corpo*"[10]. Enquanto fruto de encontros e de percepções corporais, a imagem manifesta a relação imediata e abstrata[11] com o mundo, imediata a partir do contato direto de um corpo com os demais corpos, e abstrata por ser parcial e fragmentada (CHAUÍ, 2005, p. 57). Nesse sentido, a mente, enquanto ideia do corpo, percebe seu próprio corpo e os outros corpos através das imagens que ele forma, imagens confusas e multiladas, que são conhecidas pela mente de modo inadequado ou imaginativo, em outras palavras, a mente tem ideias inadequadas ou imaginativas que não explicam a nossa essência ou potência, mas apenas indicam o nosso estado atual e a nossa impotência ao nos restringir a uma marca corporal.

> Ora, a marca da imagem é a abstração, no sentido rigoroso do termo: a imagem é o que está separado de sua causa real e verdadeira e que, por esse motivo, leva a alma a fabricar causas imaginárias para o que se passa em seu corpo, nos demais corpos e nela mesma, enredando-se num tecido de explicações ilusórias sobre si, sobre seu corpo e sobre o mundo, porque explicações parciais, nascidas da ignorância das verdadeiras causas[12].

Como elucida Spinoza, a ideia imaginativa é um esforço da mente para concatenar, distinguir e generalizar fragmentos, estabelecendo relações, causalidades e finalismos entre imagens com a pretensão de explicar os acontecimentos, interpretar os afetos e guiar-se no mundo. Expressa uma visão subjetiva, que somos levados

---

10 SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Tradução Tomaz Tadeu. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008, p. 111 (EII, p17s).

11 Spinoza compreende a abstração como tudo aquilo que se encontra separado da sua causa eficiente necessária, que lhe atribui sentido e realidade. TEIXEIRA, Lívio. *A Doutrina dos Modos de Percepção e o Conceito de Abstração na Filosofia de Espinosa.* São Paulo: Unesp, 2001. "Para Espinosa, a noção de abstração está ligada à sua doutrina dos modos de percepção e à sua metafísica. Conhecer a realidade é conhecer o todo. Só conhecemos a parte a partir do todo ou integrada no todo. Toda vez que não ligamos ao todo qualquer noção, ela se transforma em abstração. Abstrair é querer compreender a parte sem o todo. Ou melhor, é atribuir realidade ao que é parcial, ao que não se explica por si, nem existe por si". p. 11.

12 CHAUÍ, Marilena. *Espinosa: uma filosofia da liberdade.* São Paulo: Moderna, 2005, p. 57.

a considerar como uma ideia verdadeira sobre a realidade e sobre nós mesmos. Contudo, embora as imagens originem-se da maneira como o corpo percebe a si próprio e aos outros corpos quando os afeta e são afetados por eles – afecções corpóreas –, as ideias imaginativas na mente, envolvidas pelas imagens corporais, não reconhecem essa origem, ou melhor, criam outra causa como se elas estivessem desconectadas das imagens corporais. Essa desconexão entre imagens corporais e ideias imaginativas gera concatenações confusas e multiladas, em outras palavras, um conhecimento inadequado, pois desconhece as relações, considerando apenas os efeitos. Nesse sentido, por nossa relação com a exterioridade ser primeiramente através de um conhecimento inadequado ou parcial, ou melhor, um conhecimento imaginativo, transitamos na passividade, ou seja, somos originariamente passivos.

> A passividade natural possui, assim, três causas: a necessidade natural do apetite e do desejo de objetos para sua satisfação; a força das causas externas maior do que a nossa; e a vida imaginária, que nos dirige cegamente ao mundo, esperando encontrar satisfação no consumo e apropriação das imagens das coisas, dos outros e de nós mesmos. Por isso, na paixão somos causa inadequada de nossos apetites e de nossos desejos, isto é, somos apenas parcialmente causa do que sentimos, fazemos e desejamos, pois a causa mais forte e poderosa é a imagem das coisas, dos outros e de nós mesmos; portanto, a exterioridade causal é mais forte e mais poderosa do que a interioridade causal corporal e psíquica[13].

Por essa razão que o desejo, como já sabemos, opera como causa adequada e como causa inadequada, pois enquanto determinado a agir de alguma maneira em função de uma afecção sua, ele esforça-se, ou melhor, determina afetivamente o *conatus* direcionando-o a tudo aquilo que aumenta, auxilia e fortalece sua potência de agir, ou seja, tudo que contribui para sua

13 CHAUÍ, Marilena. *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 88.

autoconservação. No entanto, o desejo envolve a consciência quando conhecemos ou imaginamos conhecer a causa dos nossos apetites, assim, quando a causa destes é imaginária, ou seja, quando ela está assentada no desejado – aquilo que é exterior a nós –, e não no desejante, o nosso desejo é paixão. Porém, quando essa causa é real, isto é, o próprio desejante, dizemos que nosso desejo é ação (CHAUÍ, 2011, p. 150). É necessário perceber que a paixão e a ação não são colocadas por Spinoza como errada e certa, respectivamente. Na verdade, a diferença entre ambas está na sua qualidade intrínseca, ou seja, tanto na passividade quanto na atividade nós realizamos a mesma coisa, a saber, buscamos a autoconservação. Entretanto, na passividade nós somos causa parcial daquilo que realizamos e sentimos, pois a exterioridade exerce domínio sobre nós, dirigindo-nos e impelindo-nos. Daí termos um conhecimento multilado da causa do nosso desejo, pois imaginamos como causa aquilo que é exterior a nós, o objeto desejado, e não nós mesmos. Já na atividade, nós somos causa total daquilo que fazemos e sentimos, pois embora tenhamos relação com a exterioridade, não somos dirigidos e dominados por ela. Reconhecemos como causa do nosso desejo, não o objeto desejado, mas nós mesmos. Portanto, a passividade não tem como causa a nossa relação com a exterioridade, assim como a atividade não deriva da ausência de relação com algo exterior, aliás, na perspectiva spinozana, esse possível isolamento ou afastamento do externo é absurdo, logo, tanto a passividade quanto a atividade são qualidades intrínsecas da forma como nos relacionamos com a exterioridade.

No entanto, apesar de estarmos em constante relação com a exterioridade, não é sempre que os efeitos dessa relação são necessariamente positivos, ou seja, estamos frequentemente em uma luta afetiva com potências externas que nos superam em força e número, ocasionando encontros que podem diminuir ou enfraquecer nosso *conatus*. Afetivamente tais encontros manifestam-se através das paixões tristes, ou seja, quando nosso *conatus* encontra-se enfraquecido e totalmente dependente da exterioridade. Em outras

palavras, estamos diante do que Spinoza chama de *servidão humana*. De fato, a relação com a exterioridade e a dinâmica afetiva que dela resulta, a qual o *conatus* está envolvido, coloca-nos em relações ou encontros que, muitas vezes, diminuem, enfraquecem e prejudicam nossa potência de agir e de pensar, deixando-nos impotentes diante dos acontecimentos e da capacidade de regular os afetos. Assim, ao estarmos submetidos a força dos afetos, visto que nosso *conatus* encontra-se coagido, somos impotentes para regulá-los e ordená-los, logo, tornamo-nos vulneráveis ao acaso, ou seja, perdemos o discernimento daquilo que é bom e mau para nós. Deste modo, a servidão define-se quando o nosso *conatus* encontra-se demasiadamente enfraquecido por causa da ação das forças externas e submete-se a elas, imaginado submetê-las.

> Chamo de servidão a impotência humana para regular e refrear os afetos. Pois o homem submetido aos afetos não está sob seu próprio comando, mas sob o do acaso, cujo poder ele está de tal maneira que frequentemente é coagido, embora veja o melhor para si, a seguir porém o pior[14].

Como observamos, a marca da servidão é a impotência para moderar os afetos, ou ainda, a ignorância daquilo que nos é bom e mau, contudo, Spinoza não apresenta tais termos na perspectiva moral, isto é, segundo ele, não há o bom e o mau em si, mas ambos são relativos e contextualizados, ou melhor, algo somente é bom ou mau quanto está em relação com alguma coisa. "*Quanto ao bem e ao mal, também não indicam nada de positivo nas coisas consideradas em si mesmas, e não são nada outro além de modos de pensar ou noções que formamos por compararmos as coisas entre si*" (EIV, Prefácio), ou ainda, "*por bem entenderei aquilo que sabemos certamente nos ser útil*" (EIV, d1) e "*por mal, porém, aquilo que sabemos certamente nos impedir que desfrutemos de*

14 SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Tradução Tomaz Tadeu. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008, p. 263 (EIV, Prefácio).

algum bem" (EIV, d2). Assim, quando alguma coisa nos afeta diminuindo nossa potência de agir, ela nos é prejudicial ou má, e dependendo das circunstâncias na qual somos afetados por algo externo, a força da paixão que daí provém *pode superar as demais ações do ser humano ou a sua potência de tal maneira que este afeto permanece obstinadamente nele fixado* (EIV, p6), ou seja, caímos em uma espécie de obsessão que não nos permite enxergamos aquilo que efetivamente nos é nocivo ou não. Em outras palavras, um *conatus* enfraquecido não é suficiente para controlar ou frear os afetos, aliás, diante da força deles somos impotentes e com isso somos levados facilmente à servidão, já que nossa potência de agir está diminuída frente aos afetos, cuja condição nos torna passivos e, portanto, dependentes da exterioridades e servos de nossos afetos. Além disso, a diminuição da nossa potência de agir, ou seja, o *conatus* triste, está diretamente ligada as nossas ideias inadequadas, pois, como não conseguimos perceber o nexo de causalidades que provocam tal afeto, temos uma visão parcial ou multilada da realidade e, dessa forma, não conseguimos ser causa eficiente das nossas ações, tornando-nos passivos e padecendo da nossa ignorância. No entanto, nesta condição, ainda que tenhamos a percepção do que é o melhor ou, até mesmo, busquemos lutar para afastar ou nos "libertar" da submissão desse afeto, dificilmente conseguimos vencer, pois cansados e tristes não somos livres, ao contrário, efetuamos encontros e relações que não nos auxiliam e que apenas colaboram para nos deixamos neste estado de letargia.

> Ilusão de força na fraqueza interior extrema, a servidão é deixar-se habitar pela exterioridade, deixar-se governar por ela e, mais do que isto, Espinosa a define literalmente como *alienação* (o indivíduo passivo-passional é servo de causas exteriores, está sob o poder de outro ou, em linguagem espinosana, é *alterius juris*, está *alienus juris*). Não só não reconhecemos o poderio externo que nos domina, mas o desejamos e nos identificamos com ele. A marca da servidão é levar o desejo à forma limite: a carência

> insaciável que busca interminavelmente a satisfação fora de si, num outro (coisas ou pessoas) imaginário[15].

Por isso que Spinoza é tão preciso quando se refere a qualidade do nosso desejo, pois este não se engana, em outras palavras, o desejo determina o *conatus* para aquilo que contribui para sua conservação, para aquilo que é útil a ele, ou esforça-se para afastar tudo aquilo que o prejudica. Dessa forma, o desejo busca a alegria ou tudo aquilo que aumenta e fortalece a nossa potência de agir, pois a alegria e todos os afetos que dela derivam retroalimentam o nosso desejo, a nossa potência. Daí Spinoza encontrar na alegria a maneira do ser humano sair da servidão, pois é através dela e dos mais variados afetos que se originam dela que a potência de agir e de pensar é estimulada e fortalecida, ou melhor, é por meio da alegria e de seus afetos derivados que vencemos a tristeza e os afetos tristes. "*Um afeto não pode ser coibido nem suprimido a não ser por um afeto contrário e mais forte que o afeto a ser coibido*" (EIV, p7). Ademais, Spinoza ainda é explícito ao afirmar que "*o conhecimento do bem e do mal nada mais é do o afeto de alegria ou de tristeza à medida que estamos conscientes dele*" (EIV, p8), o que significa que reconhecemos ou temos a percepção quando somos afetados de alegria ou de tristeza, dessa forma, é na dinâmica dos afetos e na própria luta afetiva com as potências exteriores que devemos redirecionar o nosso desejo, buscando, ao menos, um pequeno bom encontro ou uma mínima alegria, pois estas são ferramentas capazes de nos tirar do estado de servidão. "*O desejo que se origina da alegria é mais forte (sendo iguais as outras condições) do que o desejo que se origina da tristeza*" (EIV, p18). Obviamente que por estarmos imersos em uma vida afetiva de constantes embates de sentimentos, tal tarefa não é das mais fácies, ao contrário, requer um frequente esforço, mas é exatamente aí que se encontra o

15 CHAUÍ, Marilena. *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa.* São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 91.

desejo, ele é esforço, é a força que nos inclina para aquilo que julgamos útil para a conservação do nosso corpo e da nossa mente, por isso que não agimos por vontade, mas pela necessidade do nosso desejo, afinal, somos seres desejantes; e se cabe falarmos de algum tipo de propósito o qual o desejo pretende, esse seria a sua definição mais oportuna: buscar a sua identidade consigo mesmo.

Referências

AURÉLIO, Diogo Pires. *Imaginação e poder: estudo sobre a filosofia política de Espinosa*. Lisboa: Edições Colibri (Coleção Fórum de Ideias, 10), 2000.

CHAUÍ, Marilena. *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Espinosa: uma filosofia da liberdade*. São Paulo: Moderna, 2005.

_____. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

DELEUZE, Gilles. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.

GLEIZER, Marcos André. Ideia adequada, holismo semântico e verdade como coerência em Espinosa. *Revista Analytica*. Rio de Janeiro, vol. 13 – nº 2, pp. 65-85, 2009.

JAQUET, Chantal. *A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinosa*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Tradução Tomaz Tadeu. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

TEIXEIRA, Lívio. *A Doutrina dos Modos de Percepção e o Conceito de Abstração na Filosofia de Espinosa*. São Paulo: Unesp, 2001.

55

Do Utilitarismo Negativo ao Hedonismo Psicológico: uma defesa da naturalização do valor moral em David Pearce

Danielli Marafigo Arpino[1]

1. Introdução

A questão da origem do valor moral é central em qualquer teoria metaética. Embora através do senso comum saibamos dizer mais ou menos quais são os valores morais mais fundamentais e universais que atravessam as culturas, qual é a origem ontológica comum desses valores?

David Pearce, filósofo britânico transhumanista, em "O Imperativo Hedonista" (1995), apresenta sua defesa da naturalização da moral a partir da hipótese de uma psicologia hedonista de base darwinista. Essa hipótese abre novos horizontes para metaética, bem como para possíveis investigações empíricas sobre os mecanismos cerebrais por trás dos nossos juízos morais. A argumentação de Pearce contempla e se interconecta nos três níveis de investigação da Ética: (1) o domínio ético teórico; com a defesa de um utilitarismo negativo, (2) O domínio metaético; com

[1] Graduanda em Filosofia na UFRGS.

a defesa de uma ontologia de valores morais objetivos a partir do hedonismo psicológico e (3) o campo da ética prática; com "O Projeto abolicionista" — i.e. abolição do sofrimento em toda vida senciente por meio da biotecnologia. Neste artigo buscarei reconstruir os passos do seu argumento, nesses três níveis, como um primeiro movimento para introduzi-lo, sobretudo, no debate contemporâneo em metaética. Defenderei que a argumentação de Pearce é sólida buscando apontar seus pontos mais fortes, bem como seus pontos mais frágeis, propondo por fim, um breve aprofundamento da sua argumentação.

2. Ética Prática: O Projeto Abolicionista.

Em "O Imperativo Hedonista" (1995) Pearce defende a abolição do sofrimento em toda vida senciente, segundo ele, uma vez que certas disposições genéticas causam sofrimento — e.g., a predisposição à ansiedade e à depressão — temos uma obrigação moral de erradicá-las. O filósofo advoga que estamos na iminência de uma revolução tecnológica pós-darwinista, i.e., em que poderemos selecionar artificialmente as características biológicas que queremos preservar. Nesse cenário seria imoral preservarmos uma predisposição genética para o sofrimento, tais características foram selecionadas de forma cega pela roleta russa darwinista pois conferiam uma vantagem adaptativa, porém uma vez que tenhamos tecnologias para selecionar características funcionalmente equivalentes mas que não provoquem sofrimento, devemos fazê-lo. Essa seleção artificial de características se insere no escopo do movimento Transhumanista, movimento que visa aprimorar as capacidades humanas através da tecnologia. Para compreender as motivações do projeto abolicionista precisamos entender o hedonismo psicológico advogado por Pearce, bem como suas implicações éticas.

3. Hedonismo Psicológico: o domínio do eixo dor-prazer.

O Hedonismo Psicológico que Pearce defende é uma variante biologizada a partir do eixo dor-prazer — i.e., a dor e o prazer seriam os motivadores de todas nossas ações racionais. Ou seja, em última instância, todas as nossas ações são motivadas pela busca de prazer ou pela evitação de sofrimento. Esse seria, portanto, o cerne da nossa psicologia forjada pelo processo evolutivo. Buscar prazer e evitar dor, nas diferentes formas que encontramos de fazer isso, é agir de forma racional, nesse paradigma do status quo darwiniano. Entretanto, perseguimos avidamente as muitas faces da felicidade de forma equivocada e irracional, segundo Pearce. Dessa forma, a racionalidade instrumental do programa biológico é derivada de uma análise abstrusa de meios e fins. O ponto central que Pearce levanta é que mesmo objetivos que valem a pena de serem perseguidos intermitentemente, ou inconsistentemente, ainda são objetivos racionais. Sendo assim, se nós devemos recalibrar nossa esteira hedônica para abolir o sofrimento se reduz a uma questão de racionalidade de meios e fins. Ou seja qual a maneira mais eficaz de alcançar o que já estamos buscando em uma multitude de formas? Como alcançar e manter esses estados mentais emocionais ideais que estamos sempre lutando para alcançar? Porém, antes de nos voltarmos para esses questionamentos, que evidências temos para adotarmos a hipótese do hedonismo psicológico defendida pelo filósofo? Ou seja que evidências temos para dizer que nossas motivações e, por conseguinte, nossas ações são — realmente — fomentadas pela soberania do eixo dor-prazer?

Um ponto forte a favor do hedonismo psicológico é que ele ajuda a explicar porque alguém nunca cansa de ter seus centros de prazer cerebrais estimulados, de forma natural ou artificial. Se tornar um viciado em craque, pontua Pearce, pode fornecer um insight empírico iluminador sobre a natureza da motivação humana, embora seja levar o experimento longe demais, ironiza o

filósofo. Pois, o viciado e o abstêmio têm as mesmas motivações químicas, i.e., todos somos dependentes de opióides para nos sentirmos física e emocionalmente bem, seja de forma endógena, através de comida, sexo, exercício, interação social, ou de forma exógena, com o uso de drogas, como no caso do adicto.

Há ainda uma conexão conceitual próxima entre a teoria e a nossa própria noção de ação, o que, segundo Pearce, é um reflexo da adequação empírica da teoria e não sinal de sua vacuidade. Esse é um aspecto auspicioso de sua teoria, o qual é elucidado por meio do seguinte experimento — puramente epistêmico — mental: suponha que mantidas as leis da física e a comumente suposta suficiência causal, nós encontraríamos nossos corpos agindo pelo mundo, mas sem nenhum dos estados fenomenológicos concomitantes das ações voluntárias que comumente acompanham a maior parte do comportamento do corpo. Se esse fosse o caso, então as opções de comportamento que encontraríamos alguns corpos perseguindo poderiam ser mais desagradáveis em suas consequências que suas outras alternativas possíveis. O comportamento corpóreo seria meramente um produto das leis da física em interação desacompanhada de qualquer fenomenologia incidental. Dado que nós, contudo, experienciamos uma fenomenologia das ações voluntárias, não parece consistente com nosso entendimento corrente do conceito ou da experiência que alguém conscientemente "agir fenomenologicamente" de um jeito em preferência de outro simplesmente porque a imagem da ação escolhida e seus efeitos parecem menos satisfatórios que as alternativas. Isso não implica, salienta Pearce, que uma pessoa não possa agir de um jeito menos satisfatório se ela tem um objetivo a longo prazo mais satisfatório, ou seja gratificação adiada, princípio esse que tende mais a corroborar a hipótese do que mitigá-la.

O ponto-chave de Pearce com esse experimento mental é chamar atenção para essa ligação conceitual íntima entre o hedonismo psicológico e a nossa própria noção de ação, o que fica mais evidente, particularmente, nas nossas ações geradas por

escolhas feitas de forma perceptível em detrimento de outras. O Hedonismo Psicológico deveria explicar como nós fazemos essas escolhas do prazeroso ao menos prazeroso a partir das imagens ou conceitos das consequências antecipadas daquela ação. Uma limitação da teoria, no entanto, é a falta de investigação empírica sobre as supostas ligações entre os mecanismos de recompensa do cérebro e os mecanismos que possibilitam a experiência fenomenológica das ações voluntárias. Embora haja cada vez mais evidências convergentes da neurobiologia[2] de que nós passamos a maior parte do tempo tentando satisfazer as nossas demandas hedônicas do sistema mesolímbico dopaminérgico, evidências sobre a correlação desses sistemas com nossos mecanismos de ação são muito mais difíceis de investigar empiricamente, sobretudo por estarem intimamente ligados com a nossa experiência fenomenológica.

4. Ética teórica: utilitarismo negativo.

O utilitarismo negativo (UN) é um sistema moral que toma como base a assimetria entre sofrimento e prazer. "Pergunte-se se você estaria preparado para passar por uma hora do pior sofrimento que você já experienciou para poder ter uma hora da maior felicidade que você já experienciou" (Singer & Radek, 2017, p. 100, tradução minha). Parece que nossas redes neurais e a decorrente experiência fenomenológica gerada por elas evoluíram de forma assimétrica diante de estímulos geradores de prazer e de sofrimento, i.e., nossa experiência aversiva parece ser mais intensa do que a de prazer; o que faz sentido ponto de vista evolucionário, pois assim temos mais motivação para evitar estímulos aversivos, pois esses muitas vezes nos colocam em risco de sobrevivência, por outro lado os estímulos positivos, frequentemente, estão

[2] Ver "Pleasures of the Brain" de Morten L. Kringelbach and Kent C. Berridge. Oxford: Oxford Press, 2009.

correlacionados com a nossa sobrevivência, como os estímulos de prazer gerados pela alimentação, sexo, atividade física, etc. O UN, contudo, não nega o valor de aumentar a felicidade daqueles que já são felizes, todavia ele prioriza moralmente ações que minimizem ou eliminem o sofrimento.

Uma das dificuldades que essa posição implica é que uma vez que nenhum valor moral inerente está conectado ao prazer, de uma perspectiva puramente ética, não importaria se nada tivesse existido ou se tudo capaz de experienciar prazer cessasse de existir. Sendo assim, a lógica por trás do UN parece nos obrigar moralmente a destruir o mundo, se essa fosse a única forma de findar o sofrimento de toda vida senciente. Não explorarei, no presente artigo, as possíveis respostas a essa crítica. Para Pearce, contudo, a solução é a reprogramação da nossa biologia para extinguir o sofrimento das nossas bases neurais em vez de acabar com o mundo. O ponto chave do UN é de que nenhuma quantidade, ainda que massiva, de felicidade[3] pode justificar qualquer sofrimento[4]. Além disso, não há nada de inerentemente errado com a ausência de prazer no universo; uma vez que não haja nenhum ser senciente para experenciar tal prazer, a *não existência* não gera nenhum problema moral. Por outro lado qualquer presença de sofrimento é moralmente indesejada.

O utilitarismo negativo é uma vertente particular do utilitarismo, no entanto o programa biológico que Pearce propõe é compatível com qualquer teoria utilitarista, já que além de abolir o sofrimento, o programa preconiza aumentar nossos estados de prazer para estados mais elevados por meio de técnicas de bioengenharia. O UN combinado com a garantia de felicidade

[3] Contemporaneamente os termos "dor" e "sofrimento" são vistos como correlatos, já que tanto a dor física, quanto a dor mental — sofrimento psicológico — compartilham bases fenomenológicas e neurológicas. Por isso uso "dor" e "sofrimento" como sinônimos, bem como "felicidade" e "prazer" como intercambiáveis.

[4] Essa ideia é melhor desenvolvida em outro texto de Pearce "The Pinprick Argument: Negative Utilitarianism, broken symmetry and the fate of the world".

proposta pelo programa transhumanista evita três críticas padrão comumentemente feitas ao utilitarismo, a saber: (1) a maioria das pessoas não consegue ser tão generosa quanto o cálculo felicífico preconiza; doar a maior parte do seu dinheiro para desfavorecidos anônimos para maximizar a felicidade da maioria, por exemplo, não é algo que muitos sejam capazes de fazer. Pois, segundo Pearce, nossos genes não permitem. O programa biológico transcende essas dificuldades práticas, ou conforme Pearce "chegará um tempo onde o altruísmo santificado poderá sempre ser divertido, embora largamente supérfluo" (Pearce, 1995). (2) o utilitarismo parece justificar uma série de comportamentos geradores de sofrimento como mentir, matar, torturar, etc. O programa biológico suprime esses comportamentos indesejados legados pela seleção natural, num status quo de felicidade constante, todos esses comportamentos perniciosos se tornariam sem sentido. (3) o utilitarismo parece muito exigente e impraticável, já que para de fato segui-lo seria preciso uma super calculadora felicífica portátil para calcular as consequências de cada ação. O programa biológico dispensa essas preocupações, já que as ações humanas nunca mais causarão sofrimento algum. Cabe salientar que a forma que utilitaristas clássicos, tais como Jeremy Bentham, encontraram para minimizar o sofrimento alheio foi através de legislações e políticas públicas, i.e., engenharia social, mas, no entender de Pearce, os utilitaristas clássicos muito provavelmente aprovariam o projeto abolicionista se tais possibilidades tecnológicas estivessem dentro do seu escopo de visão.

5. Metaética: uma ontologia naturalizada de valores objetivos.

No campo da metaética contemporânea, embora o realismo moral prevaleça[5] como a posição mais adotada entre os filósofos, investigações e proposições sobre o caráter metafísico da

[5] Pesquisa sobre o termo "Meta-Ética" realizada em 2009 pela "The PhilPapers Surveys". Disponível em: https://philpapers.org/surveys/results.pl

moralidade são mais restritas. O *realismo moral robusto* se compromete com a tese de que o status metafísico do conteúdo proposicional dos juízos morais não é relevantemente distinto do conteúdo de fatos não morais. Seguindo essa linha, Pearce defende uma versão naturalizada da moral consistente com a ontologia das ciências naturais buscando demonstrar de que forma um raciocínio ético objetivo tem condições de verdade. O argumento de Pearce, o qual buscarei reconstruir nessa seção, parte de uma analogia com a fenomenologia das cores.

Os juízos morais, embora não aparentem, reportam verdadeiramente ou falsamente uma qualidade distintiva comum à experiência daqueles que a declararam; o que esses juízos expressam é dependente da mente e, em teoria da identidade, dependente do cérebro; por conseguinte, valores morais são tão naturais e intrínsecos quanto uma característica objetiva do mundo como a vermelhidão fenomênica. Para Pearce tratar valores morais a partir de uma abordagem não naturalística é um legado de uma perspectiva dualista que vê a mente e seus atributos experenciais de forma distinta do mundo físico em vez de como características objetivas dele. "Nós não simplesmente 'projetamos' nossos valores no mundo. Nós somos literalmente 'bits' do próprio mundo" (Pearce, 1995). Dando sequência a analogia com vermelhidão Pearce argumenta:

> Vermelhidão é uma propriedade distintiva dependente da mente. Não há qualquer existência independente da mente, já que nem radiação eletromagnética, moléculas ou seus objetos macroscópicos são vermelhos. Isso não desafia sua existência objetiva. Quando alguém experiencia, ou é apresentado, ou instancia a vermelhidão, essa pessoa pode aprender que cor é e reportar a experiência, sinceramente ou não. Esse juízo tem condições de verdade. Já que vermelho é dependente da mente, ele é também, dependente do cérebro. Ele é uma propriedade objetiva do mundo físico. Portanto o que os juízos da vermelhidão expressam é ao mesmo tempo dependente da mente e

> objetivamente verdadeiro (ou se o testemunho de alguém é insincero, falso). (Pearce, 1995, p.34, tradução minha[6]).

A principal crítica que Pearce tem que responder é a de incorrer na falácia naturalista que tenta extrair um "deve" de um "é", o que é logicamente impossível. Pois embora haja uma relação entre aquilo que valorizamos e aquilo que achamos valoroso, identificar valor com felicidade, como alguns utilitaristas fizeram — como o próprio Pearce pontua — é insustentavelmente simplista. A resposta de Pearce a essa crítica é bastante objetiva:

> Nós vivemos em um universo o qual a ontologia inclui literalmente experiências valorosas da mesma forma que contém literalmente experiências dolorosas, visuais, auditivas, sentimentos de irritação, ou obrigação, ou indignação e uma abundante quantia de outras formas de "what-it's-like-ness" da qual grande parte continua completamente sem nome. [...] Alguém pode aparentemente imaginar um universo sem valores, da mesma forma que alguém pode imaginar um universo sem dores ou prazeres ou vermelhidão. Mas por razões que nós admitidamente não entendemos, nós não vivemos nesse tipo de universo. Nós vivemos em um universo onde algumas coisas intrinsecamente importam e têm valor positivo ou negativo. Se a nossa imagem de uma ontologia fisicalista respeitável não pode lidar com fatos objetivos que modos de "what-it's-like-ness" existem, então nós estamos interpretando mal o que a descrição matemática formal do mundo está nos dizendo. (Pearce, 1995, p.39, tradução minha[7]).

---

[6] Texto original: "Redness is a distinctive mind dependent property. It lacks any mind-independent existence, since neither electromagnetic radiation, molecules nor their macroscopic object patterns are red. This doesn't challenge its objective existence. When one experiences, or is presented with, or instantiates, redness, one can apprehend what colour it is and report the experience, sincerely or otherwise. This judgement has truth-conditions. Since red is mind-dependent it is also, on any mind-brain identity theory, brain-dependent. It is as such an objective property of the physical world. So what judgements of redness express is both mind dependent and objectively true (or, if one's avowals are insincere, false)."

[7] Texto original: "We happen to live in a universe whose ontology includes literally valuable experiences in the same way as it contains literally painful experiences, visual and auditory experiences, feelings of irritation or obligation or indignation, and a teeming profusion of other forms of what-it'slike-ness most of which remain so far completely nameless. [...] One can apparently imagine a universe without values, in the same way as one can apparently imagine one without pains or pleasures or redness. But for reasons we admittedly don't understand, we don't live in that sort of Universe. We live in a Universe

6. Um breve adendo crítico.

Um ponto que Pearce não esclarece em sua teoria é de que forma aquilo que a maioria valoriza, e sente prazer com isso, baliza o que objetivamente deveríamos valorar quando há conflito de interesses. Partindo de uma abordagem utilitarista negativa, é evidente que o que deveríamos valorar, e no mais das vezes o fazemos, é aquilo que não gera sofrimento, ou gera menos sofrimento. No entanto, pessoas com psicopatias diversas tem a experiência fenomenológica de valor objetivo das suas ações que geram prazer, embora elas saibam que isso gere sofrimento para outras pessoas. Pessoas com psicopatia, contudo, não agem moralmente, portanto não apresentam nenhuma dificuldade para qualquer defesa moral. De que forma então isso é relevante para a teoria de Pearce? Meu objetivo nessa breve seção é apenas apontar que o princípio utilitarista negativo está intimamente ligado com a nossa história evolutiva.

Pearce, em uma passagem, responde a crítica do conflito de interesses argumentando que se dois juízos de valores avaliáveis como verdadeiros ou falsos são mutuamente contraditórios, eles não podem ser ambos objetivamente verdadeiros e talvez não possam ser avaliáveis como verdadeiros ou falsos. Nos casos onde o conflito de interesses se dá entre pessoas com uma fenomenologia mais perto da norma versus uma fenomenologia disruptiva que gera sofrimento, como em um exemplo que Pearce evoca de Hitler versus os judeus, parece que, sob uma ótica evolucionista, o elemento balizador é a fenomenologia mais adaptativa em termos de sobrevivência de grupo. Ou seja, aquilo que Pearce está chamando de valoroso que se correlaciona diretamente com o prazer e inversamente com o sofrimento é o

---

where some things intrinsically matter and have positive or negative value. If our image of a respectable physicalist ontology can't cope with the objective fact such modes of what-it's-like-ness exist, then we are misinterpreting what the formal mathematical description of the world is telling us."

que devemos perseguir eticamente, porém é interessante notar que isso está intimamente ligado ao nosso processo evolutivo grupal.

Partindo de um modelo de evolução de primatas sociais altamente gregários que somos, é evidente que para a sobrevivência de um indivíduo a sobrevivência do grupo será importante, pois lhe confere proteção, ajuda, cooperação, afeto, sociabilidade, etc. Dentro desse cenário, o que seria uma fenomenologia menos adaptativa e de que forma ela se relaciona com a fenomenologia estatisticamente mais presente na população humana? Partindo desse ponto podemos dividir a análise em dois níveis: (1) análise evolucionista de grupo e (2) análise evolucionista individual. Em (1) temos o seguinte argumento:

> P1: diversos estudos apontam que os seres humanos são em sua maioria empáticos e cooperativos.
> P2: ser empático e cooperativo gera prazer no agente e nos seres humanos com os quais está em interação e garante mais chance de sobrevivência do indivíduo e do grupo no qual está inserido.
> P3: se um ser humano não é cooperativo e é agressivo e disruptivo, ele causa conflito e sofrimento no grupo.
> C: logo ser agressivo e não ser cooperativo não é adaptativo para a sobrevivência do *grupo*.

Em (2):

> P1: diversos estudos apontam que traços de psicopatia podem impulsionar a chegada a cargos de poder.
> P2: pessoas com traços de psicopatia tem pouco, ou nenhum, interesse no bem estar do grupo, mas sim nas suas necessidades sempre em primeiro lugar.
> P3: pessoas com esses traços obtém prazer agindo somente em prol de seus interesses e só cooperam com o bem estar do grupo na medida que isso lhes traz vantagens.

> P4: colocar seus interesses sempre em primeiro lugar é o que confere uma maior chance de sobrevivência desses indivíduos
> C: logo ser agressivo e não ser cooperativo é adaptativo para a sobrevivência do *indivíduo*.

Embora algumas das premissas dos dois argumentos apresentados possam ser melhoradas e refinada elas captam, em linhas gerais, as diferenças entre duas estratégias evolutivas de sobrevivência distintas que foram selecionadas pelo meio. A fenomenologia do psicopata, embora garanta prazer para ele e possa garantir sua sobrevivência, inflige sofrimento em muitas pessoas. Tendo em vista que a ética normativa é sempre um projeto de normas correlacionadas com o bem estar geral do ser humano, o prazer do psicopata, embora intrinsecamente valoroso de acordo com a sua fenomenologia, sempre será considerado menos valoroso que o prazer cooperativo que gera mais prazer nos demais. A naturalização do valor proposta por Pearce está intimamente ligada a nossa história evolutiva, pois o prazer que nós valoramos eticamente não é qualquer prazer e sim aquele que gera mais prazer nos demais. Ou que gera prazer em pelo menos mais uma única pessoa. No entanto, não há nada de imoral em termos prazeres puramente individuais, desde que esses prazeres não inflijam sofrimento em outras pessoas. Essa reflexão pode soar supérflua, pois uma vez que adotamos e nos comprometemos com o princípio utilitarista negativo, é evidente que o psicopata está agindo imoralmente. Porém creio que olhar para nossa história evolutiva nos ajuda a entender melhor de que forma os fenômenos éticos se originaram e como eles operam.

7. Conclusões.

Esse artigo foi um primeiro texto de uma série de outros artigos que ainda precisam ser escritos sobre as ideias defendidas no "O Imperativo Hedonista". David Pearce, é um filósofo que embora tenha uma obra sólida e consistente, ainda é bastante desconhecido e

negligenciado pela academia brasileira filosófica. Com esse texto busquei apresentar, muito brevemente, o cerne das ideias de Pearce e dar um primeiro passo na direção de propor reflexões e clarificações que julgo necessárias para fortalecer sua defesa metaética de cunho evolutivo. Sem dúvida, muitos outros pontos que não pude dar conta, no espaço desse artigo, precisam ainda de maiores esclarecimentos e aprofundamentos. Por fim, busquei com meu breve adendo tornar mais claro um ponto que considero caro a argumentação de Pearce, embora, em textos futuros, possa mobilizar muitos outros recursos, sobretudo evidências oriundas da psiquiatria evolutiva e neurociência, para tentar fortificar a teoria que Pearce defende e com a qual eu me alinho.

Referências

BERRIDGE, K. C.; KRINGELBACH, M. L. *Pleasures of the Brain*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

BOSTROM, Nick. 2005. A History of Transhumanist Thought. In: *Journal of Evolution and Technology*, v.14, n.1, p. 1-30. Disponível em: <https://nickbostrom.com/papers/history.pdf>. Acesso em: 01 de novembro de 2018.

PEARCE, D. *The Abolitionist Project*. 2007. Disponível em: <https://www.abolitionist.com/>. Acesso em: 01 de novembro de 2018.

PEARCE, D. *The Hedonistic Imperative*. 1995. Disponível em: <https://www.hedweb.com/>. Acesso em: 01 de novembro de 2018.

PEARCE, D. *The Pinprick Argument*. Negative Utilitarianism, broken symmetry and the fate of the world. 2005. Disponível em: <https://www.utilitarianism.com/pinprick-argument.html>. Acesso em: 01 de novembro de 2018.

RADEK, K.; SINGER, P. *Utilitarianism*: A Very Short Introduction. Oxford: Oxford University Press, 2017.

Sessão 22

Filosofia

56

O discurso hegemônico sobre o diálogo na educação

Fernanda Felix de Oliveira[1]

Introdução

O diálogo sobre a educação, tendo em vista todos os seus aspectos filosóficos, é algo tão necessário atualmente para embasar as práticas e as teorias educacionais. Principalmente, haja vista que a educação, ainda, é um cenário de muitas discussões e divergências. De todos os compromissos que o Estado detém, a educação é o mais vital deles. Por saber de tais questões, é atributo da Filosofia da Educação o respaldo das práticas educativas. (Tiburi, 2014, p. 07-10).

Educar para a liberdade parece ser mesmo revolucionário e propõe o entendimento das condições que são propostas nessa ideologia pedagógica. Há, sem dúvida, na educação, uma responsabilidade ética de comprometer-se com o outro. (Tiburi, 2014, p. 07-08). A relação da sociedade com a Educação deve ser pensada sempre em termos éticos, voltados a responsabilidade social. (Tiburi, 2014, p. 07). Consoante Marcia Tiburi, "em nossa época, a desvalorização da educação é um fato. Ela deriva do

[1] Mestranda em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Bolsista CAPES/PROEX. E-mail: fernanda.oliveira.004@acad.pucrs.br. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

abandono do sentido da formação humana. O conhecimento que permite a formação sempre é um perigo para o poder" (Tiburi, 2014, p. 07). Mesmo que não haja um amplo incentivo ao pensamento crítico na nossa sociedade, a filosofia da educação está sempre voltada para capacitar as práticas educativas e propiciar espaços de ensino-aprendizagem que perfaçam a excelência nas relações de aprendizagem.

Portanto, a educação e suas práticas precisam ser revisitadas, sempre que possível, tendo em vista o progresso tecnológico e a sociedade plural em que se vive, não existe apenas uma forma de aprendizagem ou um método perfeito, o que há, de fato, é a compreensão de uma série de fatores que propiciam uma maneira adequada de aprender e ensinar. O diálogo na educação participa de um discurso de hegemonia, desde a início da pedagogia crítica encontrou-se no diálogo "a forma perfeita" da educação.

O diálogo tornou-se um dos meios de comunicação mais abordados decorrente da nova perspectiva que a pedagogia crítica instaura. Buscou-se uma relação de ensino e aprendizagem que seja construída pelos sujeitos, mais ainda, que o professor tenha um papel de mediador e não uma figura que detém o conhecimento. Encontrou-se no diálogo uma forma "perfeita" de comunicação dentro das relações de aprendizagem. Emerge, então, uma necessidade de entendimento do diálogo em sua perspectiva filosófica que perpassa alguns dos principais filósofos ao longo da história. Constata-se, portanto, que algumas das características mais importantes de diálogos não são compreendidas e, por vezes, o diálogo se torna insuficiente por não preencher alguns dos principais atributos de sua constituição filosófica.

Os teóricos têm procurado fundamentar uma educação libertadora, existe um grande progresso, principalmente, quanto a Pedagogia Crítica e os escritos de Paulo Freire, mas, ainda assim, há muito para ser repensado na educação. No artigo, *Revisiting Dialogues and Monologues*, a professora norueguesa Tone

Kvernbekk aponta que no discurso educacional o diálogo tende a ser visto como moralmente superior ao monólogo. Com base na análise de Kvernbekk, busca-se compreender a discurso hegemônico de diálogo na educação. Isto é, problematizar certas características normativas de diálogo, principalmente, quanto ao aspecto de reciprocidade no diálogo no âmbito da educação. Como um contraponto ao diálogo a proposta é "demonstrar valores na forma do monólogo que acabam não sendo reconhecidos". (Kvernbekk, 2010, p. 01-9). Demonstrar-se-á os limites presentes no diálogo, tendo em vista que o mesmo não pode ser considerado um sinônimo de debate, conversa ou bate papo. Para tanto, é necessário explicitar o conceito normativo de diálogo.

Contudo, se faz necessário compreender o que permeia o método dialético na educação e quão eficaz é o embasamento filosófico para com as práticas pedagógicas. Ainda de acordo com o pensamento de Marcia Tiburi, a educação "sofre a ideologia de um mundo pronto e acabado em que o ser humano abandonou sua potência mais rara, a capacidade de pensar. Uma educação para liberdade e a emancipação que nos leve para longe dessa triste ideologia parece impossível" (Tiburi, 2014, p. 09). O pensamento pode ser revisitado para que existam mais espaços para compreender os aspectos de liberdade.

1. Perspectivas do Diálogo: filosofia e história

Encontra-se ao longo da história da filosofia uma constituição do que se entende por diálogo, principalmente, quanto a visão dos gregos antigos. É evidente que existem diversas produções relevantes quanto ao processo de diálogo na educação, contudo, busca-se compreender as primeiras perspectivas do diálogo na história da filosofia. Ao referir-se sobre diálogo é quase de imediato que se recorda a figura de Sócrates, todavia, conforme Russell:

> a dialética, isto é, o método de buscar conhecimento por meio de perguntas e respostas, não foi inventada por Sócrates. Parece que Zenão, o discípulo de Parmênides, foi o primeiro a praticá-la de maneira sistemática. (...). Todavia, há bons motivos para acharmos que Sócrates praticou e desenvolveu o método. (Russel, 2015, p. 139).

De acordo com Cirne-Lima, "o movimento, diz Zenão, é contraditório, ele não pode ser pensado até o fim sem que surja uma contradição insolúvel". Compreende-se, assim, o papel substancial da mudança na perspectiva de alguns dos filósofos naturalistas. No entanto, foi o filósofo Heráclito ao pensar na constituição da realidade que esboça pela primeira vez a Dialética, em si, na história da filosofia. Tendo em vista que

> a realidade realmente real é uma tensão que liga e concilia Ser e Não-Ser, tese e antítese, são conciliados, num plano mais alto, através de uma síntese. Ser e Não-Ser, que à primeira vista se opõem e se excluem, na realidade realmente real constituem uma unidade sintética, que é o Ser em movimento, o Devir. No Devir existe um elemento que é o Ser, mas existe por igual um outro elemento essencial que é o Não-Ser. Ser e Não-Ser, bem misturados, não mais se repelem e se expluem, mas entram em amálgama e se fundem para constituir uma nova realidade. (Cirne-Lima, 1997, p.19)

A passagem mencionada acima retrata o que, primariamente, compreendeu-se por dialética, a constituição do real. Assim, compreendeu-se que o movimento dialético é constituído em uma primeira instância por "dois polos" opostos, o Ser e o Não-Ser", em linha gerais, esses são traços fundantes da dialética, conhecidos como a Tese e a Antítese. Existe um progresso, entre os polos contrários há um movimento, e nele os polos "se conciliam e se unificam, constituindo uma nova unidade[2]" (Cirne-Lima, 1997, p. 20). É possível perceber, haja vista

[2] Cabe aqui uma análise em que a nova unidade constituída seria algo novo ou, de certa forma, a nova unidade conserva os elementos da Tese e da Antítese.

o pensamento pré-socrático o quão fundamental é o diálogo, enquanto constituição da realidade, desde o início do pensamento filosófico.

Foi na figura de Sócrates que o diálogo ganha uma estrutura específica na história da filosofia. Não é um trabalho simples relatar sobre a vida e filosofia de Sócrates, tendo em conta que ele nada deixou como registro escrito, para tanto é necessário utilizar dos escritos de Platão para analisar a vida e pensamento socrático. Segundo Werner Jaeger as obras sobre Sócrates:

> Revelam pelo menos uma coisa com absoluta clareza: aquilo que sobretudo preocupava os discípulos era expor a personalidade mortal do mestre, cujo profundo influxo haviam sentido na sua própria pessoa. O diálogo e as memórias são as formas literárias que nascem nos meios socráticos para satisfazer tal necessidade. (...). Por muito difícil que fosse transmitir aos que o não tinham conhecido uma impressão do que fora aquele homem, era necessário tenta-lo a todo transe. (Jaeger, 1994, p. 463).

O ilustre discípulo socrático, Platão, ao apresentar a figura de Sócrates em seus diálogos, demonstra a instigação Socrática que permeia o questionar e o responder. Acredita-se que Platão e seus doze diálogos jovens[3], os chamados primeiros diálogos de Platão, são os que melhor representam o Sócrates histórico. Está impresso nas obras de Platão a vocação de Sócrates para com a educação dos jovens atenienses e, percebe-se as vias práticas que o diálogo socrático implica, porque existe uma finalidade ética do diálogo. Portanto, "dialogar com Sócrates levava a um "exame da alma" e a uma prestação de contas da própria vida, ou seja, a um "exame moral", como bem destacavam seus contemporâneos" (Reale, 2007, p. 100). Segundo Jaeger, "o diálogo socrático de Platão é uma obra literária indubitavelmente baseada num sucesso histórico: no

[3] O Sócrates histórico estaria retratado nos chamados primeiros diálogos de Platão, são eles: Apologia, Carmides, Criton, Eutífron, Eutidemo, Górgias, Hípias Menor, Íon, Lísias, Laques, Protágoras, Livro 1 da República e primeira parte do Mênon.

fato de Sócrates ministrar os seus ensinamentos sob a forma de perguntas e respostas" (Jaeger, 1994, p. 465). Dialogar requer questionar e repensar valores, fazendo parte da formação e capacitação de indivíduos. Nesta perspectiva, é necessário compreender quais são as características essenciais para estabelecer um diálogo, pois,

> a dialética pretende superar as contradições sem eliminá-las. A superação dos opostos mediante a participação das ideias tem sua fundamentação no princípio do Uno, do Bem. Esse ideal, porém, não se alcança sem uma formação filosófica adequada e sem uma maturidade intelectual e emocional. (Paviani, 1998, p. 822-840).

Dialogar instaura a ideia de defender uma perspectiva e, então, mudar a abordagem para o oposto do que foi afirmado anteriormente. (Guilherme, 2017, p. 6-15), sob esta perspectiva subjaz uma construção de conhecimento que desemboca na síntese. A verdade é que a síntese não pode ser prevista, ela é um resultado do movimento dialético. Ao pensar no método, deve-se analisar a ideia de maiêutica socrática. Sócrates, na busca para chegar à essência das ideias e conceitos, cria um método que ele denomina de maiêutica. (Morente, M. 1967). Nesta perspectiva é necessário analisar o conceito de maiêutica no tocante a arte da parteira, segundo o *Dicionário de Filosofia* de Nicola Abbagnano, "Sócrates compara seus ensinamentos a essa arte, porquanto consistem em dar à luz conhecimentos que se formam na mente de seus discípulos" (Abbagnano, 1998, p. 637). Isto é, ao dialogar o filósofo busca ser a expressão da razão, auxiliar no "nascimento de ideias", ou seja, a formação do conhecimento.

Para Sócrates conhecer tem um conceito bem específico, visto que a maiêutica socrática pretende amparar seus discípulos na reminiscência. A reminiscência é toda a vez que "a visão de uma coisa te leva a pensar em uma outra, sejam semelhantes ou dessemelhantes" (Platão. 2015, p. 210) afirma Sócrates no diálogo *Fédon*. Assim, pode-se dizer que o o método de Sócrates tem uma

via pedagógica importantíssima, pois ao questionar e responder é possível ajudar na recordação, e é isso que introduz o elemento construtivista ao diálogo platônico". Haja vista que a concepção da pedagogia crítica em que o professor é um facilitador, um mediador do conhecimento, pode ser encontrada na visão em que "Platão compara o professor e seu um ensinamento com uma "parteira", ao trazer para fora o que já está presente na mente e aprender a "estar em trabalho de parto"." (Guilherme, 2017, p. 10).

2. Uma crítica do discurso de diálogo como forma de comunicação

O diálogo, como já referido, participa dos principais discursos de educação vigentes, inovador no que diz respeito à liberdade de expressão e à construção de conhecimento. Este parece propiciar ao estudante espaços de interações e, mais ainda, sujeitos ativos e conscientes de sua aprendizagem. Entretanto, alguns dos principais aspectos presentes no diálogo são esquecidos e por vezes negligenciados. Como já referido muitos dos principais teóricos da filosofia da educação alertam, diálogo não é sinônimo de debate ou discussão. Isto é, por vezes, valoriza-se um diálogo que não está de acordo com a sua normatividade. E na maioria das vezes o diálogo é utilizado no sentido de debate ou conversa.

É inegável o avanço quanto a interação dos estudantes com seus objetos de conhecimento nos discursos proferidos atualmente pela filosofia da educação. Não obstante, reitera-se que os principais aspectos de diálogos não são considerados na maioria dos discursos, ocasionando assim algumas contradições das propostas da pedagogia crítica. Portanto, com excelência afirma Alexandre Guilherme: "há uma série de complexidades, dinâmicas e efeitos implícitos e causados pelo diálogo que o simples anuncio de um processo de questionamento e resposta não captura com sucesso" (Guilherme, 2017, p. 12). O diálogo não pode ser reduzido

ao debate de ideias, tendo em vista que existem características essenciais do diálogo que devem ser consideradas e analisadas.

Nicholas Burbules faz uma excelente descrição de diálogo:

> O diálogo representa um continuo, desenvolvimento comunicativo de interação que temos para obter uma compreensão mais completa do mundo, de nós mesmos e uns dos outros. Em alguns casos, um diálogo pode ter um objetivo pretendido, como responder a uma pergunta específica ou comunicar um *insight* já formulado. Em outros casos, no entanto, nenhum dos participantes sabe exatamente para onde o diálogo está indo, ou se será bem-sucedido; se alguém adotar uma visão de diálogo orientada para o processo e seus benefícios, essa incerteza pode ser vista como valiosa educacionalmente. (Burbules, 2001, p. 1102).

Sabe-se, contudo, que o processo dialético é constituído por tese, antítese e síntese. Dentro do que se chama de movimento dialético a contradição é importante, haja vista que a síntese é uma composição de tese e antítese. Se a contradição é um elemento primordial, logo é necessário estar aberto para contraposições de seus pensamentos. Neste ponto, é importante ressaltar que ao estabelecer o diálogo na educação e pensar como uma prática pedagógica, a contraposição de ideias não é sempre um exercício simples, sobretudo seria necessária uma maturidade nos sujietos que participam do diálogo no tocante a ser contraposto em sua tese, ou ao menos um espaço que possibilite o desenvolvimento de tal habilidade. É nesta perspectiva que uma das lacunas da falta de compreensão de diálogo pode implicar na não efetivação do mesmo. Tendo em vista que é necessário de maturidade para compreender o processo em que a contradição é vital, como já referida a citação de Jayme Paviani, o diálogo “não se alcança sem uma formação filosófica adequada e sem uma maturidade intelectual e emocional”. (Paviani, 1998, p. 822-840). Surge uma questão, nas relações de ensino e aprendizado os estudantes são capacitados para estabelecer relações dialéticas?

O problema que surge deste estabelecimento de diálogo como uma forma moralmente superior na educação, é conforme pensa Burbules, "o termo diálogo no discurso da educação é utilizado mais normativamente mais do que descritivamente" (Burbules, 2001, p. 1103). Na via de que por muitas das vezes o diálogo, em si, não é efetivado na educação, é possível fazer a seguinte reflexão, por que é valorizado apenas uma forma de comunicação na educação? Tratando de forma excludente outras formas de comunicação que, por sua vez, também possuem valor.

Ao constatar a supervalorização de diálogo e preocupada com as perdas consideráveis que a abordagem incorreta de diálogo ocasiona na educação, a professora norueguesa Tone Kvernbekk, no seu artigo *Revisiting Dialogues and Monologues*, aponta que no discurso educacional o diálogo tende a ser visto como moralmente superior ao monólogo e isto deve ser revisto atentamente. (Kvernbekk, 2010, p. 01-05). A relação dialógica é uma interação baseada entre dois ou mais indivíduos em que os participantes, em um aspecto de reciprocidade, dão e recebem em uma via de interação mútua. (Kvernbekk, 2010, p. 01). Esse tipo de interação dialógica acontece mediante algumas importantes habilidades como, simetria, participação em termos de igualdade, habilidade de escutar, mente aberta, tolerância quanto as discordâncias e, por vezes, comum compreensão. Mais do que as habilidades mencionadas acima, uma relação dialógica pressupõe para ser efetivada, algumas ligações emocionais, são elas: respeito, confiança, paciência e interesse. (Kvernbekk, 2010, p. 01-10). Tanto as habilidades e ligações emocionais mencionas acima remetem à reciprocidade no diálogo, reciprocidade essa que é esperada, entretanto, nem sempre é passível de realização, tendo em vista que a relação de educando em educador na maioria das vezes não é recíproca. Paulo Freire cita a importância da confiança nas relações de ensino e aprendizagem.

> A confiança vai fazendo os sujeitos dialógicos cada vez mais companheiros na pronúncia do mundo, se falha a confiança, é que falharam as condições discutidas anteriormente. (...). A confiança implica no testemunho em que um sujeito dá aos outros de suas reais e concretas intenções. (...). Dizer uma coisa e fazer outra, não levando a palavra a sério, não pode ser um estímulo de confiança. (Freire, 1983, p.90).

Ao pensar em respeito, confiança, paciência e interesse, como características necessárias para a realização do diálogo, deve-se considerar a ideia de que é necessário um momento anterior ao diálogo para estabelecer o mesmo na educação. Assim, buscar desenvolver nos sujeitos as capacidades de confiança[4] e interesse na relação de aprendizagem proposta pelo diálogo. (Kvernbekk, 2010, p. 01-10). O ato de confiar, estar aberto a escutar de fato o outro, com tolerância e respeito é um processo complexo que o sujeito deve ser submetido, muitos educandos não se encontram em tais condições de confiança para com os colegas e educadores, sobretudo na educação básica. Logo, é necessário propiciar espaço de interação e aprendizado que possibilitem os sujeitos desenvolverem tais características.

3. Monólogo: uma nova perspectiva para o diálogo

O monólogo vem sendo associado aos métodos tradicionais de ensino, a qual consiste na crítica da educação bancária. Reduziu-se assim a forma ideal de ensino ao diálogo, rejeitando todas as práticas educativas baseadas em monólogos. Em contrapartida para desenvolver plenamente as características substanciais para o diálogo, acredita-se que é necessário um momento anterior, nesse momento seriam trabalhadas as habilidades necessárias para os sujeitos, preparando-lhe assim para um exercício posterior, o

[4] Paulo Freire menciona a importância da confiança. Ver a sessão do livro de Freire sobre Dialogicidade – essência da educação como prática da liberdade, presente no livro *Pedagogia do Oprimido*.

diálogo. A proposta não é um retrocesso para a pedagogia diretiva, ou um estabelecimento de monólogo como a única forma de aprendizagem possível. Compreende-se, contudo, o monólogo como uma condição necessário, mas não suficiente de efetivar o diálogo e uma possível educação libertadora. Mesmo que haja uma supervalorização do diálogo como comunicação moralmente superior, o monólogo é, sem dúvida, uma importante forma de aprendizagem.

Trata-se o monólogo aqui como uma forma de comunicação onde uma pessoa fala e a outra(s) escuta(m), a exemplo de uma aula expositiva, uma palestra, até mesmo uma leitura. A perspectiva que será abordada é que o monólogo como forma de comunicação desenvolve habilidades importantes nos sujeitos.

Consoante Kvernbekk não existe uma forma pura de monólogo, e por esse prisma, o monólogo seria um momento anterior ao diálogo, logo uma condição necessária para aprendizagem. A pensadora, ainda, complementa dizendo que, usualmente, "todas as pessoas utilizam diferentes formas de comunicação em diferentes momentos, e não há nada de errado em relação a isso" (Kvernbekk, 2010, p. 10). O aprendizado por meio do monólogo requer os sujeitos ativos tanto quanto no diálogo, a diferença está na relação subjetiva que existe no monólogo, a qual é importante no processo de aprendizagem. (Kvernbekk, 2010, p. 10). Em uma aula expositiva, um monólogo, o sujeito cognoscente é convidado há buscar compreender as informações que lhes foram dispostas, para então, compreender o conteúdo trabalhado.

O processo monológico não envolve uma relação reciproca e simétrica como no diálogo, e sim, uma relação pública e assimétrica. Tratando-se da relação de ensino e aprendizagem o monólogo não é uma forma de comunicação que obriga àqueles que participam a responder, mas dá a liberdade para pensar. No monólogo as informações são dadas aos estudantes que deverão buscar compreendê-las. Claro, admite-se que não é uma tarefa fácil

e, nesse ponto, afirma-se que requer um estudante ativo no processo de aprendizagem quanto tratasse de monólogo. Contraria-se, desta forma, as críticas ao monologo, haja vista que o monólogo pode ser uma forma de comunicação em que os sujeitos serão ativos no seu processo de aprendizagem e conscientes da necessidade de reflexão que exige um espaço com informações relevantes como no monólogo. (Kvernbekk, 2010, p. 11).

Tal ponto de vista, é totalmente oposto ao que é vinculado ao monólogo na educação. A tese é de que o monólogo é "uma forma de comunicação, de sentido único, que dispõe aos estudantes total liberdade de interpretação" (Kvernbekk, 2010, p. 11), assim como os permite refletir e analisar o conteúdo trabalhado, em primeiro momento, individualmente, subjetivamente. Tone sustenta que "a distância que existe entre quem ensina e quem aprende não é sempre um espaço a ser alicerçado uma ponte, mas uma distância para ser respeitada" (Kvernbekk, 2010, p. 11). Isto é, não é necessário a reciprocidade[5] existir em todos os momentos da aprendizagem, tendo em vista que por vezes existe uma distância entre educador e educando. Sustenta-se, então, o monólogo como estágio anterior ao diálogo.

As habilidades intelectuais e emocionais referidas que são de extrema importância no diálogo como "simetria, participação em termos de igualdade, habilidade de escutar, mente aberta, tolerância quanto as discordâncias e, por vezes, comum compreensão" ganham um espaço para desenvolvimento, sendo ele tão criticado na atualidade, mas com um potencial de aprendizado importante de ser explorado.

O monólogo não, é, porquanto, uma forma autoritária de discurso em que é somente depositada informações nos sujeitos, e sim uma forma de comunicação necessária no processo de aprendizagem que garante ao estudante liberdade para interpretar da sua forma o conteúdo e, inclusive, interagir ou não com o

[5] Reciprocidade pode ser necessária, mas não suficiente. (Kvernbekk, 2010, p. 11).

professor. Desta maneira, o sujeito participante de uma relação monológica é ativo e tem a possibilidade de desenvolver a habilidade de escutar ao outro, tolerar as discordâncias, compreender os questionamentos, ocasionando, assim uma possível efetivação de diálogo na educação.

Considerações Finais

A abordagem de diálogo na educação traz consigo um caráter filosófico normativo e um caráter descritivo. Existe uma necessidade emergente de compreender o delinear da constituição histórico-filosófica de diálogo, para então, buscar compreender o discurso hegemônico do diálogo na visão da pedagogia moderna. É uma condição necessária entender primeiro o conceito de diálogo, e então, analisar quais são as implicações em tal compreensão de diálogo na educação.

O artigo não teve como objetivo exaurir as discussões sobre diálogo na educação, apenas fundamentar algumas reflexões no cenário da educação atual, tendo em vista os vasto discurso sobre diálogo e sua importância para uma educação libertadora.

Conclui-se, portanto, que o diálogo no cenário da educação é, por vezes, insuficiente, necessitando de um processo monológico como prática educativa anterior. Mesmo que historicamente haja uma elevação do valor do método dialógico, não se pode valorizar apenas uma forma de comunicação e se deve explorar a dimensão do monólogo e suas possíveis contribuições para o ensino e aprendizagem. Toma-se por base a ideia de que, antes de qualquer emancipação e protagonismo, o estudante deve ser levado à reflexão por meio de uma relação monológica com o educador, mediante essa relação é possível desenvolver habilidades necessárias para o diálogo.

É fundamental entender o contraste entre o conceito normativo de diálogo e a ideia de reciprocidade presente nessa relação dialógica, construindo, assim, uma crítica à

supervalorização do diálogo no ensino. Em uma primeira instância, o educador deveria conduzir o educando a refletir de maneira aberta e livre sobre o objeto que é capaz de se tornar objeto de conhecimento; essa perspectiva é possível no monólogo. A partir de tal relação é possível propiciar espaços de aprendizagem e desenvolvimento de habilidade essenciais para o diálogo. Concebe-se, em suma, como já referido que o monólogo se torna uma condição necessária, não suficiente, para o processo de ensino e aprendizagem, sobretudo para uma maior efetivação de diálogo na educação.

Referências

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 5 ed. São Paulo: Martins Fontes. 2007.

BURBULES, N. C. *Theory and Reseach on Teaching as dialogue*. 4 ed. Washington, DC: Amerincan Educational Reaserche Associantion, 2001.

CINE-LIMA, Carlos. *Dialética para Principiantes*, 2ª ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

FANTICELLI, L. *Questões essenciais da dialética em Platão*. Passo Fundo: Méritos, 2003.

FREIRE, P. *Pedagogia do Oprimido*. 13ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

GUILHERME, A. MORGAN, J. *Philosophy, Dialogue, and Education*, Nine Modern European Philosophers, New York and London: Routledge Taylor & Francis Group, 2018.

GUR-ZE'EV, Ilan. Introduction. In: GUR-ZE'EV, Ilan. *Diasporic Philosophy and Counter Education*. Rotterdam: Sense Publishers , 2010a. P. 11-28.

KVERNBEKK, Tone. Revisiting Dialogue and Monologues. In: *Educational Philosophy and Theory,* Oxford, vol. 9 n. 44, p. 966-978, 2010.

MORENTE, Manuel G. *Fundamentos de Filosofia*, 3ª ed. São Paulo: Editora Mestres Jou, 1999.

PAVIANI, J. *Filosofia e Método em Platão*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

PLATÃO, Diálogos III – *Socráticos: Fedro, Eutífron, Apologia de Sócrates, Críton, Fédon*. Trad. BINI, E. 2 ed. São Paulo: EDIPRO, 2015.

REALE, G. ANTISERI, D. *História da Filosofia: filosofia antiga pagã*, v. 1. Trad. STORNIOLO, Ivo. São Paulo: Paulus, 2003.

RUSSELL, B. *História da Filosofia Ocidental*: Filosofia Antiga. Trad. LANGONE, H. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

TIBURI, M. HERMANN, N. *Diálogo/Educação*. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2014.

57

Da *metoíkēsis* de Platão ao *zettai mu* de Nishida

Leonardo Marques Kussler[1]

Introdução

Na tentativa de mostrar que os diálogos platônicos podem e devem sempre ser revisitados para novas interpretações, propomos, aqui, uma nova proposta interpretativa que considera o foco dos diálogos *Apologia*, *Críton* e *Fédon* como os que tratam da prática filosófica como um tipo de *exercício de morte* metafórico. Assim, na primeira seção, defenderemos que é possível considerar uma leitura em que o foco dos três diálogos não gire em torno necessariamente da *imortalidade da alam* e/ou do *destino das almas*, mas com uma perspectiva mais imanente e existencialista, em que o objetivo é perceber como a filosofia pode auxiliar quem se propõe a filosofar a viver melhor, reconhecer suas limitações existenciais, promovendo, assim, um tipo de *mudança da morada do ser*, isto é, transformando sua própria vida.

Na segunda seção, abordaremos como a tarefa de experiência transformadora da filosofia se reflete e se reafirma na contemporaneidade. Para tanto, analisaremos e argumentaremos que a filosofia de Nishida reforça a perspectiva de *filosofar enquanto transformar vidas* por meio da *experiência filosófica*. É

1 Doutor em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS. Bolsista Prosuc/Capes. E-mail: leonardo.kussler@gmail.com

aqui que estabelecemos uma pequena ponte conceitual entre o *filosofar para a morte* de matiz socrático-platônico, a *experiência dialética* hegeliana e a influência desses conceitos na experiência de *vazio absoluto*, em que a plenificação existencial encontra-se na possibilidade de desprover-se de toda e qualquer forma de compreensão prévia do mundo, de compreensão de si mesmo, em direção à *nadidade absoluta*, aos moldes de uma *meontologia*.

1. A *metoíkesis* platônica para além da tradição

Nas leituras mais tradicionais de Platão, especialmente no que tange o diálogo *Fédon*, é comum tratar-se do tema principal elencado por seu subtítulo latino — *de immortalitate animorum* [da imortalidade da alma]. Entretanto, reduzir a narrativa socrático-platônica à temática metafísica do destino da alma e suas derivações acaba por não revelar outra importante discussão presente no texto, que é a preocupação de Sócrates em mostrar a importância de se *viver filosoficamente*.

Ao se interpretar o termo μετοίκησις [*metoíkēsis*], usualmente se verte o termo por *transmigração da alma*. Contudo, seguindo a orientação de uma interpretação mais fenomenológica de Gadamer (1986) permite-se uma conotação mais existencialista e ética do termo, compreendido, pois, como *traslado da alma* ou, mais genericamente, como *mudança da morada* [οἴκησις = oíkēsis]. Aqui, defendemos *morada* como o *modo de ser*, de forma que não se trata de um apologia à morte, mas, desse ponto de vista, uma *transformação existencial*. Quando Sócrates fala de μετοίκησις, podemos compreender isso como uma forma de exaltação à vida e à possibilidade de viver de um modo diferente. Isso fica mais evidente quando os três diálogos que tratam da morte de Sócrates — *Apologia*, *Críton* e *Fédon* — são interpretados conjuntamente, como abordaremos aqui.

Primeiramente, vale ressaltar que, na *Apologia*, quando Sócrates é acusado de corromper a juventude simplesmente por

fazê-los pensar em suas vidas e tornarem-se sujeitos críticos — inclusive com relação às atitudes dos pais no que tange à participação na vida pública —, o foco é argumentar em favor de uma vida mais filosófica. O objetivo afirmado repetidas vezes por Sócrates é *cuidar da própria alma e exortar o mesmo aos demais*, isto é, incentivar que seus conterrâneos tenham um propósito de *cuidar de si mesmos*, como uma forma de exercício ético e espiritual que transforma suas vidas (Vlastos, 1991, p. 134). Sócrates afirma que de nada adianta preocuparem-se com os bens materiais se não se ocuparem com a sabedoria, a verdade e o *aperfeiçoamento da própria alma* (*Apologia*, 29 e).

A preocupação de Sócrates ao ser acusado é de reiterar sua missão de *guiar filosoficamente* seus compatriotas, o que significa incentivá-los a examinarem-se a si mesmos na busca de uma melhoria existencial, de um reconhecimento da possibilidade de serem mais verdadeiros e, consequentemente, mais virtuosos. Uma das frases mais célebres da *Apologia* fala que *uma vida não investigada não é digna de ser vivida* (*Apologia*, 38 a). Aqui, abrimos espaço para começar nossa defesa de que quando se fala em *morte* nos diálogos platônicos em questão não necessariamente se trata da *morte somática*, do *cessar da vida humana*, mas também de um *exercício metafórico de morte*. Na verdade, quem não é consciente da própria vida está morto, por assim dizer, pois vive alienado do que realmente importa.

Quando lemos o trecho em que Sócrates compara a morte como um fenômeno de do *traslado da alma* [μετοίκησις τῇ ψυχῇ = metoíkēsis téi psychéi] (*Apologia*, 40 c), não necessariamente precisamos nos ater na interpretação transcendental de uma *transmigração da alma* para um lugar metafísico. A proposta, aqui, é compreender o processo de *mudança da morada do ser*; em outras palavras, trata-se de um processo de *experiência de morte de si mesmo*, em que *morrem* os valores assumidos para determinado modo de ser até então e *renascem* outros que passam a determinar a vida de um sujeito mais consciente, maduro e

virtuoso, como na proposta nietzschiana da *transvaloração dos valores*. Quem *morre*, nesse sentido, faz a *passagem de um lugar a outro*, *muda sua vida*, passando a viver de um modo diferente, mais esclarecido e desperto.

Viver filosoficamente tem seu preço, que, no caso de Sócrates, consistiu em não ter sido eleito membro representativo da política ateniense e/ou ter tido algum cargo de importância. No *Críton*, fica claro que se trata muito mais do julgamento do *modo de vida exigido pela filosofia* do que do próprio Sócrates, que representa um membro destes que assim optam viver (Szlezák, 1988, p. 302), de contemplar as coisas de forma mais adequada, prestando atenção nas informações alheias pertinentes e descartando as não pertinentes. Sócrates não pode contrariar seu modo de vida, sua virtude que se mostra por meio de suas atitudes e seu modo de ser na comunidade ateniense. Sócrates não aceita a proposta de fuga de Críton porque seu agir se dá conforme a orientação oracular, sobre a qual o filósofo nega-se a descumprir (*Críton*, 54 e). Obviamente, não se trata de um argumento teológico, mas uma reafirmação que as atitudes de Sócrates, seu comportamento não dogmático e questionador, que ocasionara sua acusação e condenação, fazem parte de sua *missão*, aquilo que fora empregado e estimulado pelo oráculo de Delfos.

No *Fédon*, quando se narra o cumprimento da pena capital de Sócrates, que, para algumas pessoas, *é melhor morrer do que continuar vivo* (*Fédon*, 62 a), o que significa que, sob determinados aspectos, é preferível romper com um paradigma existencial, a fim de recomeçar uma vida verdadeiramente filosófica, e não que filósofos tenham uma tendência suicida ou façam discursos apologéticos à morte. Nesse sentido, quando se fala em ser *uno*, no exercício de morte, refere-se a não ser como *os muitos*, os *não filósofos*, que vivem uma vida desregrada e eticamente descomprometida (Burger, 1985, p. 40).

Falar, pois que os *filosofantes desejam a morte* significa afirmar que os filósofos estão abertos ao *sacrifício* de uma vida

prosaica, de uma vida regrada pelos valores convencionais, pela busca de bens materiais etc. O filósofo, pois, concentra-se na vida *política* e de *purificação*, de modo que o objetivo de separar o corpo da alma também possui o sentido de *tornar-se teorético*, isto é, contemplativo, capaz do *cuidado de si mesmo* e do *exercício espiritual* (Gertz, 2011, p. 51). Nesses termos, quem não exercita e vive a filosofia teme a morte — mesmo a metafórica aqui defendida —, pois requer um tipo de *sacrifício* de quem opta por viver uma vida contemplativa, frugal e que busca a negação de si mesmo na busca de uma *mudança do modo de ser* proporcionada pela experiência filosófica.

A seguir, passaremos a abordar como a proposta da *negação de si mesmo* aparece na filosofia de Nishida, quando propõe que a prática de negação de si mesmo a um ponto de *nadidade absoluta* eleva o modo de ser do sujeito filosofante. Em consonância à proposta de Hegel (1977) na *Fenomenologia do Espírito*, em que se propõe o exercício dialético do próprio espírito, que, em inúmeros movimentos de negação si mesmo, constitui-se de modo mais íntegro, uno, em direção a um absoluto.

2. Nishida e a perspectiva do *nada absoluto*

No início do século XX, com uma perspectiva filosófica fortemente inspirada em pelas filosofias de Hegel e a budista, forma-se, em torno de Kitarō Nishida, a chamada Escola de Kyoto. Dentre as principais discussões da referida tradição filosófica propostas por Nishida e seus seguidores — dentre os quais, Hajime Tanabe, que chega a estudar com Heidegger no início em meados da década de 1920 — está a noção de que a filosofia deve[ria] ser um *exercício prático*, isto é, ter algum impacto direto no modo de ser dos filósofos, distanciando-se da proposta que a defende única e exclusivamente como discurso teórico.

Retomando a ideia de uma *experiência filosófica*, tal como identificamos tanto na filosofia de Platão quanto na de Hegel,

Nishida trata do conceito de **絶対無** [zettai mu], ou seja, o *nada absoluto* como forma de atribuir a uma experiência verdadeira o caráter de *negação de si mesmo*. Similarmente à proposta da filosofia compreendida como um *exercício de morte*, em que, metaforicamente, morre o sujeito que aceita rever seus [pré-]juízos, suas limitações acerca da vida e da realidade e, a partir dessa renovação, surge um sujeito mais ciente de sua finitude, de seu lugar no mundo. Semelhante à proposta hegeliana de uma experiência que reconhece o processo de modificação da consciência do sujeito nela envolvido em direção a um absoluto que é o ápice de seu próprio desenvolvimento, na teoria proposta por Nishida, o exercício se concentra em direção à negação de todas as categorias particulares que limitam a compreensão e definem as coisas de forma exclusiva.

Contudo, diferentemente da proposta ocidental, em que se busca despir o objeto das interferências externas para que se chegue à sua essência fenomenológica ou ao seu *ser*, na proposta de Nishida, em um primeiro momento, o objetivo final, no que tange à *experiência pura* [純粋経験 = junsui keiken] é o processo de conhecer *as coisas mesmas* sem condicionamento histórico, pré-determinações, pré-concepções filosóficas, sem um *lugar originário*, um *fundamentum inconcussum*. Em vez de caminhar-se em direção a um *ser absoluto*, na filosofia nishidaniana, o foco é chegar em um *nada absoluto*, isto é, uma forma de *purificação* do modo de compreensão das coisas que não visa um objeto inicial/final irredutível, mas um vazio prévio inclusive a esse objeto inicial fundante — um movimento desconstrutivo e fenomenológico que visa uma redução sem necessidade de uma referência. Aliás, o elemento de *pureza* da experiência proposta por Nishida significa muito mais a liberdade de si mesmo com relação à egocentricidade, de modo que a *experiência pura* de Nishida é uma forma de desenvolvimento da totalidade, incluindo o pensar negativo hegeliano, que, por fim, representa-se na realidade absoluta (Noda, 1955, p. 347).

Mesmo quando Nishida repensa seu posicionamento acerca da experiência pura, em um segundo momento, abre-se para o *lugar* [場所 = basho], enquanto *universal dialético*, em que desenvolve uma visão mais hermenêutica de experiência que se define em um determinado espaço-tempo, com base no que o sujeito experiencia, isto é, também a partir das mudanças existenciais próprias deste. Assim, torna-se liberto e realizado em sua existência quem determina-se no *lugar do nada absoluto* [絶対無の場所 = zettai no basho], que desconsidera os pré-juízos existenciais e reconhece os pré-conceitos históricos, sociais, filosóficos etc. (Nishida, 2008).

Quanto mais se aproxima do *nada/vazio* mais se está liberto das amarras conceituais do mundo, visto que a negatividade, não apenas na filosofia de Nishida, mas na tradição oriental em geral, não significa *não ser* e/ou *ausência de ser*, mas ser livre da egocentricidade, de características a serem depuradas pela prática do exame de si existencial e filosófico. *Chegar ao nada* ao *lugar nenhum* significa simplificar-se ao máximo. Tal como na proposta platônica e hegeliana, em que a negação de posições contrárias, dialeticamente, o foco de Nishida é tornar a lógica dialética uma forma de *metafísica do eu agente*, que trabalha sobre si mesmo, exercita-se espiritualmente.

Portanto, podemos comentar acerca da noção de *intuição ativa* de Nishida (1990), entendendo que o autor defende que a intuição leva à reflexão, que, consequentemente, pode servir como conteúdo intuído para novas reflexões. Assim, a noção de *despertar de si* ou *consciência de si* — assim como na proposta hegeliana de processo dialético infindável e sempre capaz de novas alterações no sujeito que se percebe em sua limitação existencial, cognitiva e espiritual — acaba por unificar dois *momentos*, a saber, a intuição e a reflexão, que correspondem à experiência e à reflexão, em um movimento que abrange a realização, o conhecimento e o cuidado de si mesmo.

Por fim, defendemos que a ideia do *nada absoluto* é uma forma de negação de si que oportuniza uma experiência filosófica

que transforma o *modo de ser* do sujeito em uma perspectiva *meontológica*, isto é, de uma *ontologia do não ser* enquanto fundamento de um desenvolvimento pleno da subjetividade que não carece de determinações restritivas, tais como na perspectiva ontológica tradicional do Ocidente. Assim como na proposta socrático-platônica que apresentamos, argumentando que o *aprender a morrer* filosófico pode ser compreendido de forma metafórica, abrindo-se, pois, como uma forma de *transformação de si*, o exercício dialético e reflexivo proposto por Nishida concentra-se na mesma linha, defendendo que a filosofia, por definição, deve levar a um *despertar da consciência* do sujeito sobre si mesmo e sobre as coisas.

Considerações finais

Ao longo deste pequeno artigo, exploramos um pouco do que acreditamos ser uma forma diferente de perceber a experiência filosófica como algo que não se distancia da vida do filosofante. Desse modo, ao retomar a perspectiva da filosofia enquanto exercício de morte — prática posteriormente retomada pelos estoicos, que tratavam da *preparação para a morte* no sentido de preparar-se para ser melhor e aceitar com serenidade as adversidades da vida —, convidamos o leitor a revisitar diálogos clássicos de Platão e perceber outra forma de interpretá-los.

Ao comparar a filosofia, metaforicamente, como um *exercício de morte*, podemos compreender sua prática como uma forma de negar-se a si mesmo como uma forma de renovar-se enquanto sujeito, assim como renovar as formas de compreensão sobre as coisas. Toda morte conceitual de si mesmo é uma abertura para uma nova oportunidade de mudar a forma de compreender[-se] e reconhecer o próprio lugar no mundo, o condicionamento histórico ao qual estamos atrelados. É como se tivéssemos uma forma de exercitarmo-nos dialeticamente, percebendo e superando limitações

existenciais, epistemológicas, éticas e ontológicas sucessivamente, renovando-nos a cada nova etapa.

No que tange à dialética do *nada absoluto* proposta por Nishida, tal como analisamos em conjunto ao conceito de experiência de Hegel e ao exercício de morte platônico, podemos entendê-lo como uma forma de filosofar para transformar o próprio modo de ser e compreender. Tentamos mostrar como a experiência meontológica, do direcionamento à *nadidade* e/ou *vazio* nada mais é do que uma forma de direcionamento ao absoluto, como na filosofia hegeliana que influencia Nishida, porém, com o foco no *esvaziamento de si* como forma de plenificação de si mesmo. Por fim, destacamos a necessidade de mais estudos como este, em que se leve em consideração a proposta da filosofia como algo mais próximo da vida dos sujeitos e com uma proposta de reflexão e modificação acerca da vida, e não apenas um discurso filosófico que não se relaciona com a vida filosófica.

Referências

BURGER, Ronna. The *Phaedo*: A Platonic Labyrinth. New Haven; London: Yale University Press, 1985.

GADAMER, Hans-Georg. *Plato*: Texte zur Ideenlehre. Frankfurt am Main: Klostermann, 1986.

GERTZ, Sebastian Ramon Phillipp. *Death and Immortality in Late Neoplatonism*: Studies on the Ancient Commentaries on Plato's Phaedo. Leiden; Boston: Brill, 2011.

HEGEL, G.W.F. *Phenomenology of Spirit*. Translated by A.V. Miller, with an analysis of the text and foreword by J.N. Findlay. Oxford: Oxford University Press, 1977.

NISHIDA, Kitarō. *An Inquiry into the Good*. Translated by Masao Abe and Christopher Ives. New Haven; London: Yale University Press, 1990.

_____. L'autodétermination du maintenant éternel. *Laval théologique et philosophique*, v. 64, n. 2, p. 245-276, 2008. Disponível em: <http://id.erudit.org/iderudit/019498ar>. Acesso em: 15 ago. 2018.

NODA, Matao. East-West Synthesis in Kitarō Nishida. *Philosophy East and West*, v. 4, n. 4, p. 345-359, jan. 1955.

PLATO. Apology. In: _____. *Plato in Twelve Volumes, Vol. 1.* Translated by Harold North Fowler; Introduction by W.R.M. Lamb. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 1966. p. 61-146.

_____. Apologia Socratis. In: _____. *Platonis Opera, Vol. I* – Euthyphro, Apologia Socratis, Crito, Phaedo, Cratylus, Theaetetus, Sophista, Politicus. Greek texts ed. by John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1905. (In 5 volumes). p. 17-42.

_____. Crito. In: _____. *Plato in Twelve Volumes, Vol. 1.* Translated by Harold North Fowler; Introduction by W.R.M. Lamb. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 1966. p. 147-192.

_____. Crito. In: _____. *Platonis Opera, Vol. I* – Euthyphro, Apologia Socratis, Crito, Phaedo, Cratylus, Theaetetus, Sophista, Politicus. Greek texts ed. by John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1905. (In 5 volumes). p. 43-54.

_____. Phaedo. In: _____. *Plato in Twelve Volumes, Vol. 1.* Translated by Harold North Fowler; Introduction by W.R.M. Lamb. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 1966. p. 193-404.

_____. Phaedo. In: _____. *Platonis Opera, Vol. I* – Euthyphro, Apologia Socratis, Crito, Phaedo, Cratylus, Theaetetus, Sophista, Politicus. Greek texts ed. by John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1905. (In 5 volumes). p. 57-118.

SZLEZÁK, Thomas Alexander. *Platone e la Scrittura della Filosofia*: Analisi di Struttura dei Dialoghi della Giovanezza e della Maturità alla Luce di un Nuovo Paradigma Ermeneutico. Milano: Vita e Pensiero, 1988.

VLASTOS, Gregory. *Socrates*: Ironist and Moral Philosopher. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Sessão 23

Biopolítica

58

Axiomática, desterritorialização do dinheiro e biocapitalismo

Émerson Pirola[1]

Introdução

O capitalismo contemporâneo é definido no mais das vezes, tanto acadêmica e cientificamente quanto na mídia e na divulgação, como um capitalismo predominantemente financeiro. O que determinaria a economia global não seria mais a produção industrial, centrada na fábrica ou na empresa, mas as especulações das bolsas e as relações financeiras de débito e crédito, em um nível micro e macro. Acompanhando esse discurso, em muitos casos, vem a suposição de que, dado esse movimento, o trabalho não teria mais grande importância na produção do valor econômico, visto que diante de formas de valorização econômica tão abstratas quanto as da financeirização, a produção propriamente industrial seria secundária ou irrisória.

Diante desse cenário, não é raro uma posição nostálgica e de lamento, tanto à esquerda quanto à direita (sobretudo a conservadora). Esse capitalismo hiperfinanceirizado seria um tipo de ficção e sofreria dos vícios da valorização via especulação e

[1] Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS (2018), com bolsa CNPq. Graduando em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS. E-mail: emerson.pirola@acad.pucrs.br.

usura, o que acarretaria em crises e na diminuição da inovação e do investimento produtivo. Enquanto o modelo do capital industrial funciona através da produção e do lucro, o financeiro funcionaria pelo rentismo, que tornaria secundária ou inexistente a categoria trabalho no processo de reprodução do capital. Seria necessário retomar o capitalismo industrial e virtuoso da era fordista, da era de ouro do capitalismo produtivo, da produção real contra a falsa valorização fictícia, e, no mesmo movimento, retomar o trabalho como motor da produção e da valorização econômica, reabilitando a subjetividade trabalhista típica do pacto fordista (eventualmente com uma representação subjacente da família tradicional dividida entre mulher-dona-de-casa-trabalho-reprodutivo, homem-indústria/empresa-trabalho-produtivo e criança-escola-reprodução-da-força-de-trabalho – imagem mais explícita no discurso conservador e por vezes implícita em discursos de esquerda).

Pretendemos, entretanto, argumentar em defesa de uma tese diferente. Não exatamente contrária a tese de que houve mudança no paradigma do capital de uma centralidade industrial para uma centralidade financeira; mas contrária a tese de que o trabalho tenha desaparecido e, portanto, nos direcionando para algo diferente da tese da necessidade de alguma forma de resgate ou recuo anti-financeiro para reabilitação do trabalho como forma de valorização. Para tanto, é necessário mostrar as articulações entre capitalismo financeiro e novas formas de valorização, através do que autores de tradição pós-operaísta, como Antonio Negri, Michael Hardt (2001) e Maurizio Lazzarato (2014), na esteira de Marx, Foucault e Deleuze & Guattari, colocam como a centralidade das noções de subjetividade e desejo, bem como da equivalência entre economia subjetiva-libidinal e economia objetiva-política.

Desse modo, começamos por explanar sobre a transição entre os paradigmas do capital industrial ao capital financeiro com os conceitos de subsunção real e de biopolítica, de Negri e Hardt; passamos a uma explanação sobre o conceito de axiomática do

capital e sua substituição dos códigos e sobrecódigos sociais, teorizados por Deleuze & Guattari, acompanhados de uma discussão sobre a importância do dinheiro e da desterritorialização do dinheiro no mesmo processo; e, por fim, voltamos às noções próprias do capitalismo contemporâneo, caracterizado como biocapitalista, para explanar como a axiomática do capital só consegue alcançar o tamanho nível de desterritorialização característico das sociedades (novo-)neoliberais através da conjunção simultâneo dos fluxos de trabalho produtivo altamente desterritorializados com a implementação de formas monetárias de mesmo teor – o que pode ser chamado de processo de monetarização social intensivo.

Capitalismo de subsunção real

Antonio Negri (eventualmente acompanhado de Michael Hardt), avançando as teorizações de Karl Marx sobre a natureza da produção e da valorização no modo de produção capitalista, afirma que o capitalismo contemporâneo, resultado de uma transição difusa acontecida entre as décadas de 70 e 80, é um capitalismo surgido de uma diferenciação no modo de subsunção do trabalho e da sociedade. Subsunção é o modo marxiano de falar, de maneira geral, da relação entre o trabalho e o capital – o primeiro é subsumido ao segundo. Porém Marx identifica dois tipos de subsunção: *subsunção formal* e *subsunção real*. A segunda seria a subsunção própria do capitalismo desenvolvido de forma plena, enquanto a primeira seria a de um capitalismo ainda em constituição. A principal forma de extração de mais-valor[2] na

[2] Mario Duayer, tradutor dos *Grundrisse* para o português, nota que o termo alemão *Mehrwert* significa, literalmente, "mais-valor". "Uma vez que não é tradução literal de "Mehrwert", o uso de 'mais-valia' teria de ser justificado teoricamente. Essa tarefa é impossível, pois, como 'valia' nada significa nesse contexto, não há como justificar 'mais-valia' do ponto de vista teórico pela simples anteposição do advérbio. Ademais, além de ser uma tradução ilícita, a expressão 'mais-valia' converte uma categoria de simples compreensão em algo enigmático, quase uma coisa. Produção capitalista, como se viu, é produção de valor, e produção de valor tem de ser produção crescente. Portanto, produção capitalista é, por definição, produção de mais-valor" (DUAYER, 2011, p. 23).

primeira é a absoluta, enquanto na segunda é a relativa[3]. Podemos compreender a "transição" de uma forma de subsunção à outra a partir de dois elementos distintos – distintos formalmente, visto que se dão em um mesmo processo: 1 – a expansão do Capital para todo o globo (aspecto extensivo); 2 – a expansão da exploração capitalista a todo o corpo social e a toda a vida (aspecto intensivo). Na subsunção formal temos um capitalismo historicamente centrado na Europa e na América do Norte que se expande através do colonialismo e de um processo contínuo de acumulação primitiva – aqui, o capitalismo crescente está em uma constante relação com um seu "fora", com mundos ainda não capitalistas, que vão sendo acoplados a esse modo de produção[4] (HARDT & NEGRI, 2001). Esse mesmo capitalismo se reproduz enquanto capital através da subsunção formal do trabalhador ao seu regime de tempo de trabalho e produção de mais-valor através do salário: se o trabalhador trabalha X horas ele só receberá X subtraído de Y, Y sendo a parte que fica para o capitalista, o mais-valor. A subsunção real, por outro lado, em termos geopolíticos coincide com o momento no qual o capital já não se relaciona com um "fora" colonial ou um "fora" a ser subsumido: todo o globo, toda a forma de produção existente e todas as diferentes culturas e territórios são colocadas em uma relação capitalista. A conjuntura capitalista atual e, por isso, a utilizada nas contribuições de Negri &

[3] N'*O Capital* essa distinção entre as formas de subsunção aparece apenas em um momento, mas suas conexões com o mais-valor absoluto e relativo são bastante claras (MARX, 2015, p. 577-9).

[4] Estamos cientes de que há diferenças quanto ao modo em que Marx e Negri & Hardt relacionam os conceitos a períodos históricos: Marx reserva a subsunção formal para falar de um período bastante incipiente do que conveniou-se chamar "capitalismo", com a existência de trabalhadores artesanais com relativa autonomia sobre seu trabalho, e subsunção real para os desenvolvimentos industriais posteriores, com uma crescente estratégia de mais-valor relativo; Negri e Hardt, por outro lado, como já indicado no corpo do texto, "transferem" essa transição para um ponto mais avançado na história do capitalismo, o fim da expansão colonial. O que é importante, entretanto, é que em termos conceituais "formais", os autores de *Império* preservam o mesmo sentido marxiano: a subsunção real alcança um controle sobre o trabalho qualitativamente diferente, funciona por mais-valor relativo (que em sua linguagem está englobado na "intensidade"), e não há mais relação com um fora (que em Marx se apresenta nas formas "híbridas" de produção em que o capital primeiramente se assentou [MARX, 2015, p. 578-9]).

Hardt seria esta última, na qual, na medida em que o aspecto extensivo perde suas condições de possibilidade, ou seja, que o capitalismo tende a ficar sem "foras" para colonizar, o capital aposta no aspecto intensivo:

> os processos de *subsunção real*[5] do trabalho ao capital não contam com o exterior e não envolvem os mesmo meios de expansão. Mediante a subsunção real, a integração do trabalho ao capital torna-se mais intensa do que extensa, e a sociedade é cada vez mais moldada pelo capital (HARDT & NEGRI, 2001, p. 276, grifo dos autores).

É aqui que a subsunção formal do trabalho ao capital através da relação de mais-valor salarial começa a vacilar e deixa de ser a tendência. Na subsunção real é toda a vida que é colocada sob o jugo do capital, o que podemos chamar, sinteticamente, acompanhando Negri (2015) (ainda que a aparição do termo nos trabalhos doa autor seja minoritária), de biocapitalismo. É das relações de produção da própria sociedade, na reprodução da própria vida, que o capital extrairá valor, não sendo mais o tempo de trabalho formal o principal elemento da relação econômica de exploração – tempo de trabalho e tempo livre se confundem, trabalho e vida tendem a se identificar. Como nome político desse processo de subsunção real, podemos utilizar, resgatando de Foucault, o conceito de biopoder: "O Biopoder é outro nome da subsunção real da sociedade ao capital, e ambos são sinônimos da ordem produtiva globalizada" (HARDT & NEGRI, 2001, p. 386-7). Se quisermos, então, podemos reservar a subsunção real como a forma econômica de abarcar esse processo global e biopoder (ou biopolítica) como a política, porém, como os dois elementos atualmente tendem a se identificar, estamos diante de sinônimos. Como mencionado, Negri utiliza pouco o conceito de

[5] A tradução brasileira de *Império* (HARDT & NEGRI, 2001), por Berilo Vargas, traduziu "real subsumption" como "submissão real". Como prefiro utilizar a forma "subsunção real", visto que ela preserva certo sentido hegeliano-marxiano com mais força, modifico eventuais citações desse termo.

biocapitalismo, mas acreditamos que o conceito é efetivo para sintetizar os processos econômicos e biopolíticos do capitalismo contemporâneo em uma palavra só.

Codificação e Axiomática

Deleuze & Guattari, sobretudo o primeiro, são muitas vezes tomados como pensadores ou apolíticos ou que defenderiam uma espécie de política da multiplicação da diferença através da afirmação de movimentos de minorias identitárias. Nessa apresentação dos autores releva-se a centralidade do pensamento político "macro" presente em sua obra, em que há uma apreciação materialista das temáticas do Estado, das formas de dominação social e, o mais importante para nossos fins, da dinâmica econômica. Também há uma crítica mais específica aos autores, similar à que se faz contra outros pensadores franceses do chamado (pós-)estruturalismo, de que os autores relevariam a importância do marxismo ou de Marx, abandonando as problemáticas e preocupações dessa vertente de pensamento *in toto*. Essa impressão, difundida tanto por marxistas ortodoxos quanto por adeptos do pensamento "minoritário" dos autores, esquece que Guattari foi um militante político de esquerda, que Marx e a crítica do capitalismo sempre estiveram presentes em suas elucubrações teóricas e que o mesmo teve um envolvimento direto e pessoal com a autonomia operária italiana (MANDARINI, 2006) (movimento político e teórico da década de 70, saído do operaísmo da década precedente, do qual participaram, dentre outros importantes nomes, Antonio Negri e Maurizio Lazzarato). O próprio Deleuze, a seu modo, chega a afirmar: "creio que Félix Guattari e eu, talvez de maneiras diferentes, continuamos ambos marxistas. É que *não acreditamos numa filosofia política que não seja centrada na análise do capitalismo e de seu desenvolvimento*" (DELEUZE, 1992, p. 212, grifo nosso). Como último exemplo da importância de Marx e do pensamento marxista para os autores,

mencionamos o último projeto de Deleuze, nunca concluído, de escrever um livro intitulado *Grandeur de Marx*[6].

Talvez pela proximidade, pessoal, militante e teórica para Guattari e mais teórica e de solidariedade intelectual para Deleuze[7], com o marxismo de vertente operaísta italiano, bem como por uma rejeição do pensamento dialético marxista-hegeliano e do marxismo humanista, Deleuze e Guattari efetuaram, em *O Anti-Édipo*, de 1972, análises bastante próximas das presentes nas teorias da subsunção real e da precariamente nomeada "crise da lei do valor" que viriam a se tornar difusas no debate marxista nas décadas seguintes. Os conceitos que os autores utilizam, entretanto, diferem bastante dos conceitos tradicionais ainda mobilizados pelos marxistas, mesmo os heterodoxos.

Um dos conceitos mais importantes de Deleuze e Guattari na caracterização do modo de produção capitalista, ou melhor, da máquina abstrata capitalista (máquina civilizada), é o de axiomática geral dos fluxos descodificados. Axiomática, forma específica de pensamento científico (DELEUZE & GUATTARI, 2012) baseada, pelos autores, sobretudo na obra do epistemólogo e lógico Robert Blanché (SMITH, 2006). A obra dos autores (2010) pode ser caracterizada como uma teoria geral dos fluxos, sendo este um conceito indiferenciado, apto a receber qualquer determinação: pode haver fluxos de qualquer coisa. Socialmente falando, nos importa a diferença estabelecida entre fluxos codificados e fluxos descodificados – o que introduz, portanto, o conceito de código. Diríamos, para resumir, que um código social é uma definição de uma regra ou de uma constante local, localizada, portanto, em um território específico – a codificação acompanha uma territorialização. As diferentes máquinas sociais teorizadas por Deleuze & Guattari em *O Anti-Édipo*, a máquina territorial

[6] Ver o comentário de Negri (2001).

[7] Deleuze escreveu duas defesas políticas de Antonio Negri quando de seu julgamento pelo envolvimento com o movimento autonomista na Itália, reunidas em *Dois Regimes de Loucos* (2016), bem como resenhou a monografia de Negri intitulada *A Anomalia Selvagem*.

primitiva, a máquina despótica bárbara e a máquina capitalista civilizada são definidas por relações diferenciadas com os códigos. A primeira, as tradicionalmente chamadas "sociedades sem Estado", possuem um processo de codificação extremamente rígido, todos os fluxos devem ser controlados: "Fluxo de mulheres e de crianças, fluxo de rebanhos e sementes, fluxo de merda, de esperma e de menstruações, nada deve escapar" (DELEUZE & GUATTARI, 2010, p. 188). Em uma palavra, a máquina primitiva é definida por processos de codificação. A "segunda" máquina social (as aspas se justificam por a relação entre as máquinas não ser sequencial, em uma cronologia evolucionista), a máquina Imperial, ou simplesmente Estatal, pensada a partir da "forma oriental de produção" dos *Grundrisse* marxianos (MARX, 2011, p. 388-423), é estabelecida por uma *sobrecodificação*. Basicamente, os códigos das formas primitivas são recodificados à força por uma entidade política transcendente, pelo "déspota", o que faz com que os códigos primitivos percam sua rigidez imanente à terra. Nesse mesmo processo de sobrecodificação, no qual uma força política exterior recodifica os fluxos, à distância, acontece um processo paralelo de *descodificação*. Como o processo de sobrecodificação é externo, transcendente, e nenhuma máquina social compreende a absolutidade de suas relações – ao contrário, elas funcionam sempre "desfuncionando", deixando algo escapar –, as máquinas estatais, em maior ou menor quantidade, compreendem e dão início à uma descodificação maior do que nas sociedades primitivas. Entretanto, a máquina Imperial ainda é definida pela sobrecodificação e, portanto, com uma relação privilegiada com os fluxos codificados (a lei, a burocracia, a administração, o sacerdócio etc.). Chegamos, por fim, à máquina social-abstrata que realmente nos interessa, a capitalista, que possui uma relação excepcional quanto aos regimes de (sobre/des)codificação.

Uma axiomática é uma espécie de organização semiótica a-significante ou não significante, para usar os termos de Guattari (1981). Em *Mil Platôs* os autores escrevem:

> Os axiomas do capitalismo não são evidentemente proposições teóricas, nem fórmulas ideológicas, mas *enunciados operatórios* que constituem a forma semiológica do Capital e que entram como partes componentes nos agenciamentos de produção, de circulação e de consumo. Os axiomas são enunciados primeiros, que não derivam de um outro e não dependem de um outro (DELEUZE & GUATTARI, 2012, p. 174-175, grifos nossos).

Importa o caráter operatório, pragmático, dos axiomas. A axiomática é aberta o suficiente, sempre livre para adicionar mais axiomas para seu funcionamento, justamente por que não se preocupa com o significado ou conteúdo, ou, em outras palavras, com os códigos. Segundo Deleuze & Guattari, a axiomática lida com fluxos *descodificados*: quando a máquina Imperial acaba por deixar muitos fluxos escaparem de sua sobrecodificação os fluxos livres e descodificados acabam por ser reordenados por uma lógica axiomática, que coloca em conjunção essas séries de fluxos descodificados. Historicamente, para o capitalismo, os autores acompanham a teoria de Marx do nascimento do capitalismo pela articulação entre trabalhadores livres e propriedade acumulada, acontecido nas margens do feudalismo, dois elementos essenciais para a construção da relação do Capital.

> 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 estes fluxos descodificados [...] para que o capitalismo nasça e que o antigo sistema encontre a morte que lhe vem de fora (DELEUZE & GUATTARI, 2010, p. 297).

O essencial, como os autores salientam, é que os fluxos com que a axiomática lida e articula *permanecem fluxos descodificados*. A axiomática é uma operação de conjunção de fluxos descodificados, diferentemente de uma operação de codificação, sobrecodificação ou recodificação. Enquanto um sistema de (sobre-

)codificação mantém a centralidade dos códigos, a força da axiomática reside em seu poder de organização do *socius* sem apelo a estes e, portanto, sem apelo às localidades e territorializações com que os códigos se estabelecem – "o regime de descodificação não significa, seguramente, ausência de organização, mas a mais sombria organização, a mais dura contabilidade, a substituição dos códigos pela axiomática que os compreende" (DELEUZE & GUATTARI, 2010, p. 204-205). O capitalismo é, desde o início, uma máquina global abstrata (em potência), justamente por necessitar apenas dos fluxos descodificados do trabalho e dos trabalhadores desterritorializados e das fontes de dinheiro livres do controle estatal, livres para investimento e introdução da relação de capital (D-D').

Esse processo, que descrevemos em termos abstratos, possui, entretanto, diferentes fases ou etapas de intensidade na história de sua concretização. O capitalismo de centralidade industrial, hegemônico dentre 1848 e os anos 1970 (para usarmos apenas uma das periodizações possíveis), era já axiomático, sua expansão colonial e global sendo possível exatamente pela sua característica descodificada, entretanto na década de 1970 acontece algo que intensifica radicalmente o processo do capital, tornando ainda mais desterritorializada a sua potência de valorização.

Dinheiro e desterritorialização

Em nossa primeira sessão (após a introdução) explanamos sobre a passagem, teorizada por Antonio Negri e Michael Hardt, dentre outros, do capitalismo de subsunção formal ao de subsunção real, ao biocapitalismo. Tendo em vista a teoria da axiomática que acabamos de ver, podemos dizer que nessa passagem há uma intensificação do processo, acontecido, justamente, nos anos 1970. Esse processo de "devir trabalho da vida", entretanto, é o processo de desterritorialização do capitalismo efetuado do ponto de vista do trabalho (ou dos trabalhadores), ou seja, do ponto de vista de apenas

um dos fluxos descodificados que a axiomática conjuga. O outro ponto de vista, o outro fluxo essencial para o capital, é o dinheiro. Não por coincidência é justamente na década de 1970 que o dinheiro sofre uma importante mutação em sua natureza prática, operatória. Historicamente o dinheiro, via de regra, sempre teve algum lastro material com algum tipo de material fruto do trabalho, geralmente tipos de metal. O ouro era, modernamente, esse material utilizado para representação do dinheiro, sendo que todo o dinheiro utilizado nas sociedades, ainda no século XX, era vinculado à quantidade de ouro estocada nos cofres públicos. O valor do dinheiro era relativo à quantidade de ouro, o que limitava radicalmente a possibilidade das políticas monetárias (sobretudo de emissão de moeda), visto que sempre havia esse rastro claro e bem definido da quantidade de riqueza de uma nação, representada pelo ouro – que Marx chega a chamar de "barreira metálica" do capital (MARX, 2017, p. 544). Nos anos 70, entretanto, entre 1971 e 1973, aconteceu o chamado "choque Nixon", no qual a gestão do presidente norte-americana rompeu o até então efetivo acordo de Bretton Woods. Como coloca Paul Mason: "Richard Nixon descartou unilateralmente um acordo que atrelava todas as outras moedas ao dólar, e o dólar ao ouro. A partir de então, o sistema monetário global passou a se basear no *fiat money*" (MASON, 2017, p. 40). *Fiat money* é o modo tradicional em economia de se referir ao dinheiro sem lastro: "*Fiat money*, isto é, dinheiro sem lastro em ouro. A palavra latina *fiat* significa o mesmo que na frase bíblica *fiat lux* ('faça-se a luz'): quer dizer 'faça-se dinheiro', criado a partir do nada" (MASON, 2017, p. 39). Para os autores do grupo aceleracionista italiano *Obsolete Capitalism*, em seu importante *Acceleration, Revolution and Money*, "o dinheiro completou sua transformação final, para a qual ele provavelmente estava destinado desde sua invenção, tornar-se um puro simulacro de valor em todas as suas formas, desde as peças de metal arredondadas até as notas de papel" (OBSOLETE CAPITALISM, 2016, p. 94, tradução nossa). Tanto *Obsolete Capitalism* quanto Paul Mason concordam que o processo de instituição global do *fiat Money* é um

dos passos essenciais para a constituição do projeto capitalista da forma que encontramos contemporaneamente (ou ao menos até a crise de 2008), ainda que Mason defina-o apenas em termos de financeirização neoliberal (2017, p. 38) e o grupo aceleracionista o defina com os termos de pensadores do que chamam de *Rizosfera* (primeiramente, Foucault, Deleuze & Guattari; secundariamente, Lyotard, além da influência de Klossowski). O fim do padrão ouro é colocado pelo próprio Deleuze como uma sorte de marco transitório entre as sociedades disciplinares, teorizadas por Foucault e recolocadas por Negri & Hardt como sociedades industriais e fordistas, e o que ele chamará de sociedades de controle, em paralelo ao que chamamos de biocapitalismo:

> É o dinheiro que talvez melhor exprima a distinção entre as duas sociedades, visto que a disciplina sempre se referiu a moedas cunhadas em ouro – que servia de medida padrão –, ao passo que o controle remete a trocas flutuantes, modulações que fazem intervir como cifra uma percentagem de diferentes amostras de moeda[8] (DELEUZE, 2013, p. 226).

A importância da instituição do *fiat money* para a financeirização generalizada está, basicamente, em seu poder de criar dinheiro "do nada", do próprio dinheiro nas relações de crédito/débito e na valorização pela especulação de lucros futuros, como nas bolsas de valores. Entretanto, o que nos importa em termos da axiomática, é que o dinheiro totalmente desterritorializado, sem mais conexão com um lastro como o ouro, torna-se puramente signo a-significante, operatório. Ou seja, o dinheiro se torna totalmente descodificado e desterritorializado. Como coloca Peter Sloterdijk, "o fato primário da Era Moderna não é que a Terra circula ao redor do Sol, mas que o dinheiro circula ao

[8] Steven Shaviro salienta que "talvez nós possamos datar simbolicamente a transição da disciplina ao controle em 15 de agosto de 1971. Essa é a data em que Richard Nixon acabou com a convertibilidade de dólares Americanos com o ouro, desse modo, introduzindo o sistema de taxas de câmbio flutuantes que temos hoje" (2011, p. 74, tradução nossa).

redor da Terra" (SLOTERDIJK apud CAVA & COCCO, 2018, p. 127). No momento em que o dinheiro se torna totalmente desterritorializado ele abarca a terra inteira, substituindo como corpo pleno de inscrição da máquina social, agora capitalista, a terra (das sociedades primitivas) e o déspota (das sociedades imperiais), pelo corpo pleno do dinheiro-capital. O dinheiro pode abarcar todas as formas de relação social, nossas relações com os produtos do trabalho, mas também com o próprio trabalho, com o desejo e com a própria vida, inclusive nossa relação com o futuro, medida, como nunca, em termos monetários (LAZZARATO, 2012). Como queria Marx, a forma da mercadoria se expande socialmente a níveis nunca antes vistos, mas, diferentemente de *O Capital*, em que o filósofo alemão parte da mercadoria, Deleuze & Guattari (bem como Negri (2016) e os operaístas italianos) se baseiam nos *Grundrisse*, em que Marx se concentra diretamente no poder de abstração do próprio dinheiro e em sua relação com o poder, *imediatamente*, ou seja, sem a mercadoria como forma mediadora. A forma do equivalente geral marxiana alcança toda a vida (subsunção real) não através da mercadoria e da noção de tempo de trabalho como valor, mas através do dinheiro como totalmente desterritorializado e como investimento de desejo no processo de valorização – no qual a categoria de Produção é imediatamente produção (sentido estrito), circulação e consumo, como coloca Marx na famosa *Introdução de 1857* (2011, p. 37-64). Nesse sentido, a noção de equivalente geral imediatamente como dinheiro, ou valor-dinheiro, é a maior arma já estabelecida contra as formas de (sobre)codificação, visto que nenhuma forma de qualidade pode escapar da abstração do dinheiro-capital, que pode conjugar-se com toda forma de fluxo descodificado do biocapitalismo.

Como colocam Giuseppe Cocco e Bruno Cava,

> A matematização da lógica da sociedade capitalista – que leva Deleuze e Guattari a chama-la de 'axiomática social' em *O Anti-Édipo* – decorre da coincidência entre economia política e economia libidinal, que suaviza o espaço das relações e transações que ressoa com aspectos microeconômicos, regimes do sensível,

> marketing, produção cultural e outros elementos imateriais da produção (CAVA & COCCO, 2018, p. 166, tradução nossa).

A axiomática, enquanto matemática formal e a-significante, aceita tudo, podendo, dessa forma, conjugar os mais diversos fluxos de trabalho na lógica da valorização do capital: quando a própria vida devém processo de valorização, a essência subjetiva do valor se torna imediatamente o desejo, que, com a monetarização generalizada, é investido imediatamente no dinheiro, formando um tripé desejo-valor-dinheiro inseparável. A matemática Tatiana Roque (2017), acompanhando tanto o trabalho de Deleuze & Guattari quanto o de Negri & Hardt, chega a conjecturar que, diante da impossibilidade de medida do valor na forma tradicional da subsunção formal, pelo tempo de trabalho determinável, a medida *intensiva* do valor poderia ser tentada através do grau de adesão às relações sociais capitalistas: ou seja, dinheiro, contemporaneamente, seria uma relação de poder imediatamente valorativa, através da essência subjetiva do valor, seja ela chamada trabalho ou desejo (como preferem Deleuze & Guattari (2010) e, na sua esteira, Cocco & Cava (2018). Nesse sentido, como coloca Guattari, o capital se torna "uma operação de poder, antes de ser uma operação de lucro" (GUATTARI, 1981, p. 198).

Conclusão

Retomando o explanado sobre as duas vias dos fluxos descodificados que a axiomática do capital trabalha, o trabalho e o dinheiro, que conjugados formam o dinheiro-capital, podemos perceber como qualquer tese sobre a financeirização que negligencie a importância do trabalho como essência subjetiva do valor perde um dos aspectos essenciais da valorização. Ainda que a valorização seja, hoje mais do que nunca, diretamente uma relação de exploração e a forma do equivalente geral seja diretamente o dinheiro no plano da circulação antes do que o valor-trabalho no plano da produção industrial, é impossível haver valorização capitalista sem trabalho. E,

ponto importante, há valorização capitalista, mesmo no chamado capital "fictício", que não tem nada de improdutivo, visto que, como Marx afirmava, produção de valor, no capitalismo, é produção de valor ao capital, o dinheiro investido pelo desejo como link com o futuro, próprio da hegemonia financeira, é produtivo. Como coloca o economista de vertente pós-operaísta Carlo Vercellone, "Tudo se passa como se ao movimento de autonomização da cooperação do trabalho correspondesse um movimento paralelo de autonomização do capital sob a forma abstrata, altamente flexível e móvel do capital-dinheiro" (VERCELLONE, 2011, p. 134). Longe de desejarmos nostalgicamente alguma forma de capitalismo da era de ouro fordista para podermos apreender o trabalho abstrato, temos de perceber o processo de abstração e desterritorialização maior que sofreu o trabalho a partir das últimas décadas do século XX e, sobretudo, no século XXI. Só é possível reconhecer esse processo de abstração, entretanto, se olharmos para os dois principais fluxos descodificados que a axiomática conjuga: o trabalho livre produzido pelos cercamentos da acumulação originária na Europa do século XVI e a libertação do dinheiro com relação à monarquia e ao feudo foram apenas o primeiro momento dessa desterritorialização. Para o capital atingir o máximo da vida, tornar tudo trabalho, é necessário uma desterritorialização cada vez maior, o que torna cada vez mais efetiva a máquina axiomática: de um lado, a vida toda devém trabalho, colocada a trabalhar para o processo produtivo de valor ao capital constantemente, tornando o próprio desejo produtivo, como Deleuze e Guattari não cansam de afirmar; de outro, tornado o desejo o signo totalmente desterritorializado do *fiat money*, o simulacro de valor, como coloca *Obsolete Capitalism*, que, através da inclusão de inumeráveis axiomas tende a monetarizar todos os aspectos da existência. Tomar o capitalismo financeiro como "capital improdutivo", "fictício", como uma instância falsa e perversa, contrariando a forma do valor econômico natural, além de se limitar à uma crítica de teor moral e impotente (CAVA & COCCO, 2018), é perder de vista a materialidade do capitalismo enquanto plano de

imanência único, perder o horizonte colocado pelo próprio dinheiro-capital estendido globalmente. Todo o empreendimento de Deleuze e Guattari, no que concerne ao capitalismo em uma crítica materialista (ou imanentista), consiste em não separar desejo e produção, algo que se está fazendo veladamente quando se toma o capital financeiro como instância falsa. Como os autores colocam, "a economia libidinal não é menos objetiva do que a economia política, e a política não é menos subjetiva do que a libidinal, se bem que ambas correspondam a dois diferentes modos de investimentos da mesma realidade social" (DELEUZE & GUATTARI, 2010, p. 458). A realidade do capitalismo financeiro pode e deve ser enfrentada, teórica e praticamente, mas para isso é de fundamental importância que não se separe no plano da crítica o que a realidade conjuga. Se abdicarmos na teoria da centralidade do valor-dinheiro e do desejo, o capitalismo estará, na prática, sempre um passo à frente.

Referências

COCCO, Giuseppe; CAVA, Bruno. *New Neoliberalism and the Other: Biopower, Anthropophagy, and Living Money*. Lanham/Boulder/New York/London: Lexington Books, 2018.

DELEUZE, Gilles. Controle e Devir. In: *Conversações*. Trad. de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1992, p. 209-218.

_____. *Post-scriptum* sobre as sociedades de controle. In: *Conversações*. Trad. de Peter Pál Pelbart. 3ª ed. São Paulo: Editora 34, 2013, p. 223-230.

_____. *Dois regimes de loucos*: textos e entrevistas (1975-1995). São Paulo: Editora 34, 2016.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI. Félix. *O Anti-Édipo* – capitalismo e esquizofrenia 1. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010.

_____. *Mil platôs* – Capitalismo e esquizofrenia 2, v. 5. São Paulo: Editora 34, 2012.

DUAYER, Mário. Apresentação. In: MARX, K. *Grundrisse*: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. Tradução de Mario de Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 11-24.

FOUCAULT, Michel. *Nascimento da Biopolítica*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FUMAGALLI, A. e MEZZADRA S. (Orgs.). *A crise da economia global. Mercados financeiros, lutas sociais e novos cenários políticos*. Ed. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 2011.

GUATTARI, Félix. *Revolução Molecular:* Pulsações políticas do desejo. Seleção, prefácio e tradução de Suely Rolnik. São Paulo: Brasiliense, 1981.

HARDT, Michael. & NEGRI, Antonio. *Império*. Tradução de Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2001.

LAZZARATO, Maurizio. *The Making of the Indebted Man: An Essay on the Neoliberal Condition*. Semiotext(e) Intervention Series 13. Cambridge, MA: MIT Press, 2012.

_____. *Signos, Máquinas, subjetividades*. Rio de Janeiro: n-1 editora, 2014.

LAZZARATO, Maurizio; NEGRI, Antonio. *Trabalho imaterial*: Formas de vida e produção de subjetividade. Tradução de Monica de Jesus Cesar. 2ª ed., Rio de Janeiro: Lamparina, 2013.

MANDARINI, Matteo. Marx and Deleuze: Money, Time, and Crisis. *Polygraph* 18, 2006, p. 73–97.

MARX, Karl. *Grundrisse*: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. Tradução de Mario de Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. *O Capital* – Crítica da Economia Política: Livro I – O processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2015.

_____. *O Capital*: Crítica da economia política - Livro III: O processo global da produção capitalista. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017.

MASON, Paul. *Pós Capitalismo*: Um guia para o nosso futuro. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

NEGRI, Antonio. *Exílio: seguido de Valor e Afeto*. São Paulo: Iluminuras, 2001.

_____. *Biocapitalismo: entre Spinoza e a constituição política do presente*. Tradução de Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: Iluminuras, 2015.

_____. *Marx além de Marx:* Ciência da crise e da subversão – Cadernos de trabalho sobre os Grundrisse. Tradução de Bruno Cava. São Paulo: Autonomia Literária, 2016.

OBSOLETE CAPITALISM. *Acceleration, Revolution and Money in Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus*. Translated by Letizia Rustichelli and Ettore Lancellotti and revised by Edmung Berger. Strong of the Future Series of Books, Rizosfera, 2016.

ROQUE, Tatiana. Comum, crise da medida e os impasses da subjetivação capitalista. In: SANTIAGO, Homero; TIBLE, Jean; TELLES, Vera (orgs.). *Negri no Trópico 23º 26′ 14″*. Rio de Janeiro-São Paulo: Autonomia Literária, N-1 edições e Editora da Cidade, 2017, p. 181-190.

SHAVIRO, Steven. The "Bitter Necessity" of Debt: Neoliberal Finance and the Society of Control. *Concentric*, 37(1): p. 73-82, March, 2011.

SMITH, Daniel W. Axiomatics and problematics as two modes of formalisation: Deleuze's differential logic and metaphysics. In: DUFFY, Simon (ed.). *Virtual Mathematics:* the logic of difference. Manchester: Clinamen Press, 2006, p. 145-168.

VERCELLONE, Carlo. A Crise da Lei do Valor e o Tornar-se Rentista do Lucro. – Apontamentos sobre a crise sistêmica do capitalismo cognitivo. In: FUMAGALLI, A. e MEZZADRA S. (Orgs.). *A crise da economia global. Mercados financeiros, lutas sociais e novos cenários políticos*, Ed. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, p. 107-149, 2011.

59

Sobre a dialética da eutanásia: da biopolítica à crítica filosófica do capitalismo

Felipe Taufer[1]
Graciele Dalla Libera[2]

Introdução

A questão da eutanásia entendida amplamente como problema bioético é o objeto de estudo deste texto. Entendida como um evento da iniciativa humana no mundo, parece revelar certas formas em que aparece como um fenômeno. É possível afirmar isso quando se dirigem as atenções para "eutanásia voluntária" (HARRIS, 2004, p.6). Neste texto, o termo "eutanásia" e seu substituto "boa morte" referem-se sempre à "eutanásia voluntária".

A "eutanásia voluntária" pode ser moralmente defendida ou recusada. Neste sentido, há uma bipartição processual: sua efetivação e sua proibição. O problema sobre o qual o artigo se debruça resume-se em: dada a bipartição da questão da eutanásia, como é possível prescindir de uma fundamentação ontológica para seu entendimento? Em outras palavras: é possível entender o fato no

1 Mestrando em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul e bolsista PROSUC/CAPES. Endereço eletrônico: fe.taufer@hotmail.com. Agradeço o apoio da CAPES, sem o qual este trabalho não seria possível.

[2] Mestranda em Direito pela Universidade de Caxias do Sul (UCS) e bolsista taxas PROSUC/CAPES. É integrante do Grupo de Pesquisa Metamorfose Jurídica. Endereço eletrônico: gracieledl@gmail.com. Também agradeço o apoio da CAPES, sem o qual este trabalho não seria possível.

mundo da "boa morte", deixando de lado os movimentos próprios de suas "formas de ser"[3], do ponto de vista da totalidade concreta?

A hipótese que guiou a tentativa de aproximação ensaística da questão colocada empreendeu-se em expor a insuficiência da demonstração gnosiológica (prescindindo de uma fundamentação ontológica) possível de ser feita a partir da compreensão biopolítica. Uma vez que as "formas de ser" constituem o "evento eutanásia", adianta-se que: (a) sua compreensão biopolítica implica uma "forma política" da compreensão da "boa morte"; (b) sua compreensão do ponto de vista da totalidade concreta implica o não ignorar do movimento das formas de ser em geral deste evento.

No que diz respeito à metodologia de exposição, procurou-se começar pelo o que é mais imediato para nós. O "evento eutanásia" aparece como uma "ação". Por conseguinte, essa certeza do imediato demonstra-se insuficiente, i.e., aparecem contradições. Uma exteriorização é feita para tentar resolver as contradições e negar o aparecimento imediato da "ação". Esse segundo momento é apresentado como uma "forma política". Por último, a insuficiência da exteriorização desemboca em uma determinação reflexiva que é apresentada sob o eixo da "forma mercadoria", mas que tenta demonstrar a existência de um movimento irredutível a qualquer forma específica que não a sua forma de ser geral em movimento.

Justifica-se a escolha do tema tratado pelo horizonte no qual uma dialética da eutanásia pode revelar a insuficiência da genealogia hermenêutica em relação à bioética. À guisa de advertência, afirma-se que não se pretende esgotar ou reduzir à crítica biopolítica da sociedade a nenhuma espécie de insuficiência da obra foucaultiana como um todo. Tentou-se uma melhor compreensão da eutanásia, visando a posterior fundamentação de uma defesa humanista radical.

---

[3] Formas de ser aqui são entendidas no termo em que Marx as emprega: "[...] as categorias expressam formas de ser, determinações de existência, com frequência somente aspectos singulares dessa sociedade determinada, desse sujeito, e que, por isso, a sociedade, também do ponto de vista científico, de modo algum só começa ali onde o discurso é sobre ela enquanto tal" (MARX, 2011, p.59).

A forma imediata da eutanásia

A eutanásia aparece imediatamente como um simples procedimento, identificado enquanto resultado da escolha de um determinado ser em relação a sua vida (HARRIS, 2004, p.6-7). Por exemplo, o empreendimento realizado na comunicação da vontade de morte em vista de uma deficiência muito grande em relação a continuar vivendo sob um regime de sofrimento (HARRIS, 2004 p.8-9). Por isso, começa-se com a análise da eutanásia na vida ordinária e cotidiana.

Enquanto procedimento que ocorre a partir da iniciativa humana na vida cotidiana, a eutanásia aparece como uma ação[4]. Ação que transforma o curso da vida social das pessoas que presenciam o desaparecimento material de um sujeito do processo histórico da vida humana. (LUKÁCS, 2009b, p.209). Mesmo que a natureza geral dessa ação contemple a intencionalidade, não se limita somente a isso (KEOWN, 2004), uma vez que a motivação da vontade de agir adquire razões diversas, contingentes ou não, que regem o motivo do sujeito em questão. (LUKÁCS, 2009b, p.210). Lembrando, sempre a entendendo enquanto voluntária.

Em termos hegelianos, este momento caracteriza uma reflexão ponente da investigação. No entanto, enfatiza-se que aqui trata-se de uma proposição reflexiva: materialmente a "ação eutanásia" é a uma "forma imediata". (HEGEL, 2017, p.44-52; LUKÁCS, 2010). A "forma imediata" é uma forma de ser da eutanásia, a saber, a sua efetivação; o evento mesmo que ocorre no mundo. Por outro lado, ainda na esfera do imediato, encontra-se a não-forma de ser ou um não-ser da "ação eutanásia": sua "proibição". (HARRIS, 2004, p.9-10).

[4] Aqui, a ação é entendida como um por teleológico no mundo (LUKÁCS, 2013, p.47-48). Algo que transforma a realidade, por exemplo, o desaparecimento de sua vida. Não há problema dizer, também, que seria um "evento que decorre da iniciativa humana".

A bipartição processual é predicada do objeto configurando uma contradição à "forma imediata" da "ação eutanásia". A resolução da contradição deve recorrer ao conhecimento da natureza geral da "ação eutanásia" e, para fazer uso de uma expressão hegeliana de Lukács (2009b, p.211), argumenta-se que a natureza geral das "ações humanas, individuais ou coletivas, não correspondem às intenções, mas as ultrapassam qualitativamente". Tal processo de "suprassunção" do sentido da ação, demonstra a não resolução da contradição na "forma imediata" da eutanásia: ela não é universal, é um particular apenas aparente (HEGEL, 2017).

Com efeito, em outras palavras, a aparência do evento não é transcendida. Levantam-se, portanto, aqui, na "forma imediata" da eutanásia, debates e, também, posições de fundamentação moral em relação à ação no mundo que argumentam sem mediações em direção à defesa da efetivação ou da proibição. Afinal, parece não se compreender a natureza geral da ação. Logo, não haverá argumentos plausíveis para "defender um lado ou outro".

Antes de avançar na discussão, é necessário enfatizar que no processo histórico-social as "formas imediatas" da "ação eutanásia" não são ignoradas em detrimento de sua "forma imediata" (LUKÁCS, 2009b). Entrementes, de modo geral, as "formas imediatas" que são expressas na vida cotidiana dos seres humanos parecem reduzirem-se ao estatuto de escolhas e pores teleológicos simplistas da agência humana.

A contradição que se manifesta à "forma imediata" é o primeiro momento exterior do movimento da forma de ser da "boa morte" no mundo. De modo que a pergunta: "o que é a eutanásia?" revela a possibilidade de êxito e a de proibição da eutanásia. Um argumento deveras óbvio consiste em dizer o seguinte: (a) se a eutanásia é uma ação para a morte, a sua proibição é uma ação para a vida; (b) se a eutanásia é uma ação para a morte, seu êxito é tão somente a morte e, então, *parece e, enfatiza-se, apenas parece* resolver-se por completo.

O leitor atento notará que a questão (a), enquanto momento exterior da "forma imediata", possibilita o entendimento da expressão "ação para a vida", em termos biopolíticos, estando por um ordenamento de "fazer viver" do soberano em relação à realização da "ação eutanásia" (FOUCAULT, 1999, p.295-296; 2005, p.130; AGAMBEN, 2002, p.47-50). Por outro lado, a questão (b) não parece ser tão simples e pode adquirir uma forma outra que a da "soberania biopolítica". Por ora, portanto, será deixada de lado.

Édipo ou a forma política da eutanásia

Trata-se então de ser aparentemente legítimo atribuir o caráter (bio)político de tal proibição (FOUCAULT, 2005, p.132). Na medida em que é o soberano quem proíbe tal "ação eutanásia", tem-se o "fazer viver" do "paciente" mediante a regulação a sua condição de ser vivente. Salta à vista uma distinção exterior da "forma imediata". Então, aparece um momento subjetivo e exterior do evento fenomênico que transcende a imediaticidade da "ação eutanásia" – o causar a vida na proibição de morte. (FOUCAULT, 2005, p.130).

A negação da "forma imediata" avança em relação a sua universalidade na medida em que, enquanto momento subjetivo, é algo que fere a subjetividade do agente em sua condição de ser. Em termos foucaultianos, a proibição do ato seria uma expressão do fato de que, na modernidade, a política é a condição de ser vivente do ser humano na perspectiva histórica da genealogia foucaultiana. (FOUCAULT, 2005, p.134; 1999, p.296).

A tese foucaultiana, no entanto, quando recepcionada por Agamben (2002, p.11-15) encontra uma mudança na medida em que é "antropologizada" na condição histórica da vida humana: o poder soberano se constituiu sobre a vida nua (AGAMBEN, 2002). Em outras palavras, parece que, para Agamben (2002, p.14), a política em seu próprio estatuto categórico, desde muito antes dos aparelhos disciplinares modernos, denunciados por Foucault

(1999; 2005; 2014), em si mesma tratou de ser originariamente a própria condição de vida humana.

Isto posto, implica-se em dizer que, na formação do poder constituinte da vida política moderna, existe já um poder constituído historicamente e originariamente sobre a vida nua. O que faz com que a espécie humana (quando não soberana) encontre, logo na vanguarda de sua existência, a condição de *homo sacer*: um corpo "matável e insacrificável" (AGAMBEN, 2002, p.102). É neste ponto que a investigação sobre as formas de ser da eutanásia parece encontrar uma forma exterior. Com efeito, trata-se de uma forma subjetiva, dado que a subjetividade como produto das relações poder é o que está em jogo no controle biopolítico da vida nua.

Para que a proibição da "ação eutanásia" seja uma ação de "fazer viver", é preciso admitir e pressupor uma decisão soberana sobre a vida do paciente que tem desejo e força de "eutanásia voluntária"; admite-se um exercício mesmo do biopoder. A condição de ser vivente sob as democracias modernas, no processo de exclusão inclusiva, mediante a constituição dos poderes, é a de a qualquer momento morrer sem que isso seja considerado um homicídio; ou o simples "deixar morrer" (AGAMBEN, 2002, p.29-34; FOUCAULT, 2005, p.130-134). A proibição da eutanásia, então, é uma maneira radical do próprio exercício da soberania: um "fazer viver" sem que isso seja considerado um "novo nascimento".

Da morte de um *homo sacer*, tem-se que ela se dá por meio da falta de cuidado na qual o soberano o deixou morrer (inclusão exclusiva). Na exclusão inclusiva, enquanto proibição da sua morte, em última instância, tem-se um processo de "morrer e nascer" ao mesmo tempo. Caso prefira-se, no mesmo dia. A pessoa é deixada para ser morta quando é excluída por não ter em mãos a potência para decidir a sua própria vida. Logo após, "nasce" sem um nascimento efetivo, incluída na regulação de sua vida nua. (AGAMBEN, 2002; FOUCAULT, 2005). Esse *homo sacer*, sem direito de morte, é um legítimo "morto-para-que-se-possa-fazer-ser-vivo".

Tomando como ponto de referência a história de *Édipo Rei* de Sófocles, a condição do *homo sacer* na proibição do seu direito de morte é muito bem representada sob o anúncio de Tirésias[5], o vidente que anuncia Édipo de sua tragédia: "Este dia te fará nascer e morrer ao mesmo tempo", diz Tirésias referindo-se ao fato de que Édipo ficará sabendo que matou seu próprio pai sem saber e casou-se com sua mãe (SÓFOCLES, 2012, p.29). A vida de Édipo, assim como o *homo sacer* "morto-para-que-se-possa-fazer-ser-vivo", despotencializa-se.

Se a política é forma humana de ser vivente, um giro ontológico acontece na medida em que se dá a proibição da eutanásia: a política é, enquanto, a forma de ser ou deixar de ser vivente o que explica o evento da proibição de deixar de ser vivente (FOUCAULT, 2005; AGAMBEN, 2002). O que efetivamente acontece, na anulação do processo da eutanásia, é a exclusão imanente na (ou que atravessa a) inclusão de fazer-se ser vivo (AGAMBEN, 2002). A "ação eutanásia" agora parece não mais apenas tratar-se de uma escolha para a boa morte como entendia-se em sua "forma imediata". Salta à vista, então, a "forma política" da eutanásia.

A "forma política" ou "forma-edipana" é a proibição da morte através de dispositivos de dominação que, mediante o poder constituído, excluem a pessoa da vida política e, logo após, no mesmo dia, como queria Tirésias, através do poder constituinte, incluem a pessoa, mas, agora, somente na vida nua (AGAMBEN, 2002; p.34-37). Se as coisas param por aí, tem-se uma análise do *homo sacer* por excelência. Contudo, é necessário lembrar que a "forma-edipana" se dá já a partir do próprio *homo sacer*; ela sobrepõe-se à condição política de ser própria da vida nua humana. Logo, não pode ter ela mesma como resultado da proibição da "boa morte": a "forma-edipana" é forma da subjetividade, na medida

[5] Tirésias é uma personagem da tragédia de Sófocles, Édipo Rei. Trata-se do vidente que Édipo manda buscarem para apresentar-se na frente de seu palácio e revelar o mistério de sua vida, sem que este último saiba que sua vida é um mistério. Tirésias responde profeticamente e ironicamente as indagações de Édipo (SÓFOCLES, 2012, p.22-31).

em que esta última é capturada pela condição de vida que já foi sequestrada pelo poder soberano.[6]

A "forma política" da eutanásia é, aqui, a exteriorização reflexiva[7] da "forma imediata" da eutanásia. Porém, uma forma exteriorizada somente enquanto epistemologicamente e genealogicamente[8] apreendida por meio das relações de poder como condição da vida humana em geral; relações de poder como mediações epistemológicas (FOUCAULT, 1999; 2005). Portanto, é o entendimento epistemológico-genealógico que condiciona a derivação conclusiva de que a "forma política" ou "forma-edipana" é forma de ser da "ação eutanásia" no mundo.

Contudo, a "forma imediata" suscitou uma espécie de bipartição na qual a derivação (b) – a da efetivação da "boa morte" – não parece atender, com a explicação da "forma política", às expectativas de uma determinação reflexiva sobre a forma geral de ser da eutanásia. Portanto, a conquista "política" da eutanásia parece e, enfatiza-se, apenas parece resolver a contradição do fato da proibição da eutanásia no mundo. (FOUCUALT, 1999).

Para examinar isso mais de perto, nota-se que a "forma política" é possível somente ancorando-se no particular da proibição da "ação eutanásia". A efetivação, para a compreensão biopolítica, **é** a resolução geral do conflito. No entanto, as coisas não parecem ser bem assim. Para a *episteme* da biopolítica, com o seu giro ontológico, é o sujeito político (indivíduo) que está submetido ao discurso do biopoder, um sujeito fabricado.[9] Portanto, na vida cotidiana, em

6 É claro, aceitando a explicação de que a biopolítica controla as subjetividades do papel produtivo e político dos sujeitos, como produto das relações de dominação, a proibição da eutanásia é a biopolítica controlando a possibilidade de sim e de não transforma a vida subjetiva em qualquer papel que se possa aparecer (FOUCAULT, 2005, p.132).

7 Lembrando o leitor, uma nova inversão de termos hegelianos de "reflexão exterior" para "exteriorização reflexiva" (HEGEL, 2017; LUKÁCS, 2010).

8 Lembrando a episteme genealógica definida como seu método no curso Em defesa da sociedade enquanto anticiência: "[...] as genealogias são, muito exatamente, anticiências [...] se temos uma objeção a fazer ao marxismo, é que ele poderia efetivamente ser uma ciência". (FOUCAULT, 1999, p.14).

9 Em síntese: a "forma política" parece possuir apenas uma capacidade de análise parcial, porque a efetivação da morte, para Foucault (1999, p.296), livra a vida nua das garras do soberano, que não

nossa compreensão[10], talvez axiológica, a vida individual é constituída socialmente e não politicamente. Dessa maneira, a efetivação que parece uma universal resolução para "forma política" não passa de uma resolução particular, o que faz com que as contradições da "forma imediata" não possam ser ontologicamente reduzidas uma condição política de ser vivente.

Não é mais do que digno de nota o fato de que a exteriorização da "forma política" se atenta somente para a proibição da "boa morte". A compreensão da "forma política" sobre a "efetivação" parece trazer a seguinte espécie de conclusão: 1. a conquista do direito de morte, é a conquista de "um novo direito antidisciplinar" (FOUCAULT, 1999, p.47); 2. a superação da exclusão inclusiva no ato de morte (AGAMBEN, 2002).

Nesse sentido, nota-se o caráter subjetivo-individual da "forma política". O que está em jogo é a relação do indivíduo contra o poder político; há esquecimento da totalidade do movimento dos eventos no mundo. Opera-se, então, na compreensão biopolítica, uma redução o estatuto ontológico da vida humana à vida política. Sem a recuperação desse estatuto ontológico, a conquista do "direito" somente aparente resolver a dialética "exclusão-inclusão".

Apreender a eutanásia como "forma política" do *homo sacer*, sem caracterizar que ela é apenas um momento de sua forma geral de ser no mundo, é estabelece-la genealogicamente como um momento discursivo da vontade de verdade (FOUCAULT, 2014, p.4-5). A resposta do ser a este condicionamento da realidade não é uma resposta transformadora socialmente, funda-se em uma base individual e política, portanto, subjetiva (LUKÁCS, 2009a, p.229).

Com efeito, a "forma política" quando tomada por si e em si mesma é uma maneira ignorar a supremacia da vida humana à vida

adota o ponto de vista da totalidade – na refutação da dialética antes mencionada –, não transcendendo a imediaticidade da efetivação da eutanásia.

10 Ver LUKÁCS (2010, p.76-78; 86-88)

política[11]. É, então, ao esgotar teoricamente as possibilidades de desvelamento da "boa morte" a partir da conquista do "novo direito" que o limite da compreensão biopolítica aparece. Foucault (1999, p.69-70; p.295-296), assim, rejeita e refuta a dialética; somente assim, pode "reduzir o ser humano ao ser meramente político".[12]

Salta à vista a necessidade de desvelar o movimento das formas de ser na totalidade concrete e, não somente, encontrar uma "leitura" de uma forma especifica de ser do "evento eutanásia" e adotá-la como forma geral. Uma vez que a redução foucaltiana é essencialmente unilateral, concebendo apenas os dispositivos e relações de poder como características determinantes, recorre-se à tentativa de uma crítica ontológica do real. (LUKÁCS, 2012; DUAYER, 2015).

Ora, pergunta-se radicalmente: mas, afinal, que é a eutanásia? Na medida em que a biopolítica dirige suas atenções somente à uma particularidade do movimento geral das formas de ser do "evento eutanásia" e, a partir daí, sugerindo o estabelecimento de um "novo direito", ela não reflete suficientemente a questão histórica. Esquece, portanto, que no capitalismo, o Direito garante a circulação a exploração através da "conquista do Direito". (MARX, 2013).

Hamlet ou a forma mercadoria da eutanásia

A passagem da tragédia grega para a tragédia moderna revela que a vida humana possui horizontes muito maiores do que o poder político. Uma luta tão somente pelo poder político e a configuração de um "novo direito antidisciplinar", no regime da

[11] Para verificar com clareza tal superioridade, é digno de nota quando Marx (2010, p.50) em um texto de 1844 assinala explicitamente: "assim como o ser humano é infinitamente maior do que o cidadão e a vida humana é infinitamente maior do que a vida política".

[12] A redução de Foucault (2005, p.134) fica explicita no trecho que merece destaque: "O homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão".

condição moderna de reprodução da vida, é sempre uma luta jurídica (ENGELS; KAUTSKY, 2012, p.19). Portanto, é sempre uma luta particular na totalidade da reprodução da vida.

O fato da conquista do direito de morte não supera as contradições da bipartição da "forma imediata" da eutanásia (proibição e efetivação). Em todo caso, a "forma-edipana" contenta-se com tal resolução. Logo, ela propõe somente uma ilusória determinação reflexiva (LUKÁCS, 2012; 2013). Daí que seu subjetivismo permanece tão somente como uma exteriorização e reduz as "formas gerais de ser" a "forma política".[13]

Dado que a efetivação da eutanásia é uma figura das formas de ser do "evento eutanásia", o problema em si mesmo não é suficientemente ultrapassado. Afinal, a efetivação através do direito apresenta-se condicionada pela "permissão" do poder político que é constituido para a manutenção de um tipo determinado de sociedade civil, a capitalista (MARX, 2013; ENGELS; KAUTSKY, 2012). Trata-se, assim, de uma efetivação apenas parcial.

O sofrimento dos pacientes não é somente uma condição política, mas uma condição vital que afeta a reprodução geral da vida humana. Entrementes, no que diz respeito à condição de reprodução da vida humana, atenta-se para os meios necessários de reprodução da vida (MARX; ENGELS, 2007, p.87). Portanto, a conquista de um "direito antidisciplinar" supera somente o caráter político da proibição; não garante a efetivação do "evento eutanásia" sob todas condições do processo de reprodução da vida

[13] Reduz ontologicamente a partir de uma relativização historicista que esquece "a generidade universal biológico-natural do homem, que existe em si e que deve continuar como em-si, só pode se realizar como gênero humano na medida em que os complexos sociais existentes, em suas parcialidade e particularidade concretas, façam sempre com que o "mutismo" da essência genérica seja superado pelos membros de tal sociedade, uma superação que os torne conscientes, no quadro desse complexo, da sua generidade enquanto membros desse com plexo. A contradição objetiva que reside no fundo dessa relação se expressa através do fato de que o tornar-se consciente do gênero termina por ocultar mais ou menos inteiramente, nessas parcialidade e particularidade, a essência genérica universal, ou, pelo menos, por impeli-la com força para segundo plano". (LUKÁCS, 2012, p.399-400). E, não obstante, lembrando do alerta de Marx (2011b, p.25): "Os homens fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhes foram transmitidas assim como se encontram".

humana. A saber, esquece que a composição da sociedade civil é de classes e não politicamente determinada. Disso se segue que, a conquista jurídica contempla a "emancipação política" e não a "emancipação humana".[14]

Há, então, uma irresolução da efetivação da eutanásia. Revela-se uma contrariedade no antagonismo social da vida humana: não é somente a regulação e o controle dos corpos que estão em disputa (FOUCAULT, 2005, p.132). Há toda uma divisão social do trabalho, intelectual e manual hierarquizando a posição de classe no processo produtivo, que compõe, também, a luta geral que está em questão da condição de vida humana (MARX, 1993; 2010; 2013). Por conseguinte, o "direito antidisciplinar" é a conquista real do direito de "boa morte" que garante o status de mercantilização da "ação eutanásia". Agora, ela possui regulação para circular enquanto mercadoria e, não obstante, possuirá certo valor[15]. Revela-se que o poder político é somente um meio que determina a forma de ser da eutanásia, de acordo com os interesses materiais, mas a determinação da forma de ser geral da eutanásia não pode ignorar a (re)produção da totalidade da vida social. (MARX, 2011b, p.25).

A tragédia antiga e, mais especificamente, a previsão trágica de Tirésias em relação à Édipo, dá a forma do conteúdo que é, estritamente, a política da eutanásia. Da acepção da totalidade da vida humana, afirma-se que a tragédia moderna adquire a especificidade de uma economia política, uma "forma mercadoria" da eutanásia expressa no realismo da tragédia moderna (MARX, 2013). Hamlet, personagem de Shakespeare, parece expressar

14 Em uma adaptação do texto de Marx (1993, p.53), pode-se formular a seguinte sentença: "Porque podeis emancipar-vos politicamente, sem renunciar por completo e de modo absoluto" o caráter mercantil da eutanásia na sociedade de classes, "é que a emancipação política em si não é a emancipação humana. Se desejais emancipar-vos politicamente, sem vos emancipardes humanamente, a inadequação e a contradição não reside inteiramente em vós, mas na natureza e na categoria da emancipação política".

15 Verificar, Marx (2013, p.117-128) sobre a Teoria do Valor e Marx (2013, p.159; 167-168) para o modo como as mercadorias circulam mediante regulação jurídica.

muito bem a forma da economia política da eutanásia, na medida em que se encontra subjugado e dedicado a descobrir a verdade por trás dos interesses do reino. (HELIODORA, 2012, p. 28).

Durante o desenvolvimento da tragédia, Hamlet suspeita de que há uma conspiração no reino em que vive para o que se pode dizer em outros termos que não o do livro, a tomada do poder político e do (re)ordenamento do processo de produção da vida social sob o Estado Dinamarquês[16]. No entanto, Hamlet, ao final, descobre que está certo quanto a composição dos fatores que ditam os acontecimentos e errado quanto a quem. Uma taça de vinho envenenada e a espada de Laertes com veneno em sua ponta provam os interesses ocultos do reino. Na tentativa de tentar "fazer justiça", Hamlet erra o alvo. O sujeito representa a "classe" que toma o poder político é outro. Logo antes de sua morte, quando envenenado, Hamlet descobre Fortimbrás chegando: a composição do poder político muda, os interesses de (e não do) reino perpetuam-se; os direitos e o sistema de disciplina também. (SHAKESPEARE, p.226-239).

O fato de agir sem realmente enxergar a totalidade da ação é o comportamento próprio da "forma política", assim como Hamlet faz-se enganar (SHAKESPEARE, 2010, p.226-229). A "forma-edipana" encontra na "forma-hamletiana" sua suprassunção: a efetivação da eutanásia não supera o problema da "forma de ser em geral" da eutanásia (o fato de estar circunscrito no processo geral de produção da vida social). A tragédia moderna evidencia tal suprassunção em dois termos: (a) na medida em que a "forma política" atenta-se somente para os meios e não para a finalidade e a consequência das ações; (b) na medida em que a traição simbolizada no "veneno" revela um "véu ideológico" em relação à efetivação do ato.

[16] A saber, o fator da tentativa de tomada do poder político nessa cena: "Hamlet [diz]: Dentro do peito eu tinha algo lutando / Que me impediu de dormir. Sentia-me / Pior que entre grilhões. Irrefletido, / E a irreflexão nos seja abençoada, / Pois nossa insensatez nos vale às vezes, / Quando falham os planos bem pensados. / A divindade nos acerta os fins, / Quando nós os lascamos." (SHAKESPEARE, 2010, p.216); Ato V, Cena II, verso 4-11.

A "forma política" embasa uma ação como a de Hamlet: agir sem levar em conta o cinismo (MARX; ENGELS, 2007; SHAKESPEARE, 2010). Estabelece erradamente os fins e reduz a concretude da totalidade social à subjetividade da (bio)política. A ação de Hamlet é a ação da "forma política". Enquanto o enredo geral da tragédia de Shakespeare (2010) manifesta o movimento geral das formas (plurais) de ser da eutanásia: fazendo saltar à vista, por exemplo, a percepção da "forma mercadoria". A 'forma mercadoria" não é a sua forma geral, mas uma instância de aparecimento, que permite enxergar os limites da compreensão biopolítica.

A "forma política" que embasa a conquista do "direito antidisciplinar" mal sabe que age sem levar em conta que a efetivação do "evento eutanásia" está circunscrita em uma totalidade de somente parcial identidade com a particularidade. Pode-se dizer que ela está fetichizada, pois a dissolução da "forma política" determina-se na "forma mercadoria" da eutanásia: não basta a conquista do direito para lutar em defesa de uma morte digna. (MARX, 2013, p.147).

O "tiro saiu pela culatra". A eutanásia adquire uma não superada "forma hamletiana": torna-se mercadoria sob a regulação jurídica; um direito. Porém, um direito para alguns. Lutar pelo direito de morte é uma intenção que não corresponde a efetivação de lutar socialmente pela conquista de uma morte digna: uma ação alienada, de sentido roubado (LUKÁCS, 2009b, p.209-210). Na mesma esteira em que as relações de troca aparecem como um fetiche das relações sociais de produção, a conquista do direito da eutanásia aparece como um fetiche da conquista social da morte digna. Transforma o particular em universal e acredita em sua "transformação".

A "forma política" quando se ilude com a efetivação da eutanásia, em uma conquista jurídica, é o envenenamento da taça de vinho que mata a Rainha Gertrudes, mãe de Hamlet (SHAKESPEARE, 2010, p.232-235). Ou melhor, a "falsa consciência" que não se dá conta da "forma mercadoria": a de

classe e o caráter fetichista da ação humana que é a eutanásia circunscrita na totalidade do modo de produção capitalista (MARX; ENGELS, 2007, p.523; 2013, p.146-147).

Considerações finais

Recapitulando com a finalidade de sumarizar o que foi ensaiado neste texto, a "ação eutanásia", a "forma imediata", quando identificado por si só isolada em relação ao movimento de outras formas de ser no mundo, culmina em contradições irresolúveis na dimensão de sua imediaticidade. Disto se segue, com o exposto acima, que o movimento de determinação geral das formas de ser do "evento eutanásia" possui uma dialética entre essência e aparência. Logo, uma forma estática, tal como a "forma imediata" que pretenda reduzir as formas de ser em geral a si mesma, acaba por reduzir o estatuto ontológico do movimento mundano da eutanásia.

A contradição gerada da imediaticidade entre a efetivação ou a proibição da ação, parecem demonstrar o caráter político de uma das particularidades. Mais especificamente, da particularidade da proibição. Dessa maneira, a "ação eutanásia", em um momento exterior, suscita uma "forma política" que pode ser explicada pela compreensão biopolítica da condição de ser vivente do humano. Na "forma política" ter-se-ia um "*homo sacer* ao avesso": aquele que "nasce sem um nascimento efetivo". No entanto, uma outra contradição para aparecer ao tomar essa "forma política" como condição geral das formas de ser no mundo do "evento eutanásia". Logo, a efetivação, a outra particularidade, aparece como irresolúvel para essa redução ontológica do ser humano ao ser político.

Aqui, ancorando-se na razão dialética e na perspectiva trans-histórica da ontologia do ser social, argumentou-se que a ilustração marxiana, como contribuição a um estatuto ontológico e uma resolução ontológica para explicação das formas de ser dos eventos no mundo, não pode ser abandonada. Ataca-se a própria resolução

epistemológica da genealogia hermenêutica foucaultiana e, uma vez que essas só contribuem para a compreensão de *uma* "leitura" do "evento eutanásia" enquanto "forma política" no mundo, reduzem o movimento geral a *uma* "forma política". Não há avanço na compreensão geral do "evento eutanásia". Portanto, não fornece argumentos suficientes para a fundamentação moral da defesa da eutanásia na luta contra o conservadorismo anti-humanista.

Recorrendo-se ao exemplo de Hamlet e à crítica ontológica de Marx e de Lukács, uma outra forma aparece no movimento do "evento eutanásia": a sua "forma mercadoria" que se fortalece, sobretudo, com a conquista do seu direito. Concepção, essa, que parece ser impensado para o reducionismo ontológico da compreensão biopolítica. Não obstante, adverte-se que a "forma mercadoria" é somente uma das formas específicas do movimento geral do "evento eutanásia", afinal, a essência, por detrás da aparência da "ação eutanásia", deve ser buscada na crítica ontológica das formas de ser em geral da vida humana. A vida humana, assim, não pode ser reduzida a nenhuma especificidade de sua própria totalidade.

No que diz respeito aos problemas de ética aplicada que necessitam de uma fundamentação moral, o texto tenta demonstrar que: (a) prescindir de um estatuto ontológico no movimento das formas e das figuras da eutanásia; e (b) reduzir sua forma de entendimento em uma condição específica da vida humana, tal como a (bio)política, trazem problemas irresolúveis para a gnosio-epistemico-genealogica "solução" foucaultiana.

À guisa de conclusão lança-se uma hipótese para a continuação da pesquisa aqui iniciada: os problemas de estudo da bioética são a chave para a crítica ontológica da compreensão biopolítica em geral? Por fim, a dialética da eutanásia parece revelar uma mais avançada compreensão geral que contribui para uma melhor defesa moral desta.

Referências

AGAMBEN, G. *Homo sacer*: poder soberano e vida nua. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002.

DUAYER, M. Crítica ontológica em Marx. In: NETTO, J. P.(Org.). *Curso livre Marx-Engels*: a criação destruidora. São Paulo: Boitempo, 2015.

ENGELS, F; KAUTSKY, K. *O socialismo jurídico*. Trad. Lívia Cotrim e Márcio Bilharinho Naves. São Paulo: Boitempo, 2012.

FOUCAULT, M. *Aulas sobre a vontade de saber*: curso no Còllege de France (1970-1971). Trad. Rosemary Costbek Abílio. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

_____. *Em defesa da sociedad***e**: curso dado no Còllege de France (1975-1976). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *História da sexualidade I:* vontade de saber. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque. 16. ed. Rio de Janeiro: Edições GRAAL, 2005.

HARRIS, J. Euthanasia and the value of life. In: KEOWN, J. (Org.). *Euthanasia examined*: ethical, clinical and legal perspectives. Cambridge / UK: Cambridge University Press, 1995.

HEGEL, G. W. F. *Ciência da lógica:* a doutrina da essência. Trad. Christian G. Iber e Federico Orsini. Petrópolis; Bragança Paulista: Vozes; Universitária São Francisco, 2017.

HELIODORA, B. Introdução à 2ª edição de Hamlet. In: SHAKESPEARE, W. *Hamlet, Rei Lear, Macbeth.* Trad. Bárbara Heliodora. São Paulo: Editora Abril, 2010.

KEOWN, J. Introduction. In: _____. (Org.). *Euthanasia examined*: ethical, clinical and legal perspectives. Cambridge / UK: Cambridge University Press, 1995.

LUKÁCS, G. As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem. In: _____. *O jovem Marx e outros escritos filosóficos*. Trad. José Paulo Netto e Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009a.

_____. A responsabilidade social do filósofo. In: _____. *O jovem Marx e outros escritos filosóficos*. Trad. José Paulo Netto e Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009b.

_____. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. Trad. Lya Luft e Rodnei Nascimento. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.

_____. *Para uma ontologia do ser social I*. Trad. Carlos Nelson Coutinho, Lya Luft, Mário Duayer, Nélio Schneider e Rodnei Antônio do Nascimento. São Paulo: Boitempo Editorial, 2012.

_____. *Para uma ontologia do ser social II*. Trad. Ivo Tonet, Nélio Schneider e Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.

MARX, K; ENGELS, F. *A ideologia alemã*: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846). Trad. Rubens Enderle, Nélio Schneider, Luciano C. Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, K. A questão judaica. In: _____. *Manuscritos econonomico-filosoficos*. Trad. Lisboa: Edições 70, 1983.

_____. Glosas críticas marginais ao artigo "O Rei da Prússia e a reforma social". De um prussiano. _____; ENGELS, Fredrich. *Lutas de classes na Alemanha*. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. *Grundrisse*: manuscritos econômicos de 1857-58: esboços da crítica da economia política. Trad. Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011a.

_____. *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011b.

_____. *O capital*: crítica da economia política. v. 1. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

SHAKESPEARE, W. Hamlet. In: _____. *Hamlet, Rei Lear, Macbeth*. Trad. Bárbara Heliodora. São Paulo: Editora Abril, 2010.

SÓFOCLES. *Édipo Rei*. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2012.

6o

Análise dos dispositivos de raça e sexualidade como ferramentas do biopoder em Michel Foucault

Flávia Trindade[1]

A era do bio-poder

Primeiramente temos que ter em mente onde tem início esse poder que objetiva gerir a vida. O Biopoder se desenvolveu em meados do século XVII se formando primordialmente por meio das disciplinas: *anátomo-política do corpo humano* – onde se tinha o corpo visto como uma máquina, um verdadeiro adestramento e ampliação das aptidões, desenvolvimento concomitante da docilidade-utilidade, e em seguida, se dando um pouco mais tarde, por volta da metade do século XVIII, o que Foucault chama de *biopolítica da população*: focada no corpo espécie, corpo perpassado pelo aparato do ser vivo e como fundamento dos processos biológicos – cuidando dos nascimentos e a mortalidade, nível da saúde, duração da vida, etc. Esses são as duas faces em torno dos quais se desenrolou a mecânica do poder sobre a vida, o Biopoder, a instalação, ao mesmo tempo, anatômica e biológica individualizante e especificante, voltada para os processos que compõem o corpo e a vida – caracteriza esse poder que não é mais

[1] Mestranda em Filosofia, pelo Instituto de Filosofia, Sociologia e Política pela Universidade Federal de Pelotas. Email: flaviaftrindade@hotmail.com

de matar, mas investir sobre a vida em todo o seu prolongamento. Desenvolvendo assim inúmeras técnicas para obter a sujeição dos corpos e o controle das populações. Temos então a potencia de morte, que era o poder soberano, sendo absorvida pela administração dos corpos e a gestão e um verdadeiro cálculo da vida. Como desenvolvimento rápido das disciplinas nas mais diferentes esferas da sociedade – escolas, ateliês, fábricas – e também na esfera das práticas políticas e econômicas – natalidade/mortalidade, saúde, com objetivo de obter a sujeição dos corpos e o controle das populações.

Com isso, segundo Foucault, é descortinada a era do Biopoder, onde essas duas esferas ainda aparecem separadas, no século XVIII. Do lado das disciplinas temos instituições como, por exemplo, o Exército ou as escolas refletindo sobre as táticas, aprendizagens, educação e ordem da sociedade.

> A disciplina fabrica assim corpos submissos e exercitados, corpos "dóceis". A disciplina aumenta as forças do corpo (em termos econômicos de utilidade) e diminui essa mesmas forças (em termos políticos de obediência). (FOUCAULT, 2012b, p. 133-134)

E do lado dos mecanismos de regulação referentes população e a demografia encontrada na estimativa da relação entre recursos e habitantes, o cálculo das riquezas e de sua circulação, das vidas e de sua duração.

> [...] uma tecnologia que agrupa os efeitos de massas próprios de uma população, que procura controlar a série de eventos fortuitos que podem ocorrer numa massa viva; uma tecnologia que procura controlar (eventualmente modificar) a probabilidade desses eventos, em todo caso em compensar seus efeitos. (FOUCAULT, 2010, p. 209)

Segundo Foucault, este Biopoder por meio do qual houve a introdução ordenada dos corpos nos meios de produção e da ordenação dos fenômenos da população, sendo um elemento

indispensável ao fenômeno do capitalismo. Mas, além disso, lhe foi necessário todo um desenvolvimento dos aparelhos de Estado, todos esses mecanismos de anátomos e de biopolítica funcionaram no nível dos processos econômicos, e de tudo que se refere ao seu andamento, em fatores de segregação e segregação da sociedade e na garantia das relações de dominação e hegemonia; na relação entre acúmulo de homens e de capital, todos esses processos só foram possíveis através do biopoder. É o uso e manutenção dos indivíduos, o investimento e manutenção dos corpos vivos e ordenamento das forças para o desenvolvimento de toda um desenrolar dos aparatos políticos e econômicos. Temos assim, segundo Foucault, a entrada da vida na história, sendo entendida como a introdução dos fenômenos próprios a ela numa ordem de saber e de poder, em resumo no terreno das técnicas políticas. O filósofo salienta que de forma alguma pretende afirma que nesse período foi produzido o primeiro contato da vida com a história, mas agora a sociedade ocidental gradativamente aprende o que é ser uma "espécie viva num mundo vivo" ter condições de vida, saúde em um espaço em que elas podem ser administradas e reproduzidas de um modo ótimo.

> Pela primeira vez na história, sem dúvida, o biológico reflete-se no político; o fato de viver não é mais esse sustentáculo inacessível que só emerge de tempos em tempos, no acaso da morte e de sua fatalidade: cai, em parte, no campo do controle do saber e de intervenção do poder. (FOUCAULT, 2012a, p. 155)

II. O dispositivo de raça

Na aula de 17 de março de 1976, aula essa que encerra o curso *Em defesa da sociedade* ministrado por Foucault no Collège de France. Nessa aula, o filósofo retoma um pouco o que tratou durante o ano, entre outras coisas, o problema da guerra em especial a guerra de raças, mas o que Foucault traz de essencial para a nossa análise é o dispositivo de raça demonstrado através

do racismo de Estado. O nascimento do racismo de Estado é considerado por Foucault como um dos fenômenos fundamentais do século XIX, sendo a tomada do poder sobre o corpo enquanto ser vivo, uma "estatização do biológico".

Foucault utiliza a Teoria clássica da soberania como pano de fundo para a compreensão da guerra, das raças e etc. Nesse ponto o filósofo retoma a passagem da soberania ao biopoder supracitada anteriormente no quinto capítulo da *História da Sexualidade*. O filósofo perpassa as disciplinas, o poder medical o dispositivo de sexualidade, a sociedade normalizadora para chegar ao dispositivo de raça. Mais uma vez o filósofo questiona como esse poder destinado a aumentar a vida pode matar. É nesse ponto que, segundo Foucault, intervém afirmando que o racismo é o motivo, a razão que justifica a morte não que ele tenha sido inventado nessa época apenas é nesse momento que ele se torna estatal, como necessidade do biopoder. E faz com que não haja funcionamento moderno de Estado que em dado momento não passe pelo racismo.

Segundo Foucault, o racismo, em primeira instância, é o meio pelo qual foi introduzido o corte entre o que deve viver e o que deve morrer. É o racismo, que inserido no domínio biológico, vai fazer a distinção das raças como boas e más, inferiores e superiores, etc. O racismo tem duas funções, sendo que a primeira é fragmentar fazendo cesuras no interior do continuo biológico que se dirige ao biopoder; e a segunda que é permitir uma relação positiva que Foucault chama de relação guerreira, que pode ser expressa pela frase "se você quer viver, é preciso que outro morra". Essa relação procura demonstrar que quanto mais indivíduos inferiores e degenerados morrerem, mais as raças superiores podem sobreviver e se tornar fortes. É uma relação não política, mas biológica que suprime não politicamente, mas, em defesa de uma população.

> Em outras palavras, tirar a vida, o imperativo de morte, só é admissível, no sistema do biopoder, se tende não a vitória sobre os adversários políticos, mas a eliminação, da própria espécie ou raça. A raça, o racismo, é a condição de aceitabilidade de tirar a vida de uma sociedade de normalização.[2]

Foucault ressalta que quando sem tem um sistema normalizador em uma sociedade como o biopoder o racismo é imprescindível como condição para poder tirar a vida de alguém.

> A função assassina do Estado só pode ser assegurada, desde que o Estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo.[3]

O racismo deve ser entendido não só como indústria de morte direta, mas devem ser lembrados os fatores indiretos como expor a morte, o aumento dos riscos de morte ou mesmo fatores mais sutis como a rejeição. A partir deste momento o filósofo considera se possível a compreensão da relação da teoria biológica do século XIX e o discurso do poder e que também o porquê o racismo se desenvolve justamente nas sociedades que funcionam com base no biopoder. Foucault afirma que o racismo se desenvolve primeiramente com a colonização, com a forma genocida do colonizador.

II.I. O nazismo como apogeu da biopolítica

Ainda discorrendo sobre o dispositivo de raça, Foucault afirma que os Estados mais assassinos são aqueles que são também mais racistas, e toma como exemplo o nazismo. Esse sistema de poder representa o desenrolar de aparatos existentes desde o século XVIII, sendo o exemplo máximo de Estado disciplinar e onde as ordenações biológicas sejam mais representativas. O regime

---

[2] FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*, São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 306.

[3] FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*, São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 306.

nazista tem suas bases nesse poder de tipo disciplinar e no biopoder.

> Não há sociedade a um só tempo mais disciplinar e mais previdenciária do que a que foi implantada, ou em todo caso projetada, pelos nazistas. O controle das eventualidades próprias dos processos biológicos era um dos objetivos imediatos do regime. (FOUCAULT, 2015, 218)

Esse poder que se mostra deveras segurador e previdenciário é ao mesmo tempo majestosamente assassino, desenvolvendo o mais completo poder soberano. Poder que mata e atravessa a sociedade nazista como um todo, pela razão de que esse poder, de vida e morte é outorgado não somente ao Estado mas toda uma complexidade de indivíduos. "No limite, todos tem direito de vida e morte sobre o seu vizinho, no Estado nazista, ainda que fosse pelo comportamento de denuncia, que permite efetivamente suprimir, ou fazer suprimirem, aquele que está a seu lado." (FOUCAULT, 2015, 218) A consequência final disso é a guerra como objetivo político, de uma forma política que deve ter como consequência a guerra, e a morte não apenas das demais raças mas a exposição da própria raça a morte.

> É preciso que se chegue a um ponto tal que a população inteira seja exposta à morte. Apenas essa exposição universal de toda a população à morte poderá efetivamente constitui-la como raça superior e regenera-la definitivamente perante as raças que tiverem sido totalmente exterminadas ou que serão definitivamente sujeitadas. (FOUCAULT, 2015, 219)

Caracterizando a sociedade nazista por haver espalhado, ao mesmo tempo, o biopoder e o direito de matar por todo o corpo social. Uma fusão entre um obsoleto e um novo mecanismo de poder, onde por um lado o Estado nazista organiza e protege e, por outro lado, o direito soberano de matar atinge inclusive os seus.

Encontramos nesse exemplo de Estado, segundo Foucault, um Estado, ao mesmo tempo, racista, assassino e suicida.

> Houve, entre os nazistas, uma coincidência de um biopoder generalizado com uma ditadura a um só tempo absoluta e retransmitida através de todo o corpo social pela formidável junção do direito de matar e da exposição à morte. (FOUCAULT, 2015, 219)

III. O dispositivo de sexualidade

Para que possamos compreender o dispositivo de sexualidade é importante, partir da transformação, apresentada por Foucault, no período clássico. Segundo o filósofo, por muito tempo um dos privilégios característicos do poder soberano fora o direito de vida e morte, que descendia da velha *pátria potestas* romano[4], que concedia ao pai de família o poder sobre a vida de seus filhos e de seus escravos podendo lhes retirar já fora ele que as havia "dado". Foucault aponta que o direito de vida e morte da maneira como é formulado pelos teóricos clássicos é uma fórmula "bem atenuada" desse tipo de poder. [5] O filósofo nos aponta que a forma de poder que se encontrava na época da soberania poderia ser representada pela frase "*fazer morrer ou deixar viver*", já na época clássica haverá um deslocamento, surgindo um novo objetivo: gerir a vida, resumindo: "*fazer viver ou deixar morrer*"; com isso a velha forma do "confisco" se torna apenas uma forma secundária juntamente com outras de função de incitação, reforço, controle, vigilância e organização das forças objetivando mais a sua produção do que a diminuição e destruição. Em outras palavras,

[4] A *pátria potestas* é uma instituição do antigo Direito Civil romano, que só podia ser exercido por uma pessoa do sexo masculino que fosse cidadão romano. Este tinha total poder sobre seus filhos, sua mulher e seus escravos.

[5] Esse poder segundo Foucault se exercia de duas formas, a saber: 1) De forma *indireta,* em caso de guerra, quando legitimamente o soberano pode pedir que seus súditos defendessem o Estado; e 2) De forma *direta,* quando um de seus súditos se levanta contra o soberano, ele pode mata-lo a título de castigo.

tudo que antes se fazia em nome de um, o soberano, passa a ser feito em nome de uma população. Os mecanismos que se criam a partir daí e as guerras que se travam, são com o objetivo de gerir a vida, em nome da vida da população.

Porém Foucault expõe que justamente a partir do século XIX não se viram guerras tão sangrentas, e com tão grandes proporções, e regimes fazendo holocaustos nas suas próprias populações. E que esse conhecido poder de morte é colocado agora como complemento de um poder que é exercido positivamente sobre a vida, empreendendo sua gestão, sua multiplicação, através de controles precisos e regulações de conjunto. E como as guerras são travadas em nome e em prol da existência de todos os massacres, segundo Foucault, se tornam vitais. Segundo Foucault, quanto mais à tecnologia das guerras foi sendo centrada na destruição exaustiva, mais as tomadas de decisão que as iniciam e encerram são direcionadas em função da questão da sobrevivência.

> O principio: poder matar para poder viver, que sustentava a tática dos combates, tornou-se principio de estratégia entre Estados; mas a existência em questão já não é aquela – jurídica – da soberania, é outra – biológica – de uma população. (FOUCAULT, 2012a, p. 149)

III.I. Uma nova sociedade: de normalização

Foucault discorre sobre duas consequências desse biopoder e suas transformações, sendo a primeira a ruptura que ocorreu no discurso cientÍfico e maneira pela qual a dicotômica problemática da vida e do homem atravessou e redistribuiu a ordem da *epistemê* clássica. O motivo pelo qual o homem entrou em questão deve ser analisado na forma de relação entre a vida e a história "que a situa fora da história com suas imediações biológicas e, ao mesmo tempo, dentro da historicidade humana, infiltrada por suas técnicas de saber e de poder." (FOUCAULT, 2012, p.156) E também na crescente multiplicidade dos mecanismos políticos que com

isso, vão atuar sobre o corpo e todos os fenômenos que lhe constituem como sua saúde, alimentação etc. e todo o seu espaço de existência. Outra consequência desse biopoder, segundo Foucault, é a importância crescente da norma; antes a lei, representada pelo gládio, culminava na morte. O signo da lei sempre será, por excelência, a morte, mesmo que seja como último recurso. Mas um poder que se propõe a gerir a vida necessitará de mecanismos reguladores e corretivos e não mais o gládio, visto que a morte é apenas o que lhe escapa. O que irá de fato estar em curso não é mais a morte, mas a distribuição dos vivos em um campo de valor e utilidade.

> Um poder dessa natureza tem de qualificar, medir, avaliar, hierarquizar, mais do que se manifestar em seu fausto mortífero, não tem que traçar uma linha que separa os súditos obedientes dos inimigos do soberano, opera distribuições em torno da norma. (FOUCAULT, 2012a, p. 157)

Segundo Foucault, não se trata de dizer que a lei ou as instituições judiciais se tornem mais vagas, mas que, cada vez mais a lei funciona como norma e as instituições vão se integrando ao contínuo dos aparelhos de funções são principalmente reguladoras. O resultado será a sociedade normalizadora, representada pela passagem da lei, princípio jurídico encontrado no cerne no poder soberano, para a norma é o resultado histórico dessa tecnologia de poder centrada na vida. A norma é o elemento que irá circular entre a disciplina e a regulamentação, entre o corpo e a população. E, segundo Foucault, é sobre esse pano de fundo que poderá se compreender a importância do sexo como foco da disputa política, pois ele se encontra na encruzilhada entre das duas esferas, ao longo das quais se desenvolveu toda essa tecnologia política da vida, fazendo parte das disciplinas do corpo e pertencendo a regulação das populações. Se inserindo nos dois eixos, através de controles e vigilâncias continuas e infinitas, de toda uma ordenação do espaço útil, de toda uma série de exames médicos e psicológicos,

de todo um micropoder sobre o corpo e, ao mesmo tempo, de medidas sólidas, cálculos estatísticos e intervenções que atuam sobre todo o corpo social ou grupos sociais.

Foi por esta razão, segundo Foucault, que no século XIX a sexualidade foi analisada, esmiuçada em cada intimo detalhe, em suas condutas, nem mesmo os sonhos escaparam, instigou suspeitas nas mínimas mostras de loucura, indo até o limite da infância, tornando-se a chave da individualidade – sendo os aspectos que lhe formam a receita tanto para analisa-la, quanto para constitui-la. Tornando-se objeto de operações políticas e intervenções econômicas (procriação ou freio a mesma), de toda uma complexidade ideológica de campanhas de moralização e responsabilização, servindo como uma espécie de termômetro da sociedade que indica seu nível de força, sua energia política, vigor biológico. Esse investimento pode ser esboçado através da importância das quatro linhas de ataque ao longo das quais a política do sexo avançou. Sendo cada uma delas uma maneira de compor as técnicas disciplinares com os procedimentos reguladores. São elas: 1) *Sexualização da criança:* campanha pela saúde da raça e sexualidade precoce apresentada como ameaça epidêmica que poderia comprometer a saúde futura dos adultos, sociedade de toda espécie; 2) *Histerização das mulheres:* medicalização de seus corpos e do seu sexo visto que dependia disso a saúde dos filhos, além da solidez da família e a salvação da sociedade; 3) *Casal malthusiano:* forma de controle ou incentivo a procriação; 4) *Psiquiatrização das perversões:* natureza reguladora, adestramento individual.

> De um modo geral, na junção entre o "corpo" e a "população", o sexo tornou-se o alvo central de um poder que se organiza em torno da gestão da vida, mais do que da ameaça de morte. (FOUCAULT, 2012a, p. 160)

Essa apreensão da sexualidade simboliza também uma teia que quebra com outro conhecido signo do poder soberano,

segundo Foucault, há muito o sangue constituía um elemento importante nos mecanismos de poder, suas expressões e seus rituais. Em uma sociedade onde era comum as estratégias de aliança – forma política do soberano – a distinção de ordens e castas, o valor das linhagens, em uma sociedade onde a fome, epidemias e violências tornavam a morte intermitente, o sangue tinha uma das qualidades essenciais. Sua importância se encontra, tanto, no seu papel instrumental – poder derramá-lo ou não, sua função na ordem do signo – o tipo de sangue, a coragem de arriscar o próprio sangue, quanto na sua precariedade – se é fácil de derramar, a possibilidade de extinção, a possibilidade de se corromper. Toda essa mística, que Foucault denomina por "Sociedade do sangue", o poder das honras de guerra e do temor da fome, das glórias da morte, tudo isso passa pela simbólica do sangue. Mas o que temos com o biopoder, segundo Foucault, é a "sociedade do sexo", "de sexualidade", onde os dispositivos de poder se ordenam ao corpo, à vida e aos suas nuances, a tudo que lhe diz respeito, ao que a reforça, vigora, lhe capacita a dominar e suas aptidões. É, segundo Foucault, a passagem da *simbólica do sangue* para a *analítica da sexualidade*.

> Saúde, progenitura, raça, futuro da espécie, vitalidade do corpo social, o poder fala da sexualidade e para a sexualidade; quanto a esta, não é marca ou símbolo, é objeto e alvo. O que determina sua importância não é tanto sua raridade ou precariedade quanto sua insistência, sua presença insidiosa, o fato de ser, em toda a parte, provocada e temida. (FOUCAULT, 2012a, p.161)

Essa nova forma de poder irá suscitar a sexualidade com uma função produtiva, numa contínua retomada de controle para que o mesmo não escape. Com isso, Foucault não pretende afirmar, que essa substituição do sangue pelo sexo seja resumida a essas transformações que delimitam o limiar da nossa modernidade, mas busca as razões pelas quais a sexualidade muito longe de ter sido reprimida foi sendo constantemente suscitada. Da

lei representada pela morte a sociedade de normalização; da simbólica do sangue e do dispositivo de aliança à sociedade do sexo e do dispositivo de sexualidade, essas são as principais transformações que marcam a era do biopoder.

Considerações finais

Com a análise foucaultiana podemos observar a entrada da vida na esfera política, o uso dela para fins políticos. Num primeiro momento da analise temos o velho poder soberano, a recoroação do rei através do cadafalso, o signo do gládio, o poder da lei. Com o início da era do bio-poder teremos a administração da vida em suas infinitas faces; o controle sobre a mesma dado tanto no âmbito individual, através das anátomo-política das disciplinas; quanto no âmbito global, através da bio-política das populações. E a forma de acesso individual e ao mesmo tempo social será através da sexualidade, através dela que poderá ser feita uma normalização com um fim ótimo. Se antes a lei culminava na morte, como o biopoder a norma atua sobre a vida e a morte é a última possibilidade, é o que escapa.

A partir daí podemos observar como o quesito raça foi usado em nome do biopoder, um mecanismo do mesmo. Nesse dispositivo tem-se a guerra de raças usadas em nome do biopoder. Se mata, mas em nome da vida, aquele morre, morre para a ascensão da outra raça.

Através do corpo – sexo – se cuida e controla a população. O sexo é o alvo central de um poder que se organiza em torno da vida mais do que da ameaça de morte. Por muito tempo o sangue constituiu um elemento importante nos mecanismos de poder, em suas manifestações e rituais, na sociedade do sangue – onde predominavam os sistemas de aliança, a forma política do soberano, a diferenciação de castas, o valor das linhagens – se podia falar através do sangue, era uma realidade com função simbólica. Mas o que se tem a partir desse processo é a sociedade

do sexo onde mecanismos de poder se dirigem ao corpo, a vida ao que a faz proliferar, é o poder da sexualidade e para a sexualidade, não mais um símbolo ou marca, mas um objetivo e alvo.

Em resumo, raça e sexualidade são braços, meios pelos quais se dá o exercício do biopoder.

Referências

CASTRO, Edgardo. *Introdução a Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

CASTRO, Edgardo. *Vocabulário Foucault*: *um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. – São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, M. *História da Sexualidade I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 2012a.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 2012b.

61

Segurança e espetáculo: ensaio sobre o uso biopolítico da violência

*Guilherme de Brito Primo**

I

"Se você quer formar uma imagem do futuro, imagine uma bota pisoteando um rosto humano – para sempre" (Orwell, 2009, p. 312). Orwell, em um de seus mais célebres romances, situado no futuro distópico de *1984* (escrito em 1947 e publicado pela primeira vez no ano seguinte), denunciara as atrocidades da totalização da vida, retratando uma sociedade devastada pela privação, imposta de forma autoritária pelo Partido, bem como erigida sobre a base de relações inautênticas, delineando um contexto em que toda a ação humana é previamente apropriada e no qual só pode ser de fato efetuada num conjunto de possibilidades delimitadas pela ditadura burocrática, simbolizada na figura do Grande Irmão.

Cultuando o ódio ao inimigo e sustentados pela perpetuação e naturalização da guerra, os três superestados fictícios, que dividem as regiões do mundo, não buscam a aniquilação uns dos outros, mas ao contrário, através de um permanente estado de guerra global fomentam as bases de sua, também perene,

*Bacharel em Direito, mestrando em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Bolsista CAPES. <guilherme.primo@acad.pucrs.br>.

legitimação. “Guerra é paz, liberdade é escravidão, ignorância é força”: o lema do Partido, em toda sua ambivalência, expressa o caráter fundamentalmente constituinte dessa sociedade, na qual passado e futuro, bem como o verdadeiro e o falso, são constantemente apropriados de acordo com os ditames do regime. Mais do que retratar um quadro alvacento da escassez e exploração humana no contexto dos regimes fascistas e burocráticos que lhe eram contemporâneos, Orwell soubera identificar, de forma perspicaz, uma categoria fundamental presente não somente na política totalitária de tais regimes, mas também em governos considerados democráticos e pluralistas que, a partir do *uso político do medo*, associam à imagem do Inimigo o mal absoluto a ser combatido, ainda que as causas que lhes deram impulso não estejam de qualquer forma a ele vinculadas. Retirando o Inimigo da esfera política, absolutizam-no assim como a guerra contra ele, bem como consolidam o imaginário social a partir da oposição maniqueísta entre as noções de bem e mal.

Nos discursos e proposições belicistas que efervesceram no pós-Onze de Setembro, amparados por um clamor securitário que tomou conta das ruas de Nova York à época dos atentados, podemos observar semelhante uso da imagem do Inimigo na política intervencionista norte-americana: agora definitivamente alicerçada na efígie do terrorista muçulmano, que em suas ações não expressaria, aparentemente, nada além de sua essencial maldade e rejeição à modernidade ocidental, a política norte-americana evidencia os indícios de uma transição na natureza da guerra[1], passando de uma atitude reativa e conservadora, para uma posição *ativa* e *constituinte*, “tanto dentro quanto fora das fronteiras nacionais: da preservação da atual ordem social e política interna para sua transformação, e assim também de uma atitude de guerra

[1]Talvez não estejamos falando de uma transformação na natureza da guerra em si, pois, em sua concretude, continua sendo uma experiência radical de violência e barbárie. No entanto, suas formas de atuação e o enquadramento do seu discurso, atualmente, permitem-nos atentar para a transformação de suas características.

reativa, ante ataques externos, para uma atitude ativa e destinada a prevenir um ataque" (Hardt & Negri, 2005, p. 43).

Se, anteriormente, o Inimigo era representado por um Estado-nação oposto, constituindo um terreno espelhado num campo à parte, delimitado no espaço e combatido sob uma política considerada defensiva, os ataques às Torres Gêmeas sedimentaram, por sua vez, um momento paradigmático, no qual a *defesa* dá lugar à *segurança*, e o Inimigo, não localizável, transfigura-se em mal absoluto e indecifrável, desconhecendo limites espaciais ou temporais. Quando o governo norte-americano anunciou sua "guerra contra o terror", deixou claro que ela "deveria estender-se por todo o mundo e por tempo indefinido, talvez décadas ou mesmo gerações inteiras" (Hardt & Negri, 2005, p. 35). Em decorrência disso, torna-se cada vez mais nebulosa a demarcação entre intervenção militar e ação policial, política externa e política interna e, nesse entrecruzamento entre atividades militares e policiais, a diferença entre o que está dentro e o que está fora segue, progressivamente, indistinguível. O Inimigo, tradicionalmente enxergado do lado de fora, e as classes perigosas, tradicionalmente encontradas do lado de dentro, tornam-se cada vez mais indeterminados, "servindo conjuntamente como objeto do esforço de guerra" (Hardt & Negri, 2005, p. 36).

Na medida em que o Inimigo é fundado sobre uma abstração ilimitada, "também a aliança de amigos é expansiva e potencialmente universal" (Hardt & Negri, 2005, p. 36). O *slogan* do terrorismo, assim como o marketing publicitário, designa a capacidade de reunir e homogeneizar, em sua opacidade constituinte, um grande número de opiniões sobre um mesmo objeto: no *slogan* reside o traço fundamental da propaganda bem-feita, cujo bom funcionamento encontra-se em sua real ausência de significado2. Em princípio, toda a humanidade pode unir-se contra

2"Ninguém sabe o que ele significa porque ele não significa nada. Sua importância decisiva é que ele desvia a atenção de uma questão que, *esta sim*, significa algo: 'você apoia nossa política?'.

um conceito abstrato como o terrorismo, não surpreendendo, portanto, "que o conceito de 'guerra justa' tenha voltado a se manifestar no discurso de políticos, jornalistas e acadêmicos, especialmente no contexto da guerra contra o terrorismo e das diferentes operações militares promovidas em nome dos direitos humanos" (Hardt & Negri, 2005, p. 36). O regresso da *bellum justum*, abrigando discursos de justiça e mal hodiernamente retomados, representa o sintoma de que a separação entre guerra e justiça, operada pela modernidade, torna-se cada vez mais indefinida. Se, anteriormente, o Estado possuía um *jus ad bellum* (direito de ir à guerra), nas situações em que sua integridade territorial ou independência política estivessem ameaçadas, como atividade de defesa e resistência, fora, posteriormente, objeto soterrado pelo secularismo moderno, cuja referência clássica, que assinala a mudança da celebração medieval do conceito de guerra justa para sua moderna recusa, é Hugo Grotius, em *De jure belli ac pacis*, publicado originalmente em 1625 (Hardt & Negri, 2005, p. 452).

Atualmente, no entanto, a guerra justa, ainda que apoiada em exortações de cunho religioso, adquiriu dimensões constitutivas que em nada remetem ao tradicional emprego da expressão. Conforme Hardt & Negri, uma genealogia mais recente da guerra justa aponta para o desenvolvimento dessa nova capacidade, ativa e constituinte, observada durante os anos em que o uso da expressão esteve associado ao contexto da Guerra Fria, período no qual, segundo os autores, elementos novos foram introduzidos no campo de batalha, a partir da condução de conflitos de baixa intensidade em diversas regiões. Durante esse ínterim, teóricos e estrategistas norte-americanos operaram um deslocamento na interpretação da moralidade tradicional da guerra justa, segundo a qual a Guerra Fria caracterizava-se não

CHOMSKY, Noam. *Mídia: propaganda política e manipulação*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013, p. 26, grifo do autor.

pela sua potencial destruição à ameaça soviética, mas antes por sua precípua capacidade em contê-la. "Neste caso, a expressão 'guerra justa' já não é uma justificação moral de atos de violência e destruição limitados no tempo, como era tradicionalmente, e sim da permanente manutenção de um estase da ordem global" (Hardt & Negri, 2005, p. 35). A Guerra Fria, no entanto, "nunca chegou a uma concepção ontológica de guerra. Sua noção de contenção era estática ou talvez dialética" (Hardt & Negri, 2005, p. 48), funcionando fundamentalmente a partir de uma relação de oposição, inserida no contexto da bipolarização global entre as duas superpotências. Somente após seu término poderemos identificar elementos *constituintes* que, uma vez em cena, gozam de um protagonismo paulatinamente acentuado, inicialmente através das incursões norte-americanas durante a Guerra do Golfo, em 1991, sob o governo de George H. W. Bush, e, posteriormente, sob a égide da política de intervenção humanitária, manutenção da paz e, principalmente, construção nacional, executada pelo governo Clinton, em 1998, nos Bálcãs.

II

No entanto, é no governo de George W. Bush, após os atentados de 11 de setembro e da mudança de política de defesa para política de segurança, em que tornaram-se explícitos o alcance e a função ativa e construtiva da guerra na ordem global, cuja face interna carrega consigo uma diminuição das liberdades civis e um aumento dos índices de encarceramento, aspectos que constituem a "manifestação de uma guerra social permanente" (Hardt & Negri, 2005, p. 39). Conforme Agamben, "diante do incessante avanço do que foi definido como uma 'guerra civil mundial', o *estado de exceção* tende cada vez mais a se apresentar como o paradigma de governo dominante na política contemporânea" (Agamben, 2004, p. 13, grifo nosso), transformando uma medida provisória e excepcional em técnica de

governo e caracterizando-se, fundamentalmente, "como um patamar de indeterminação entre democracia e absolutismo" (Agamben, 2004, p. 13). O direito internacional proíbe quaisquer ataques ou guerras preventivas, de acordo com os direitos de soberania nacional, bem como as modernas nações democráticas, por sua vez, "baniram unanimemente todas as formas de agressão militar, recebendo seus parlamentos, das respectivas constituições, poderes apenas para declarar guerras defensivas" (Hardt & Negri, 2005, p. 43). Entretanto, na medida em que a guerra já não é uma situação excepcional, mas o estado normal de coisas, torna-se imprescindível que já não seja uma força desestabilizadora ou que ameace a atual estrutura de poder, mas, pelo contrário, constitua um "mecanismo ativo que esteja constantemente criando e reforçando a atual ordem global" (Hardt & Negri, 2005, p. 43).

Uma vez que a indiferenciação entre interior e exterior, ações policiais e militares, apresenta-se como paradigma de governo na política contemporânea, instaurando a guerra como relação social permanente, a partir da adoção de políticas securitárias, bem como da consolidação de um estado de exceção, evidencia-se, como caráter específico de nossa época, uma transformação estrutural aonde "a guerra deixou de ser o elemento final das sequências de poder – a força letal como último recurso – para se tornar o primeiro e fundamental elemento, constituindo a base da própria política" (Hardt & Negri, 2005, p. 44). Instalada numa dimensão de indefinição, descortina-se a verdadeira força do poder soberano, que, diversamente às teses contratualistas (as quais, durante muito tempo, serviram-lhe de suporte), reafirma-se hoje, fundamentalmente, tanto pelo seu poder "tanático", quanto pela sua capacidade ativa e constituinte, a partir da condução de contínuas ações de guerra.

Invertendo a proposição clausewitziana[3] e sustentando, em seu lugar, que "a política é a guerra continuada por outros meios"

3Segundo a qual "a guerra não é mais que a continuação da política por outros meios". FOUCAULT, Michael. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 22.

(Foucault, 1999, p. 22), Foucault observara, no poder político, a reinserção perpétua de uma relação de força, cuja representação encontra, nas atuais exortações à caça ao Inimigo, bem como em sua consequente efetivação, a designação máxima da guerra como violência originária e sustentáculo fundamental de uma nova ontologia. Assim, "já não tem vigência a moderna estrutura jurídica para a declaração e a condução de uma guerra" (Hardt & Negri, 2005, p. 45), na medida em que, diferentemente da concepção bélica precedente, entendida como forma de ação ou sanção política, pressupondo uma estrutura jurídica internacional de guerra, hoje, "como base da política, a guerra deve ela mesma conter formas legais, e mesmo erigir novas formas jurídicas processuais. [...] Se anteriormente era *regulada* mediante estruturas jurídicas, a guerra passou agora a ser *reguladora*, graças à construção e à imposição de sua própria estrutura legal" (Hardt & Negri, 2005, p. 45, grifo nosso). Contudo, como salientam Hardt & Negri, o fato de a guerra possuir elementos construtivos não significa que ela seja um poder constituinte propriamente dito: conforme os autores, as modernas guerras designavam, verdadeiramente, poderes constituintes, na medida em que derrubavam a velha ordem e construíam, a partir de fora, novos códigos jurídicos e novas formas de vida. "Em contrapartida, o estado de guerra regulador da nossa época imperial reproduz e regula a ordem vigente; ele cria a lei e a jurisdição desde o interior" (Hardt & Negri, 2005, p. 46). As políticas de "construção nacional", em países como o Afeganistão e o Iraque, por exemplo, constituem exemplos do projeto ativo e produtor da guerra, indicando que a nação transformou-se em algo contingente ou fortuito, uma vez que pode ser destruída, fabricada ou inventada como parte de um programa político, tendo em vista, no entanto, menos a proposição de um erigir autêntico do que a manutenção das divisões internacionais do trabalho e do poder.

Se, anteriormente, o direito internacional apoiava-se no reconhecimento da soberania nacional e dos direitos dos povos,

constituindo, no plano internacional, a reprodução do modelo contratualista observado na relação entre o povo e o poder soberano, no plano nacional, a justiça imperial tem como objetivo, por sua vez, a suplantação do velho modelo, assentando-se no conceito de crime contra a humanidade e nas atividades dos tribunais internacionais, sedimentando uma prática jurídica supranacional (Hardt & Negri, 2005, p. 53). Da mesma forma, a soberania do moderno Estado-nação fundamentava, na primeira metade do século XX, o uso da violência legítima tanto no escopo do espaço nacional quanto frente a outros países: "no interior da nação, o Estado não só dispõe de esmagadora vantagem material sobre todas as demais forças sociais em sua capacidade de violência como é também o único ator social que pode exercer a violência em caráter legal e legítimo" (Hardt & Negri, 2005, p. 49), bem como, no plano internacional, os diferentes Estados-nação dispõem, ainda que em variados graus de capacidade militar, do mesmo "direito de usar a violência"(Hardt & Negri, 2005, p. 49) e promover a guerra.

Na segunda metade do século passado, no entanto, a partir dos avanços do direito internacional e dos tratados internacionais, impondo limites ao uso legítimo da força de um Estado-nação em relação a outro, bem como restringindo a proliferação de armas nucleares, por um lado, e o recuo do uso legítimo da força dentro do próprio Estado, por outro, podemos observar o gradual enfraquecimento da soberania nacional, que, na redução do seu monopólio sobre o uso da violência tanto interna quanto externa, talvez explique "o fato de se terem manifestado nas últimas décadas acusações cada vez mais estridentes e confusas de terrorismo. Num mundo em que nenhuma forma de violência pode ser legitimada, toda violência pode afinal ser considerada terrorismo" (Hardt & Negri, 2005, p. 51). Embora Agamben pareça indicar o estado de exceção como a história da prática política no século XX, ora entendida como paradigma de atuação política de modo geral, Negri, por outro lado, entende que o significado verdadeiramente paradigmático dos atentados terroristas que,

desde 2001, parecem cada vez mais presentes tanto no cotidiano da população quanto nas manchetes de jornais e revistas, encontra-se na explicitação de um "processo implícito e maduro na passagem da década anterior. Sem dúvida, todavia, depois do dia 11 de setembro tudo parece ter mudado: é uma afirmativa que o poder faz para si mesmo, como se tivesse sido obrigado a acelerar suas expressões em termos de comando e repressão" (Negri, 2003, p. 192). O que surge então, de substancialmente definidor, "é a conscientização, por parte de todos nós, de estarmos na guerra; aquilo que percebíamos de modo confuso nos anos 1990 agora é evidente"(Negri, 2003, p. 192). Destarte, seria antes na afirmação do Império como ordem mundial, a partir da união entre categorias jurídicas e valores éticos, representadas pelo discurso da guerra contra o Inimigo (incorporado pela figura do muçulmano), que encontraríamos o paradigma concreto das "mudanças da constituição material biopolítica de nossas sociedades. Essas mudanças dizem respeito não apenas à lei internacional e às relações internacionais mas também às *relações de poder* no plano interno de cada país" (Hardt & Negri, 2002, p. 28).

Assim como a definição contemporânea de terrorismo varia muito, dependendo de quem a realize, também a dificuldade em estabelecer uma conceituação estável e coesa do termo apresenta relações intrínsecas ao uso da violência legítima, cuja fundamentação invoca, atualmente, o discurso da moralidade e dos valores "como base de uma nova estrutura legal" (Hardt & Negri, 2005, p. 51). A sustentação, por parte de numerosos discursos, da fundamentação da violência legítima com base nos direitos humanos ensejaram, destarte, o uso paradigmático destes mesmos direitos "como uma estrutura moral acima da lei ou como sucedâneo da própria estrutura legal" (Hardt & Negri, 2005, p. 51-52), revelando, em sua efetivação, uma profunda inversão na ordem das estruturas de legitimação da violência: anteriormente firmada em estruturas estabelecidas *a priori*, sejam morais ou legais, a violência parece, atualmente, experimentar o

reconhecimento de seu uso *a posteriori*, de acordo com os seus efeitos e resultados, objetivando o "reforço ou restabelecimento da atual ordem global" (Hardt & Negri, 2005, p. 55): se a primeira Guerra do Golfo fora legitimada com base no direito internacional, destinando-se, oficialmente, a reestabelecer a soberania do Kuwait, o mesmo não se pode dizer da intervenção do Kosovo, levada a cabo pela Otan e legitimada por discursos humanitários, bem como da segunda Guerra do Golfo, de caráter preventivo e invocando legitimação com base em seus resultados4.

III

Se, em *1984*, o medo é fomentado a partir da presença/ausência contínua de um Inimigo indecifrável e absoluto, sendo hodiernamente estimulado através de comportamentos ritualísticos, como as manifestações enraivecidas durante os *Dois Minutos de Ódio* – momento no qual a população é submetida a doses homeopáticas de canalização de suas exasperações frente ao Inimigo, exibido nas *teletelas* como figura do mal e espectro do Outro, inaudível, inalcançável e digno de eliminação –, o contexto bélico permanente, no qual está inserida a política contemporânea, de forma mais ou menos explícita, desde o Onze de Setembro, respaldando-se na imagem do terrorista como mal absoluto, não parece muito distante da distopia orwelliana de outrora. Neste sentido, o papel desempenhado pela mídia, bem como o advento, quase geral, das redes sociais no cotidiano, exprimem a centralidade da figura do Inimigo atualmente: a partir de coberturas "hollywoodianas" que, em sua maioria, despendem atenção especial aos ataques ocorridos no Ocidente, ou àqueles que, de alguma forma, dizem-lhe respeito diretamente, operam uma banalização do medo assente na naturalização de um maniqueísmo entre bem e mal, aonde o Inimigo "deixa de ser

4Ver *The National Security Strategy of the United States of America*, setembro de 2002.

concreto e localizável, tornando-se algo fugidio e inapreensível" (Hardt & Negri, 2005, p. 56).

Bombardeados, a todo instante, através de *smartphones*, *tablets*, computadores e demais apetrechos portáteis, por uma diversidade de notícias que, de forma quase instantânea, oferecem-nos sucedâneos do real por meio de caracteres limitados, somos levados, cotidianamente, ao confronto imagético com o Inimigo, apoiando-nos em *slogans* vazios cujos verdadeiros significados não exprimem-se à primeira vista. Centralizando suas ações no discurso dos direitos humanos, bem como em intervenções "humanitárias" a partir de decisões unilaterais, os governos ocidentais prestam-se à mistificação do rosto do Inimigo, cuja imagem "aparece na bruma do futuro e serve para amplificar a legitimação, lá onde ela recuou" (Hardt & Negri, 2005, p. 56), não surpreendendo que, quando a guerra constitui a base da política, o Inimigo torna-se, por sua vez, a função constitutiva da legitimidade da violência imperial.

Assim, uma das características fundamentais do paradigma securitário expressa-se na capacidade de uso da violência com base em discursos de paz e segurança. "Guerra é paz": conforme Guy Debord, no momento em que o mundo real se transforma em imagens, as imagens transformam-se, por sua vez, em seres reais (Debord, 1997, p. 18). O Inimigo, ainda que abstrato e indecifrável, apresenta-se como real na exata medida da urgência de sua supressão. Ainda que os indivíduos invocados como alvos principais – Osama bin Laden, Saddam Hussein, Slobodan Milosevic, Muamar Khadafi, dentre outros – constituam, por si mesmos, ameaças evidentemente limitadas, são corriqueiramente "amplificados e transformados em figuras gigantescas que servem de sucedâneo à ameaça mais geral e apresentam a aparência de objetos de guerra concretos e tradicionais" (Hardt & Negri, 2005, p. 56).

A sociedade do espetáculo, constituída não por um conjunto de imagens, mas por relações sociais mediadas por imagens, é o

terreno no qual o Inimigo, assim como a mercadoria, ocupou totalmente a vida social, a partir da guerra como afirmação do poder sobre a vida, tanto em sua tanatopolítica, expressa pelo poder soberano da exceção, quanto em sua forma produtiva, efetivada por uma racionalidade econômica da violência que se fundamenta, principalmente, num discurso preventivo e securitário. Assim, no atual paradigma securitário, aonde a guerra adquire função não meramente repressiva, como outrora, mas, fundamentalmente, ativa e constituinte, a sociedade do espetáculo qualifica-se, a partir da atual fase de violência política e das intervenções humanitárias – erigidas com base na imagem do terrorista muçulmano –, em *espetáculo da segurança*. Invocando, com base nos direitos humanos, um discurso bélico que encontra em seus efeitos, e não em suas causas, a validade de suas ações, a postura ocidental é tão fundamentalista quanto o seu Inimigo: o espetáculo da segurança é, assim como a sociedade do espetáculo debordiana, a "reconstrução material da ilusão religiosa" (Debord, 1997, p. 19), na medida em que o que se vê é o mundo mediado pelas imagens, escondendo no discurso do choque de civilizações (Huntington, 1993, 1997) a sua negação absoluta, bem como a luta permanente entre duas formas de não-vida que, através da unidade da mesma miséria, rumam conjuntamente ao abismo.

Conforme Debord, o "espetáculo é o sonho mau da sociedade moderna aprisionada, que só expressa afinal o seu desejo de dormir" (Debord, 1997, p. 19), e encontra, na mídia contemporânea, expressa através de tecnologias naturalizadas no cotidiano, um campo de atuação eficiente e politicamente econômico, na medida em que demandas por segurança adentram o discurso corriqueiro e são, por exemplo, compartilhadas em redes sociais. A mídia[5] atualmente realiza, no mais alto grau, a mediação que inverte a concretude da vida e do vivido, reposicionando, em seu lugar, o espetáculo como representação da realidade: "a realidade surge do espetáculo, e o

5Cuja terminologia remete ao termo *media* (plural de *medium* [meio], em latim).

espetáculo é real" (Debord, 1997, p. 15), bem como o Inimigo legitima, retroativamente, a necessidade e a realidade da guerra e do espetáculo securitário, cuja função modeladora do ambiente político tornou-se uma forma de *biopoder* no sentido positivo e produtivo.

Ainda que apreendam de forma distinta as complexidades de nossa sociedade em suas análises, Michel Foucault e Guy Debord não aparentam ser excludentes ou incoerentes quando defrontados. Foucault, em *Vigiar e punir*, analisa o mecanismo disciplinar como uma tecnologia que visa, através da individualização, do enquadramento do corpo e suas funções, operando uma série de diferenciações e especializações a partir do arranjo minucioso da multiplicidade dos corpos, – em outras palavras, uma anatomo-política, centrada no corpo-máquina – a capitalização do tempo que expressa a materialização de uma racionalidade produtiva e gerencial. O capitalismo, em seu desenvolvimento, insere a vida em seus cálculos e socializa o corpo enquanto força de trabalho, evidenciando as práticas de poder não apenas através da consciência ou de uma ideologia de classes, mas no investimento concreto do corpo; na decomposição do tempo celular, seu cerceamento e enquadramento, encontramos o aprimoramento da gestualidade e dos movimentos, exaustivamente encaixotados em ritmos idealmente recompostos numa dimensão do infinitesimal. Como parte de um conjunto orgânico, performances individuais potencializam-se em sua articulação com as demais, coordenando-se e solidificando o todo através de sua sinergia. Em nível de organização, funções de comando são distribuídas através da rede disciplinar, umas referindo-se às outras através do fluxo contínuo de normalizações que, posicionando o indivíduo ora como agente, ora como paciente de vetores diversos, organizando o poder de forma pulverizada e anônima, possibilitam uma grande economia a nível político, reduzindo a disparidade das forças em jogo.

A disciplina, em suas características essenciais, não identifica-se com uma instituição ou um aparelho; "ela é um tipo

de poder, uma modalidade para exercê-lo, que comporta todo um conjunto de instrumentos, de técnicas, de procedimentos, de níveis de aplicação, de alvos; ela é uma 'física' ou uma 'anatomia' do poder, uma tecnologia" (Foucault, 2014, p. 208), que, encontrando no Panóptico, de J. Bentham, sua formatação ideal, busca induzir no detento "um estado consciente e permanente de visibilidade que assegura o funcionamento automático do poder. Fazer com que a vigilância seja permanente em seus efeitos, mesmo se é descontínua em sua ação; que a perfeição do poder tenda a tornar inútil a atualidade de seu exercício" (Foucault, 2014, p. 195): em suma, que tal aparelho arquitetônico funcione como sustentáculo de uma relação de poder independente daquele que o exerce, no qual aqueles que são vigiados sejam eles mesmos os portadores de seu próprio assujeitamento.

Quando, no entanto, Foucault afirma que "nossa sociedade não é de espetáculos, mas de vigilância" (Foucault, 2014, p. 209), na qual, sob a superfície das imagens investem-se os corpos em profundidade, o autor faz referência explícita em seu texto não a Debord, mas a N. H. Julius, autor do século XIX que encontra no campo de visibilidade a diferença entre os paradigmas da vigilância e do teatro: "falando do princípio panóptico, dizia que nele se via bem mais que um talento arquiteturial: um acontecimento na 'história do espírito humano'. Aparentemente, não passa da solução de um problema técnico; mas por meio dela se constrói um tipo de sociedade" (Foucault, 2014, p. 209). A antiguidade, conforme Julius, era uma sociedade do espetáculo: tornava acessível a uma multidão de homens a inspeção dos objetos que compõem a cena do espetáculo, correspondendo, assim, à arquitetura dos templos, teatros e circos. "Com o espetáculo predominavam a vida pública, a intensidade das festas, a proximidade sensual" (Foucault, 2014, p. 209). Colocando no centro do palco o foco de visibilidade, no qual o poder soberano domina uma cena assistida pela massa de seus súditos, o teatro representa, no entanto, o exato inverso daquilo que, na

Modernidade, encontraríamos na arquitetura do Panóptico, cuja estrutura proporciona o aprofundamento infinitesimal dos corpos e seu investimento por relações de poder: "não estamos nem nas arquibancadas nem no palco, mas na máquina panóptica, investidos por seus efeitos de poder que nós mesmos renovamos, pois somos suas engrenagens" (Foucault, 2014, p. 210).

No espetáculo de Julius, o poder soberano é ordenado juridicamente; na sociedade disciplinar, no entanto, "a lei e o contrato são substituídos pela norma e pelo regulamento. Para Foucault, a configuração de poder na sociedade do espetáculo é completamente distinta da microfísica dos poderes da sociedade disciplinar" (Farhi Neto, 2007, p. 6), porquanto naquela "os holofotes iluminam o poder, enquanto os indivíduos são relegados às sombras. Na disciplina, ao contrário, as luzes estão voltadas para os indivíduos, enquanto o poder, em sua difusão pela rede disciplinar, ofusca-se, perde o brilho" (Farhi Neto, 2007, p. 6). O que Foucault rejeita no espetáculo, como instrumento de análise de nossas sociedades, é sua concepção de poder a partir de um modelo político-jurídico, no qual, "em nome da convivência pacífica e segura, os sujeitos racionais abrem mão de seus poderes, em favor do soberano, e constituem-se como uma massa de súditos, em que toda relação política e, no limite, toda relação de poder, passa a ser intermediada pelo Estado" (Farhi Neto, 2007, p. 7).

Quando Debord depreende sua análise da sociedade espetacular, o faz em termos de reificação total da vida, expressa na alienação do homem pela mediação das imagens: não o abuso de um mundo da visão, mas "uma visão de mundo que se objetivou" (Debord, 1997, p. 14), sendo o "resultado e o projeto do modo de produção existente" (Debord, 1997, p. 14), não como o suplemento do mundo real, mas antes como "âmago do irrealismo da sociedade real" (Debord, 1997, p. 14). Fragmentados e individualizados, seus espectadores inter-relacionam-se a partir da mediação das imagens que realizam a afirmação da aparência e de toda a vida humana como simples aparência, invertendo o real e

transformando-o em produto. “Ao mesmo tempo, a realidade vivida é materialmente invadida pela contemplação do espetáculo e retoma em si a ordem espetacular à qual adere de forma positiva” (Debord, 1997, p. 15). No “fazer ver” por diferentes mediações um mundo que, materialmente, já não podemos tocar, o espetáculo conserva a inconsciência transformando a realidade, da qual é possuidor. Um de seus principais efeitos, assim, é a operação de redução do potencial humano à sua condição de mero espectador: “a atitude que por princípio ele exige é a da aceitação passiva que, de fato, ele já obteve por seu modo de aparecer sem réplica, por seu monopólio da aparência” (Debord, 1997, p. 17). Assim, “a contemplação da imagem constrange o espectador à especulação sobre uma imagem pura, separada daquilo que ela representa. Imagem reproduzida, que no processo infinito de reprodução – imagem de imagem –, perde seu vínculo com a vida, se põe como fetiche do real aparente” (Farhi Neto, 2007, p. 9).

Na medida em que a crítica foucaultiana desloca a análise do poder de sua dimensão jurídico-filosófica, apontando nas relações de poder e no investimento do corpo, constituintes da sociedade disciplinar, toda uma microfísica do poder que opera num patamar de normalização das condutas, através do adestramento do corpo e sua docilização, e atacando, portanto, o aspecto jurídico da política capitalista (Estado soberano que, em suas extremidades, em sua fundamental capilaridade, caracteriza-se por uma malha de relações de poder), Debord, por sua vez, “faz a crítica do espetáculo enquanto economia política do capitalismo” (Farhi Neto, 2007, p. 14), atacando seu aspecto econômico, de aparente imagem autônoma, mas fundamentalmente constituído por relações de produção. “O espetáculo, tal como Debord o descreve, não desconhece a disciplina. Na sua eficacidade, o espetáculo se vincula a uma infraestrutura produtiva disciplinada. O espetáculo é uma produção disciplinar e é, também, instrumento da disciplina” (Farhi Neto, 2007, p. 14-15).

IV

Se disciplina e espetáculo não apresentam uma disjunção intransponível, o mesmo vale em relação ao paradigma biopolítico, que toma forma no ajustamento dos fenômenos populacionais e ambientais ao desenvolvimento de um capitalismo imerso em migrações, crescimentos populacionais e urbanização acelerada, inserindo o corpo-espécie como objeto de governo; coletividade capturada que, governada enquanto múltiplo, refere-se à totalização de forma análoga ao espetáculo, pois, se o mercado é o meio no qual uma população está inserida de forma difusa, submetendo-se, necessariamente, às leis econômicas, se o espetáculo mesmo está submetido a tais leis, tendendo a aprofundar-se, cada vez mais, no tecido social, a manipulação das regras da produção espetacular e, consequentemente, das regras econômicas, constitui, necessariamente, "a manipulação da conduta estatística da população, com sua distribuição normal e seu desvio padrão. Dada a indistinção entre espetáculo e produção econômica (toda mercadoria é um espetáculo e vice-versa), o controle das variáveis que condicionam o espetáculo são uma forma de controle da população, objeto correlato da biopolítica" (Farhi Neto, 2007, p. 19).

O medo do Inimigo, sedimentado na imagem do terrorista islâmico, reforçado com a banalização do mal cotidiano das grandes cidades, repousando sobre os rostos dos jovens negros e marginalizados, impregnado, de forma subterrânea, em todos os sulcos dos restos da história, em todos os espectros do Outro, e, de um modo geral, nos diversos codinomes da "vida nua", expressa de forma singular um eixo sobre o qual apoia-se um dispositivo de biopoder, monumento da cultura e, também, da barbárie (Benjamin, 1994), como elemento de controle biopolítico, em cuja dimensão espetacular constitui-se uma ciência de opinião de massa. "O controle da opinião pública tornou-se objeto possível de um saber propagandístico de cunho comercial ou ideológico

político. A força do nazismo, dos fascismos e dos totalitarismos, apoiados num partido de massa, por exemplo, está na sua capacidade de capturar a opinião pública" (Farhi Neto, 2007, p. 21), obtendo, através de meios espetaculares, o apoio dessas massas às suas propostas políticas, tais como, contemporaneamente, decretos de cunho emergencial, ou excepcional, que buscam, no discurso adocicado dos direitos humanos sua fonte de legitimação *a posteriori*, a partir de uma retórica securitária que coloca a vida da população como um todo em seus cálculos.

Nas exortações de guerra ao terror e ódio ao Inimigo, ao imigrante, aos estrangeiros, nos discursos bélicos dos arautos do choque de civilizações e do gerenciamento da violência pela força, em toda uma gama de proposições que colocam a segurança social em pauta, encontramos uma mesma dinâmica, um mesmo mecanismo, que busca, através do governo populacional e da opinião pública, legitimar, ou ao menos encobrir, a catástrofe do Real (Žižek, 2003) que sorrateiramente tenta escamotear; assim, "o espetáculo pode ser considerado uma forma de exercício do poder biopolítico; e a biopolítica, um instrumento do espetáculo do capitalismo, para a construção de uma sociedade segura, em que prevalecem os cálculos utilitários, em que a percepção de felicidade se aproxima da percepção de segurança" (Farhi Neto, 2007, p. 21). Conforme Agamben, "as mídias amam o cidadão indignado, mas impotente" (Agamben, 1995, p. 71): o homem da sociedade espetacular, atomizado, individualizado e inter-relacionado a partir de representações da realidade, capturado por relações de poder no campo da normalização e, não obstante, enredado num patamar de indefinição entre o político e o jurídico, representado pela figura arcaica do Homo sacer (Agamben, 2014). O homem controlado, investido em toda sua extensão por efeitos de poder que buscam, no seu aprimoramento, no seu desenvolvimento como empresário de si, na cooptação dos seus movimentos, na capitalização do seu potencial criativo – logradouro de possibilidades ontológicas e novas formas de vida – a reprodução e atualização de uma

estrutura que a ele se refere como sujeito e objeto: objeto do saber, objeto do poder. O espetáculo da segurança, em toda sua urgência, expõe aos olhos mais atentos aquilo que, na maioria das vezes, escapa à vigília cotidiana na qual estamos submersos: talvez encontremos, nos rastros da guerra justa e em toda microfísica a ela associada, os traços de uma mesma miséria, de um mesmo fracasso, adornado, aqui e ali, pelos louros do progresso, pela glória de uma pretensa humanidade que, no rosto do Inimigo, despoja-se de sua realidade brutal e esconde a face de uma racionalidade fundamentalmente realizada como o mito de si mesma (Douzinas, 2009).

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Tradução de Iraci D. Poleti, 2ª edição. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Tradução de Henrique Burigo, 2ª edição. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

_____. *Le cinéma de Guy Debord*. In: Image et mémoire. Paris: Hoëbeke, 1995.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

CHOMSKY, Noam. *Mídia: propaganda política e manipulação*. Tradução de Fernando Santos. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DOUZINAS, Costas. *O* fim *dos direitos humanos*. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *História da sexualidade 1: a vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque, 3ª edição. São Paulo: Paz e Terra, 2015.

_____. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramalhete, 42ª edição. Petrópolis: Vozes, 2014.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Império*. Tradução de Berilo Vargas, 4ª edição. Rio de Janeiro: Record, 2002.

_____. *Multidão*. Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2005.

HUNTINGTON, Samuel. *O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.

_____. *The clash of civilizations?* In: Foreing Affairs, vol. 72, nº 3, 1993, pp. 22-49.

NEGRI, Antonio. *Cinco lições sobre o Império*. Tradução de Alba Olmi. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

FARHI NETO, Leon. *Disciplina ou espetáculo? Uma resposta pela biopolítica*. In: Revista aulas, Dossiê Foucault, nº 3, dezembro de 2006/março 2007, pp. 1-23.

ŽIŽEK, Slavoj. *Bem-vindo ao deserto do real!: cinco ensaios sobre o 11 de setembro e datas relacionadas*. Tradução de Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.

Sessão 24

Fenomenologia e Hermenêutica

62

A imagem em Jean-Paul Sartre

Marcus de Dutra Mattos[1]

> *"A imaginação não é um poder empírico e adicionado à consciência, é a consciência toda inteira enquanto ela realiza sua liberdade. [...] O irreal é produzido fora do mundo por uma consciência que fica no mundo, e* ***é porque ele é transcendentalmente livre que o homem imagina****"*
> (Sartre, O imaginário)

Linhas introdutórias

Em 1936, a pedido de Henri Delacroix, Sartre publica "*A imaginação*", primeiro livro de seu projeto de descrição fenomenológica da imagem. Nesta obra o autor expõe os grandes sistemas metafísicos acerca da imagem para logo criticá-los. Para Sartre, os pensadores modernos (Descartes, Leibniz e Hume), apesar de suas diferenças, trataram a noção de imagem enquanto *coisa*. Nesta esteira – depois de criticar o "psicologismo" de sua época por não ter feito mais do que empobrecer a perspectiva cartesiana acerca da imagem – Sartre critica Bergson por fundar sobre a imagem duas tendências heterogêneas: o biologicismo e o espiritualismo. Bergson afirma uma diferença de *natureza* entre a percepção e a imagem. Ao contrário disso, Sartre defende que a imagem, antes de ser algo palpável à consciência, é a própria consciência relacionando-se com o objeto. Nas palavras de Sartre:

[1] Doutorando, PUCRS/CAPES, marcus.mattos@acad.pucrs.br.

"a palavra *imagem* não poderia, pois, designar nada mais que a relação da consciência ao objeto; dito de outra forma, é um certo modo que o objeto tem de aparecer à consciência ou, se preferirmos, um certo modo que a consciência tem de se dar um objeto" (Sartre, 1996, p.19).

Esta é, claramente, uma tomada de posição a partir da fenomenologia husserliana visto que traz a intencionalidade, a consciência "*de*", no centro de seu argumento. A imagem não é externa à consciência dado que *é* a consciência *de* imagem inteira, é a síntese do movimento intencional da consciência ao objeto. Neste sentido, Sartre diferencia a percepção da imagem: na percepção há o caráter descritivo acerca dos *perfis* possíveis e infinitos de um objeto. A imagem, por outro lado, dado que *é* a relação entre o objeto e a consciência, não pode ser perfilada pois está *inteira* na consciência. Logo, a consciência *imaginarizante* põe seu objeto como um nada visto que é sempre consciência *de* algo que lhe é heterogêneo. O exemplo sartriano é a árvore imaginada: objeto diferente do que é a consciência e que a inunda por inteiro quando imaginada. Estas curtas linhas pretendem descrever de forma introdutória estes meandros sartrianos acerca da fenomenologia da imagem e indicar os caminhos pelos quais a imaginação opera papel central na filosofia sartriana.

Três grandes sistemas metafísicos

Sartre aponta em "*A imaginação*" que Descartes, Leibniz e Hume estão na gênese dos três grandes sistemas metafísicos de descrição acerca da imagem. Descartes se encontra engajado na tentativa de dialogar com a escolástica medieval para separar o que é *mecanismo* (res extensa) e *pensamento* (res cogitans). A imagem, nesta lógica, é uma *coisa corporal*[2]; algo externo ao pensamento,

[2] "(...) a imagem é uma coisa corporal, é produto da ação dos corpos exteriores sobre nosso próprio corpo por intermédio dos sentidos e dos nervos. Matéria e consciência excluindo-se uma à outra, a imagem, na medida em que é desenhada materialmente em alguma parte do cérebro, não poderia

oriundo da interação entre os objetos e nossos sentidos. Assim, a imaginação, o ato de imaginar, não pertence à consciência imaginante, outrossim, é fruto da própria matéria enquanto entendimento. Ou, dito de outa forma: "A imaginação ou o conhecimento da imagem vem do entendimento; é o entendimento, aplicado à impressão material produzida no cérebro, que nos dá uma consciência da imagem" (Sartre, 1989, p. 11). A lógica cartesiana exclui a imagem da consciência porque em seu âmago e gênese há a exclusão entre matéria e consciência.

Na esteira de Descartes, o "associacionismo" de Leibniz vem para confirmar a dúvida hiperbólica de Descartes: "Todo o esforço de Leibniz relativamente à imagem é o de estabelecer uma continuidade entre esses dois modos de conhecimento: imagem, pensamento; imagem, nele, se acha penetrada de intelectualidade" (Sartre, 1989, p.13). A imaginação em Leibniz segue sendo fruto de uma ação mecânica, porém, há uma diferença: "é na alma que, de um modo inconsciente, as imagens estão ligadas entre si" (Sartre, 1989, p.13). A distinção entre imagem e razão segue seu trajeto de Descartes a Leibniz, uma vez que "somente as verdades postas pela razão tem entre si ligações necessárias, somente elas são claras e distintas" (Sartre, 1989, p. 13). Leibniz tenta resolver o impasse cartesiano, imagem-pensamento, introduzindo a imagem na alma, fazendo-a uma *quase* ideia, uma *ideia confusa*. Que isto quer dizer? Somente o viés analítico oriundo da razão pode pôr a *finitude*; enquanto a imagem é concebida como algo confuso dado que é recorrente de uma *infinitude* de modificações (cerebrais, mecânicas, etc), a ideia clara e distinta, a razão, é o reduto que contém a capacidade de limitar para além da "ideia confusa" posto que não está dentro deste emaranhado de ideias confusas e, não obstante, opera de forma heterogênea à imagem. Desta forma, Sartre define que a diferença entre imagem e ideia, em Leibniz, é

ser animada de consciência. Ela é um objeto, tanto quanto são os objetos exteriores. É, exatamente, o limite da exterioridade". (Sartre, Jean-Paul, 1989. p. 11)

puramente matemática: “a imagem tem a opacidade do infinito; a ideia, a clareza de quantidade finita e analisável” (Sartre, 1989, p. 14). Seu esforço é, na verdade, o de transpor a oposição cartesiana entre imagem e pensamento desfigurando a imagem. Enquanto Leibniz, para resolver a oposição cartesiana, termina por desfigurar a imagem, o empirismo de Hume se esforça, ao contrário, para reduzir todo o pensamento a um sistema de imagens.

> Ele toma de empréstimo ao cartesianismo sua descrição do mundo mecânico da imaginação e isolando esse mundo, por baixo do terreno fisiológico no qual ele mergulha e pelo alto do entendimento, faz dele o único terreno sobre o qual o espírito humano se move realmente. Não há no espírito nada mais do que impressões e cópias dessas impressões que são as ideias e que se conservam no espírito por uma espécie de inércia; ideias e impressões não diferem em natureza, o que implica em que a percepção não se distingue em si mesma da imagem. (Sartre, 1989, p. 15).

Neste sentido, para Hume, as imagens são “*folhas dadas*” que existem em contiguidade, ou, se preferirmos, é a semelhança entre certas imagens que possibilita a própria existência de um *nome comum* para seu conjunto. Não obstante, estas imagens que existem enquanto objeto no pensamento se relacionam e é a sua relação enquanto *coisa* que anula a ideia de pensamento cartesiano uma vez que este, para Hume, o pensamento seria o resultado desta *coleção de coisas* que se relacionam. “Se Descartes colocava ao mesmo tempo a imagem e o pensamento sem imagem; Hume guarda apenas a imagem sem o pensamento” (Sartre, 1989, p. 18).

Fato é que Sartre aponta em Descartes, Leibniz e Hume, um bojo metafísico acerca da imagem, partindo da diferenciação (herdada da escolástica por Descartes) entre matéria e pensamento, passando pelo associacionismo de Leibniz que nada mais faz do que, nas palavras de Sartre, “*desfigurar a imagem*

cartesiana" e chega à *coleção de coisas* que se relacionam na filosofia de Hume:

> Um reino do pensamento radicalmente distinto do reino da imagem; um mundo de puras imagens; um mundo de fatos-imagens; atrás do qual é preciso reencontrar um pensamento, que não aparece a não ser indiretamente, como a única razão possível da organização e da finalidade que se pode constatar no universo das imagens: eis as três soluções que nos propõem as três grandes correntes da filosofia clássica. Nessas três soluções a imagem guarda uma estrutura idêntica. Permanece *uma* coisa. Apenas se modificam suas relações com o pensamento, de acordo com o ponto de vista que assumiu a respeito das relações do homem com o mundo, do universal com o singular, da existência como objeto com a existência como representação da alma com o corpo (Sartre, 1989. p. 19).

Aqui já é nítida a intenção sartriana: romper com a ideia de *imagem enquanto coisa*. Este será seu objetivo ao abordar a fenomenologia husserliana que, por sua vez, rompe com a psicologia positiva da virada do século XIX para o século XX. Sartre será enfático ao afirmar que o psicologismo de sua época nada mais fez do que reduzir o cartesianismo ao abordar o tema da imagem. A imagem segue sendo uma *coisa* defeituosa. Para Sartre, a raiz do erro da psicologia de seu tempo se encontra em sua "tentativa de considerar o fato psíquico como "um movimento físico" (Sartre, 1989, p. 22). O que há é uma dedução *a priori* do que é a imagem, antes da sua existência própria. Que isto quer dizer? Sartre critica o psicologismo por não tentar descrever, *compreender* o fenômeno da imagem, outrossim, o que há é a presunção da *natureza* da imagem concebida anterior a compreensão dela mesma enquanto existente no fluxo de consciência.

É em Husserl que Sartre ancora o início de sua descrição acerca da imagem. Ao colocar entre parênteses o mundo natural, suspender o juízo, ou, fazer a *epoché*, Husserl pôde dar um passo a

mais do que o "psicologismo": compreender a aparição da imagem a partir de seu fenômeno:

> O grande acontecimento da filosofia de antes da guerra é certamente o aparecimento do primeiro tomo da *Revista anual de filosofia e de pesquisas fenomenológicas* que continha a principal obra de Husserl: *Esboço de uma fenomenologia pura e de uma filosofia fenomenológica*. Tanto quanto a filosofia, esse livro estava destinado a revolucionar a psicológica. Não há dúvida de que a fenomenologia, ciência da consciência pura transcendental, é uma disciplina radicalmente diferente das ciências psicológicas, que estudam a consciência do ser humano, indissoluvelmente ligada a um corpo e em face de um mundo. A psicologia, para Husserl, continua sendo como a física ou a astronomia, "uma ciência da atitude natural", isto é, uma ciência que implica em um realismo espontâneo. Ao contrário, a fenomenologia começa quando "colocamos fora de jogo a posição geral da existência que pertence à essência da atitude natural" (Sartre, 1989, p. 104).

A fenomenologia psicológica proposta por Husserl introduz a *intuição* em seu âmago e possibilita a compreensão da aparição, do acontecimento do fenômeno *a partir* dele. Logo, a noção de imagem é renovada (Sartre, 1989, p. 107), uma vez que através do ato de intuir, a consciência coloca a imagem como um transcendente em relação ao objeto; não obstante, a imagem deixa de ser um conteúdo psíquico (Sartre, 1989, p. 109). Tal é a "natureza" da intuição fenomenológica que, ao intuir, coloca a consciência sempre inteira em ato, ela *é* a consciência de intuir a imagem, ou, se preferirmos, é a consciência *de* imagem. "A imagem, tornando-se uma estrutura intencional, passa do estado de conteúdo inerte de consciência ao de consciência una e sintética em relação com um objeto transcendente" (Sartre, 1989, p. 110). A intuição possibilita a própria diferença entre imagem e percepção, uma vez que a percepção precisa *perfilar* o objeto incessantemente para constituí-lo. A imagem, por outro lado, *é* inteira em seu movimento. O ato noético, a intencionalidade coloca o seu objeto em um só golpe. Neste sentido, a intenção sartriana em "*O*

imaginário" é o de construir uma visão intuitiva da estrutura intencional da imagem.

Imagem em Sartre

> *A imagem não é mais do que uma relação*
> (Sartre, A imaginação).

Para Sartre, como vimos, a imagem não é a percepção, tampouco é uma *coisa* externa à consciência ou um conjunto de simulacros. A imagem é, ela mesma, a consciência enquanto consciência *de* imagem. O objeto não habita a consciência, a folha que observo não adere ao meu ser, em nenhum fragmento, tampouco à minha consciência. O que ocorre, em Sartre, é o ato *intencional* e posicional de movimento da minha consciência rumo a um objeto intencionado. O resultado, é que o que vejo, esta folha branca, não é mais do que a minha própria consciência *de* imagem, desta imagem que vejo. A imagem possui, assim, três características intrínsecas: 1) a imagem é uma consciência, 2) sua aparição se dá por uma *quase* observação e 3) a imaginação coloca seu objeto através de um Nada[3]. Que isto quer dizer? A imagem é a relação da consciência ao objeto, sua aparição não se dá pela percepção porque a imaginação coloca o seu objeto *inteiro*, de uma só vez, sem precisar perfilá-lo; e, por consequência, o Nada se impõe visto que a imaginação é *transcendente* rumo ao que lhe é externo, ao objeto. Este processo se dá, portanto, em um nível irrefletido (não-tético) da consciência[4], ou, se preferirmos, a imagem se dá por inteira[5] e espontaneamente na relação

[3] "Toda consciência é consciência *de* alguma coisa. A consciência irrefletida visa objetos heterogêneos à consciência: por exemplo, a consciência imaginante da arvore visa uma arvore, isto é, um campo que por natureza é exterior à consciência; ela sai de si mesma, ela transcende". (Sartre, 1996, p. 25)

[4] "A consciência imaginante do objeto envolve (...) uma consciência não-tética de si mesma". (Sartre, 1996, p. 28)

intencional da consciência ao objeto posicionado, a imagem é a *consciência de imagem*.

Para Castro, "a imaginação, enquanto produção do irreal, decorre da liberdade" (Castro, 2016, p. 52). Ricoeur, neste sentido, afirma que "Sartre espera muito da imaginação, talvez mesmo o segredo da liberdade" (Ricoeur, 1949, p. 243). É conhecido que a última obra sartriana, "*O idiota da família*", estudo acerca da vida de Gustave Flaubert mediado pelo método progressivo-regressivo, decorre da obra "*Questões de método*"; porém, "na entrevista '*Sartre por Sartre*' (1970), enumerando as razões que lhe fizeram escrever *O idiota da família*, o filósofo chegou a sustentar que esta obra é uma continuação de *O imaginário* (S, IX, 118)" (Castro, 2016, p. 169). Gustave Flaubert é um "menino imaginário" (Sartre. 2013, p. 665) que vivencia sua constante produção do *irreal*. Castro demonstra que já em "*A transcendência do ego*" o tema da imagem subjaz. O ego, neste sentido, não é mais do que uma imagem e, por consequência, uma vida imaginária como a de Flaubert só pode ser construída a partir de uma produção poética do ego.[6] Da mesma forma que a consciência coloca seu objeto, enquanto imagem, como um todo, o ego, por sua vez, não é percebido (visto que não é perfilado), é *imaginarizado*.

Considerações finais

Nosso pequeno excurso através destas linhas buscou introduzir e elucidar a noção de imagem em Sartre. Nossos apontamentos até aqui nos permitiram compreender que o tema da imagem, em Sartre, não é um objeto de estudo paralelo;

[5] "Numa palavra, o objeto da percepção excede constantemente a consciência; o objeto da imagem é apenas a consciência que se tem dele; define-se por essa consciência: não pode aprender nada de uma imagem que já não se saiba antes (...) a imagem deu num só bloco o que ela possuía" (Sartre, 1996, p. 23)

[6] "Ademais, é possível fazer a escolha de perpetuar a imaginação até o ponto de estabelecer-se uma *vida imaginária*. A vida imaginária é resultante de uma constante *produção poética do ego*, tema de *A transcendência do ego*. Identifica-se agora a intencionalidade imaginante nessa autoprodução: o *ego* é uma imagem". (Castro. 2016, p. 49)

outrossim, perpassa o próprio tema liberdade, tão cara para Sartre, bem como o tema do Ego, e está, desde "*A imaginação*" até "*O idiota da família*" presente e decisivo na obra sartriana. *É porque é transcendentalmente livre que o homem imagina*. O estudo sobre a imagem e, por consequência, o imaginário, nos leva a constatar que a própria noção ontológica de liberdade está presa ao imaginário. Para além disto, o imaginário pode ser *o trampolim para a ação* (Castro, 2016, p. 190); em Sartre, tanto a obrigação é imaginária quanto a norma é, ela mesma, uma imagem. Doravante é impossível dissociar a noção de imagem e imaginário da noção de liberdade ontológica, normatividade, afetividade e ética. Em suma, nossa intenção, apesar de introdutória e claudicante, é a de poder ajudar no início da leitura da obra sartriana com este alerta sobre a centralidade da noção de imagem e suas necessárias consequências e imbricações que perpassam a obra de Sartre.

Referências

CASTRO, Fabio Caprio Leite de. *A ética de Sartre*. Porto Alegre: Loyola, 2016.

RICOEUR, Paul. *Philosophie de la Volonté*, tome I, Le volontaire et L'involuntaire, Paris, Aubier, 1949.

SARTRE, Jean-Paul. *A imaginação*. 8ª ed. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Difel, 1989.

_____. *A transcendência do Ego*: esboço de uma descrição fenomenológica. Introdução e notas Sylvie Le Bon. Tradução João Batista Kreuch. 2. ed. Petrópolis, RJ, 2015.

_____. *La Transcendance de l'Ego*: Esquisse d'une Description Phénoménologique. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2003.

_____. *L'imagination*. 7. éd. Paris: PUF, 1969.

_____. *O idiota da família, v1*. Tradução de Julia da Rosa Simões, 1ªed. Porto Alegre: L&PM, 2013.

_____. *L'Idiot de la Famille* – Gustave Flaubert de 1821 à 1857. Volume I. Paris: Gallimard, 1988 (1971).

_____. *O imaginário*: *Psicologia Fenomenológica da Imaginação*. Tradução Duda Machado. São Paulo: Ática, 1996.

_____. *L'Imaginaire* – Psychologie Phénoménologique de L'Imagination. Paris:

Éditions Gallimard – Idées, 1985.

Sessão 25

Filosofia Política

63

Os problemas socioambientais na sociedade moderna: a ética ecocêntrica e a democracia socioecológica como minimizadores[1]

Cleide Calgaro[2]

Introdução

No presente trabalho analisa-se a influência da sociedade consumocentrista no desenvolvimento socioambiental. Com isso se observa que, na sociedade atual, os problemas socioambientais se agravam a partir do endeusamento do consumo como centro da mesma e que é preciso encontrar alternativas para a problemática.

Percebe-se que a dignidade da pessoa humana acaba sendo prejudicada juntamente com os direitos da natureza na sociedade que tem o consumocentrismo como base ideológica, visto que as pessoas são adestradas e domesticadas a consumir o que não necessitam. Com isso as mesmas são prejudicadas juntamente com

[1] Taxista CAPES.

[2] Doutora em Ciências Sociais na Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS. Pós-Doutora em Filosofia e em Direito ambos pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS. Doutoranda em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS. Mestra em Direito e em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul – UCS. Atualmente é Professora e pesquisadora no Programa de Pós-Graduação – Mestrado e Doutorado - e na Graduação em Direito da Universidade de Caxias do Sul. CV: http://lattes.cnpq.br/8547639191475261. E-mail: ccalgaro1@hotmail.com

a natureza que sofre as consequências do descarte de bens e da extração de seus recursos naturais.

Para tal se utiliza o método analítico-dedutivo a partir do estudo de referenciais teóricos acerca do tema. Conclui-se que a democracia socioecológica e a ética ecocêntrica pode minimizar o surgimento de novos problemas socioambientais e, dessa maneira, a sociedade e o meio ambiente podem conviver em harmonia e equilibrada.

1 Os problemas socioambientais e o desenvolvimento na sociedade consumocentrista

A sociedade consumocentrista é caracterizada como aquela que se pauta pelo hiperconsumo como o centro da mesma, onde os indivíduos se adestram e se dessubjetificam perdendo a sua essência, sendo uma das propulsoras de problemas ambientais e sociais. Esses problemas, não se pode esquecer, são atrelados pelo consumocentrismo, onde a crise social leva a crise ambientais e vice-versa. Na visão de Pereira et. al., o consumocentrismo origina, por sua vez, a ascensão do consumo ao centro da sociedade capitalista moderna, deste modo:

> A sociedade vivenciou uma série de teorias ao longo do tempo, o que faz com que as condutas humanas fossem dirigidas por certas teorias/ doutrinas/ideias/ideologias, que levavam a mudanças sociais e individuais. Pode-se destacar, de modo exemplificativo, dentro do contexto que se está abordando, o cosmocentrismo (o cosmos é o centro de tudo); o teocentrismo (Deus se torna o centro); o antropocentrismo (tudo gira em torno do homem). Na sociedade moderna contemporânea que já está sendo denominada de pós-moderna, conforme se pretende demonstrar aqui, se insere o consumocentrismo, como elemento dominante para onde se dirigem o pensamento e as atividades do cidadão moderno, fazendo com que o mesmo seja levado a consumir, pois, através desse ato, ele se realiza como ser

> individual e social, pois que ele somente é se consumir. (PEREIRA; CALGARO; PEREIRA, 2016, p. 267).

Desta forma, na sociedade consumocentrista "o consumo se coloca no centro de todas as decisões que envolvem o indivíduo, pois o mesmo perde sua identidade como ser que participa das decisões sociais para se transformar (apenas) em consumidor heteronomamente guiado". (PEREIRA; CALGARO; PEREIRA, 2016, p. 267). Com isso se percebe que a mesma acaba sendo o centro das atenções na modernidade, ou seja, o hiperconsumo vem atrelado a uma série de problemas que podem ser tanto sociais quanto ambientais, como dito acima, haja vista o fato do mesmo ser o centro da vida das pessoas e da sociedade. Os autores

> (...) entende-se que se ultrapassou a denominada sociedade hiperconsumista, dando azo a uma sociedade consumocentrista. Nesse viés, o consumo passa a ser o elemento principal das atividades humanas, deslocando o ser para o ter e, posteriormente, para o aparentar. Dessa forma, o consumo se torna o centro da sociedade contemporânea, onde o consumidor vai buscar todas as possibilidades de sua nova razão de viver. Consumir é existir. (PEREIRA; CALGARO; PEREIRA, 2016, p. 267).

Adiante Calgaro e Pereira deliberam que: "o consumocentrismo se concretiza no próprio arcabouço social moderno, emergindo, lentamente, da complexidade criada com essa nova sociedade. Para entender essa gestação é importante que se verifique os pressupostos e ideias centrais da sociedade moderna" (CALGARO; PEREIRA, 2016, p. 57). Portanto na sociedade consumocentrista:

> O sujeito desloca-se do social em uma busca individual que lhe traz a ideia de liberdade. Sem se dar conta do que está acontecendo o sujeito vive uma vida de aparências, vez que essa sociedade visa expandir os seus tentáculos de cultura consumista do 'aparentar', onde o modo de produção e circulação de mercadorias é feito para disciplinar, docilizar e mesmo vigiar o

> sujeito, fazendo com que o mesmo compre para se sentir "alguém", mesmo que ele não necessite daquilo que é adquirido. O sujeito adestrado vive em um mundo aparente, em um mundo onde a realidade se esconde atrás de um espelho que reflete apenas o que o mercado deseja mostrar como possível, mas, que na realidade se desdobra em uma felicidade inalcançável, por ser efêmera, dentro de um mundo de "faz de conta" que é transitório. (CALGARO; PEREIRA, 2016, pp. 64-65).

O sujeito na sociedade consumocentrista se dessubjetifica, ou seja, acaba ficando preso ao consumo, onde a vida se torna adestrada e massificada por um padrão criado e imposto. Esse sujeito torna sua vida um atributo do consumocentrismo, sendo que sua felicidade, suas aspirações e sonhos são adestrados a um modo ao qual esse sujeito aparenta ser e ter o que não é e o que não tem. Na abordagem de Calgaro e Pereira

> se o sujeito não participa desse "jogo já jogado" da sociedade consumocentrista, será excluído e dessubjetivado, o que para o sujeito é a "morte social". A dessubjetivação do sujeito, ou seja, é o apagamento da subjetividade. Na questão referente ao consumo a dessubjetivação é a objetificação do sujeito. A vida do sujeito, conforme já se vem explicando, acaba girando em torno do consumo tornando-se, este, parte fundamental do sujeito, fazendo com que a degradação ambiental seja mais frequente e o desinteresse pela sociedade e suas questões sociais seja mais frequente. O sujeito acaba esquecendo-se de quem é e acaba se confundindo com o objeto de consumo. (CALGARO; PEREIRA, 2016, p. 66).

O consumo, na atualidade representa uma estrutura de poder, para Foucault a

> onipresença do poder: não porque tenha o privilégio de agrupar tudo sob sua invencível unidade, mas porque se produz a cada instante, em todos os pontos, ou melhor, em toda relação entre um ponto e outro. O poder está em toda parte; não porque englobe tudo e sim porque provém de todos os lugares. E "o" poder, no que tem de permanente, de repetitivo, de inerte, de

> auto-reprodutor, é apenas efeito de conjunto, esboçado a partir de todas essas mobilidades, encadeamento que se apóia em cada uma delas e, em troca, procura uma instituição e nem uma estrutura, não é uma certa potência de que alguns sejam dotados: é o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada. (FOUCAULT, 1988, p. 89).

As palavras do autor sintetizam a estrutura de poder do consumocentrismo, sendo que o mesmo acaba impulsionando um modo de vida excludente, pois o sujeito que não se adapta acaba sendo deixado para trás na ferrenha girada do consumo. Criam-se padrões sociais, ou seja, moldes onde o sujeito acaba estando atrelado a eles e não se preocupa como os demais e com o meio ambiente ao seu entorno. Desta forma, a disciplina, influindo sobre o corpo, elege como escopo "não unicamente o aumento de suas habilidades, nem tampouco aprofundar sua sujeição, mas a formação de uma relação que [...] o torna tanto mais obediente quanto é mais útil, e inversamente" (FOUCAULT, 2000, p.119). Portanto, Foucault percebe que a disciplina

> [...] fabrica assim corpos submissos e exercitados, corpos 'dóceis'. A disciplina aumenta as forças do corpo (em termos econômicos de utilidade) e diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência). Em uma palavra: ela dissocia o poder do corpo; faz dele por um lado uma 'aptidão', uma 'capacidade' que ela procura aumentar; e inverte por um lado a energia, a potência que poderia resultar disso, e faz dela uma relação de sujeição estrita. (FOUCAULT, 2000, p. 119).

Esse poder vinculado ao consumo gera uma sociedade caótica e individualista, a qual não está preocupada com o entorno. Para Baudrillard o consumo

> [...] surge como conduta activa e colectiva, como coacção e moral, como instituição. Compõe todo um sistema de valores, com tudo o que este termo implica enquanto função de integração do grupo e do controlo social. A sociedade de consumo é ainda a sociedade de aprendizagem do consumo e de iniciação social ao consumo –

> isto é, modo novo e específico de *socialização* [...]. (BAUDRILLARD, 2008, p. 95).

Gilles Lipovetsky entende que "neste momento de hiperconsumismo o durável cede lugar ao descartável e tudo deve entreter com o mínimo de esforço. O capitalismo e o espírito de fruição estão acabando com a autoridade pública e a dignidade da cultura". (LIPOVETSKY, 2007, p. 57). Assim sendo, uma das formas de exclusão social criada na sociedade consumocentrista se dá pela possibilidade de aquisição de bens de consumo, que são almejados e adquiridos sem a devida necessidade, onde alguns podem adquirir e outros não conseguem.

As pessoas compram e endeusam o consumo, mas esquecem que o mesmo acaba ocasionando problemas sociais e ambientais. O descarte de produtos no meio ambiente, a poluição para a fabricação dos mesmos, a utilização de recursos naturais são exemplos de problemas ambientais. Já, a exclusão social, a pobreza são exemplos de problemas sociais. Como visto a dignidade do sujeito acaba sendo desvirtuada e dessubjetivada a partir do momento em que a sociedade consumocentrista se coloca como centro do sistema capitalista e do poder. As grandes corporações dominam o mercado e adestram o sujeito moldando a forma de vida e a dignidade do ser humano. Com tudo isso existe a necessidade de se buscar uma nova alternativa para a problemática apresentada pela sociedade consumocentrista, onde os problemas se propagam de forma ampla e célere.

2 Á guisa de conclusão: a ética ecocêntrica e a democracia socioecológica como forma de minimizar os problemas socioambientais

Como visto anteriormente a sociedade consumocentrista precisa de uma alternativa para que não colapse, os problemas socioambientais devem ser minimizados, e para isso, deve-se

encontrar uma forma que permita a sintonia entre o ser humano, a sociedade e a natureza, sob pena do ser humano padecer sob o mito de Sísifo[3]. A metáfora utilizada na questão posta, é entendida como, a ideia de que o desafio aos deuses – natureza – leva a punição por toda a eternidade, sendo que a humanidade terá que empurrar a pedra da solução/minimização problema socioambiental – da degradação e da exclusão - até o topo da sociedade, mas essa pedra sempre rola/volta para baixo e nunca se conseguirá levar até o topo a possível solução ao problema, porque sempre haverá a necessidade de se começar novamente. Como Camus vê em Sísifo a pessoa que vive a vida ao máximo e odeia a morte sendo condenada a uma tarefa sem sentido e a continua executando diariamente, assim se vê a nossa sociedade. O ser humano na sociedade consumocentrista acaba vivendo a vida ao máximo, onde a possibilidade de aquisição de produtos, seja pelo poder econômico, seja pelo trabalho faz com que as pessoas desperdicem tempo e vida em algo que supostamente leva a felicidade. Essas pessoas possuem a crença de que o fato de consumir permite que as mesmas existam em sociedade, mas esquecem que a efemeridade da vida e das coisas, leva a insatisfação e a degradação da natureza.

Por conseguinte, como possibilidade de minimização do problema é preciso encontrar alternativas que permitam a integração sistêmica entre ser humano, meio ambiente e sociedade. De tal modo, parte-se da ideia de que a democracia representativa precisa ser completada pela democracia participativa, visto que não basta o cidadão escolher seus representantes mas precisa participar. Álvaro Luiz Valery Mirra afirma que:

> Ressalve-se, porém, que, como é próprio do regime de democracia participativa, a defesa intransigente da participação na defesa do meio ambiente não implica na exclusão da

[3] Conforme o ensaio filosófico do escritor Albert Camus, em 1941, O mito de Sísifo.

> representação político-eleitoral e, muito menos, a desconsideração da importância do papel do Estado, na administração da qualidade ambiental. (2010, p.62).

Na visão Marcus Dexheimer o

> importante é ter-se em mente que falar em democracia participativa não significa abolir o instituto da representação política; essa proposição seria absurda nos contornos do Estado contemporâneo, pelos mais diversos fatores, tais como: elevado número de cidadãos de cada Estado, multiplicidade de questões a serem apreciadas diretamente pelos governantes, complexidade técnica e científica de determinadas decisões de caráter político (como política monetária, política ambiental, política industrial). (2004, p.16).

Com isso se observa que ao agregar-se a democracia participativa a representativa, no caso brasileiro é uma opção, mas para que isso ocorra, as pessoas necessitam de uma nova ética e da compreensão do que vem a ser o seu papel na sociedade. Participar deve ser levado como um ato de cidadania e de responsabilidade, onde a ética e a moral devem pautar a tomada de decisões. O sentimento de pertencimento e a ideia de que todas as pessoas irão participar pois são razoáveis e racionais a ponto de compreenderem que suas decisões coletivas serão aceitas, pensadas e respeitadas. É preciso educar eticamente e moralmente as pessoas para participarem. Essa educação perpassa todas as esferas formais e não formais, além da esfera da família.

Também existe a necessidade de distribuição de renda, que é uma outra opção. As políticas públicas podem ser um caminho, mas as mesmas devem ser de Estado e não governamentais e, não devem ser utilizadas como plataformas políticas e, sim buscar o objetivo que é a minimização da exclusão social que castiga a sociedade moderna atual. Um exemplo que se pode citar é a Constituição Equatoriana que tem uma visão de Estado Plurancional onde Grijalva entende que:

> O constitucionalismo plurinacional deve ser um novo tipo de constitucionalismo baseado em relações interculturais igualitárias, que redefinam e reinterpretem os direitos constitucionais e reestruturem a institucionalidade proveniente do Estado Nacional. O Estado plurinacional não é e não deve ser reduzido a uma Constituição que inclua um reconhecimento puramente culturalista, à vezes somente formal, por parte de um Estado em realidade instrumentalizado para o domínio de povos de culturas distintas, senão um sistema de foros de liberação intercultural autenticamente democrático. (2008, p.50-51).

Essa constituição vai além pensando nos problemas socioambientais de uma forma mais holística e pautada numa ética ecocêntrica, onde se protege a casa comum, ou seja, toda a natureza e a sociedade em si. No seu artigo 3 declara os deveres do Estado em relação a sociedade: "Son deberes primordiales del Estado: 5. Planificar el desarrollo nacional, erradicar la pobreza, promover el **desarrollo sustentable y la redistribución equitativa de los recursos y la riqueza**, para acceder al buen vivir. (...)". (Grifo nosso). (ECUADOR, 2008). Também, reconhecer os direitos da natureza se faz fundamental para que haja uma nova ética socioambiental, assim no art. 10 existe o reconhecimento da natureza como sujeito de direitos, Art. 10- "Las personas, comunidades, pueblos, nacionalidades y colectivos son titulares y gozarán de los derechos garantizados en la Constitución y en los instrumentos internacionales. La naturaleza será sujeto de aquellos derechos que le reconozca la Constitución". (ECUADOR, 2008Outra questão importante, é que a Constituição Equatoriana entende que as pessoas devem ser iguais, no Art. 11.-" EI ejercicio de los derechos se regirá por los siguientes principios: 2. Todas las personas son iguales y gozaran de los mismos derechos, deberes y oportunidades". (ECUADOR, 2008).

Portanto, é preciso repensar a ideia da ética como um conjunto de valores morais e princípios que norteiam a sociedade, afim de torna-la uma ética que pense de forma social e ambiental,

elevando-a a ética socioambiental, pensar no ser humano e na natureza como complementos de uma ética ecocêntrica e na busca de uma democracia que também vise um viés socioecológico, ou seja, buscar a relação entre o ser humano e seu meio social, moral e econômico, Por fim, entende-se que isso pode ser uma alternativa para sanar ou mesmo minimizar a problemática que a sociedade consumocentrista apresenta na modernidade capitalista.

Referências

BAUDRILLARD, Jean. *Sociedade de consumo*. Lisboa: Edições 70, 2008.

BAUMAN, Zygmunt. *Vidas para consumo*: a transformação das pessoas em mercadoria. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

CALGARO, Cleide. "Desenvolvimento sustentável e consumo: a busca do equilíbrio entre o homem e o meio ambiente". PEREIRA, Agostinho Oli Koppe; HORN, Luiz Fernando del Rio (Org.). Relações de Consumo: Meio ambiente. Caxias do Sul: Educs, 2009.

CALGARO, Cleide; PEREIRA, Agostinho Oli Koppe. A *sociedade consumocentrista e a disciplina do sujeito na modernidade*: Uma análise dos impactos socioambientais. In: BAHIA, Carolina Medeiros; CALGARO, Cleide. (Org.). Direito, globalização e responsabilidade nas relações de consumo I. 01ed.Florianópolis: Conpedi, 2016, v. 01, p. 55-71.

CAMUS, Albert. *O Mito De Sísifo*. Rio de Janeiro. Record, 2018.

DEXHEIMER, Marcus Alexsander. *Democracia participativa e estado de direito do ambiente*: a contribuição dos instrumentos participativos instituídos pelo estatuto da cidade. 2004. 170 f. Dissertação (Mestrado em Direito). Programa de Mestrado. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, 2004. Disponível em: < https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/86912 >. Acesso em: 26 agosto de 2018.

EQUADOR. Constituição (2008). *Constitución del Ecuador*. Disponível em: <http://www.presidencia.gob.ec/index.php?option=com_remository&Itemid=90&func=fileinfo&id=2>. Acesso em: 26 agosto de 2018.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade*. Vol I: A Vontade de saber. 10 ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988, 3v.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2006.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*: nascimento da prisão. 23. ed. Trad. Raquel Ramalhete. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

GRIJALVA, Agustín. *El Estado Plurinacional e Intercultural en la Constitución Ecuatoriana del 2008*. In: Revista Ecuador Debate, no. 75, 2008.

LIPOVETSKY, Gilles. *A sociedade da decepção*. Barueri, SP: Manole, 2007. Disponível em: <https://ucsvirtual.ucs.br/startservico/PEA/>. Acesso em: 26 agosto de 2018.

MIRRA, Álvaro Luiz Valery. *Participação, processo civil e defesa do meio ambiente no direito brasileiro*. 2010. 733 f. Tese (Doutorado em Direito). Faculdade de Direito. Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, 2010. Disponível em: < www.teses.usp.br/teses/disponiveis/2/2137/tde-06102010-151738/ >. Acesso em: 26 agosto de 2018.

PEREIRA, Agostinho Oli Koppe; CALGARO, Cleide; PEREIRA, Henrique Mioranza Koppe. Consumocentrismo e os seus reflexos socioambientais na sociedade contemporânea. *Revista Direito Ambiental e Sociedade*, v. 6, p. 264-279, 2016.

PEREIRA, Agostinho Oli Koppe; SIMIONI, Rafael Lazzarotto. "Da maximização à eficiência: o sentido de consumo na semântica econômica moderna". PEREIRA, Agostinho Oli Koppe; HORN, Luiz Fernando del Rio (Org.). *Relações de Consumo*: Consumismo. Caxias do Sul: Educs, 2010.

64

Economia e teologia: uma crítica filosófica sobre o secular e o religioso

Jair Inácio Tauchen[1]

1 Introdução

O texto tem por objetivo analisar e desenvolver uma crítica filosófica sobre as relações entre o sistema religioso e o secular na sociedade moderna. Com o capitalismo surgiu a "boa-nova" do mercado em concorrência com o discurso das religiões tradicionais. Na sociedade tradicional a mensagem do cristianismo se referia a um mundo transcendental, escondido, invisível. A sua fundamentação estava na autoridade de Deus, com promessa de vida futura, adquirida com a renúncia da vida presente. O capitalismo por sua vez, anuncia o futuro renovado pela produção material e pela promessa de realização de todos os desejos pela experiência imediata, sem depender de uma palavra ou autoridade invisível. Ao invés de solicitar uma renúncia à vida presente, o capitalismo desvia a atenção da vida futura para focar na vida presente. Considerando essas perspectivas, a proposta é demonstrar ao longo do texto que esses dois reinos não se interpenetram.

[1] Doutorando em filosofia na PUCRS, bolsista CAPES/PROEX.

2 O capitalismo como sistema religioso secular

Inicialmente o capitalismo será analisado a partir das relações de mercado, da mercadoria, da técnica e do trabalho, como sistema religioso secular, que se propõe a realizar todos os desejos na vida presente, mas em contrapartida exige fé e sacrifício da vida humana[2]. Como hipótese, o capitalismo poderá vir a se tornar seu próprio cativeiro ou criará condições para ser substituído, pois o sistema é de tal forma devastador, que levará a sociedade a se livrar dele ou exigir alterações na sua composição. Todavia, a crise atual não é o início nem o fim, apenas uma etapa importante no processo histórico. Está servindo para "melhorar" o capitalismo e em nenhum momento o mercado tem intenção de romper com ele. Na verdade, o sistema de mercado encontra-se em expansão, pois a crise provocada pela devastação econômica, psíquica e ecológica, criaram novas necessidades e, por isso, novos setores de mercado surgiram, contribuindo para a acumulação do capital. O que está em declínio no mundo contemporâneo é a realidade social e econômica da maioria das pessoas.

É possível questionar a criação de um quadro de "catastrofilismo" econômico e ecológico. Tal cenário pode ser refutado pelo instinto de sobrevivência humana. Quando a humanidade se deparar com o precipício a sua frente, verá que a continuidade do capitalismo nos moldes atuais, é incompatível com o modelo de sobrevivência. É preciso puxar o freio de emergência, mas não pode ser baseado apenas nas manifestações populares de final de semana. Precisa ser mais amplo, é necessário modificar as estruturas do capitalismo, especialmente as que envolvem a concentração de renda e o aniquilamento do meio ambiente, pois

[2] O sentido de sacrifício a ser utilizado no texto é o cunhado por Sung: "os sacrifícios humanos não são mais ofertados em algum altar de um deus visível – rituais religiosos que legitimam o processo de dominação e sacrifícios humanos nas relações econômicas e políticas de opressão nas sociedades tradicionais – mas são feitos em nome de uma necessidade 'científica', secular, não-religiosa. Tornaram-se sacrifícios seculares. Por isso não são mais explicitamente ritualizados em templos religiosos tradicionais" (Sung, 1994, p. 237).

os seres humanos reagem de forma diferente para as mesmas situações e desafios, não existe instinto de sobrevivência generalizado. É evidente, também, que já houve civilizações que desapareceram em vez de mudar seus hábitos. O mesmo princípio é válido para a consciência ecológica, na maneira que se utilizam os recursos naturais, podendo ocorrer soluções autoritárias, concorrências extremas por lugares não poluídos e até novas guerras. A nova realidade poderá ser fundada pelo desastre, por uma "sexta-feira 13", ou pelo "dia do julgamento".

O capitalismo[3] tem a capacidade de absorver toda a dinâmica social e não deixar nada de fora dessa lógica, porque precisa encontrar esferas de valorização sempre novas para gerar o lucro. As pessoas são estimuladas e manipuladas pela propaganda a fim de pôr a baixo todos os limites. Isso pode envolver a carreira profissional, a promessa de vida eterna perpetrada pela ciência médica, até a ideia de um crescimento econômico ilimitado como sendo a solução de todos os problemas.

No capitalismo moderno a relação entre o capital e o trabalho[4] é mais complexa de se perceber, pois na concepção de Wood, não existe a transferência direta do trabalho excedente. "Os trabalhadores não pagam renda, nem impostos ou tributos aos seus empregadores. Não existe nenhum meio óbvio de distinguir entre o que os trabalhadores guardam para si e o que eles cedem ao capital" (Wood, 2014, p. 16), diz ele. Diferente da sociedade

[3] Sung chama atenção para ter cuidado para não cair na crítica "absoluta" aos elementos que fazem parte do capitalismo. "Por exemplo, relações comerciais, sistema de crédito, mercados financeiros e a propriedade privada são partes importantes no sistema capitalista, mas isso não quer dizer que em uma sociedade alternativa devamos acabar com tudo isso só porque estão presentes no capitalismo. O que caracteriza o capitalismo (como todo e qualquer sistema) não são as partes que o compõem, mas sim a forma específica como as partes estão organizadas no sistema. As partes por si não nos dizem se um sistema é ou não uma estrutura de pecado, mas a lógica que rege a organização do sistema e o espírito que o move" (Sung, 2008, p. 161). É preciso ter claro que a lógica que norteio o capitalismo contemporâneo é a acumulação infinita do capital e a formação de um mercado consumidor.

[4] Nesse sentido, é oportuno o comentário de Jappe: "A sociedade capitalista e industrial foi a primeira na história a separar o 'trabalho' das outras atividades, e a fazer do trabalho e de seus produtos, sob o nome de 'economia', o centro soberano da vida social" (Jappe, 2013, p. 207).

tradicional do passado quando o camponês destinava ao seu senhor ou ao Estado o resultado do seu produto e do seu trabalho. No capitalismo o empregador em vez de extorquir a renda dos trabalhadores, paga em forma de salário o trabalho executado pelo trabalhador. A coerção agora é no sentido econômico, tendo em vista que o trabalhador vende sua força de trabalho por um salário que o empregador define. Todavia, esse trabalhador sem propriedade, tem a sua margem de negociação reduzida ao vender a sua força de trabalho em troca do salário, que é a única maneira de conseguir a subsistência. Além do mais, a coerção não é imposta diretamente pelo homem, mas pelo mercado, tornando a relação da exploração do trabalho pelo capital obscura.

A transformação do trabalho em valor está em processo de esgotamento, em razão da proliferação e avanço das tecnologias que substituem a força trabalho, criando uma população supérflua que não serve nem para ser explorada. O ser humano está se tornando um luxo dispensável, que pode ser eliminado, um tipo de "excedente", em prol da acumulação do capital. A sociedade se defronta com uma crise de civilização, um declínio no modelo cultural, que envolve todos os seus membros. Um lamentável desvio de conduta da humanidade ao estabelecer uma regressão antropológica em direção a banalização. Um estado de desmantelamento psíquico coletivo, imposto pelo mercado e pelo fetichismo da mercadoria, na relação entre as pessoas e o mundo. Propor algum remédio a curto prazo para essa crise, com soluções imediatas, parece ser ineficaz e inútil.

A forma de miséria experimentada e imposta à população está muito mais relacionada aos excluídos do que aos explorados. A impressão é que ser explorado parece ser quase um privilégio, perante aos que foram declarados "supérfluos", por não serem rentáveis no sistema produtivo. Para essas categorias foram negados todos os valores humanos pelo sistema e pela classe dominante. Aliado a isso, é praticamente impossível enfrentar os poderosos, que acumularam uma quantidade considerável de

meios para coagir, seduzir, intimidar, corromper e até mesmo dividir as classes exploradas entre si. Os explorados não são considerados pertencentes à sociedade, é uma classe que apenas sofre a submissão do jugo. Diante disso, nem o Estado, nem o mercado se apresentam capazes de evoluir para uma sociedade mais humana. Ao contrário, esse quadro de concorrência mundial leva a sociedade à regressão social e antropológica.

A sociedade contemporânea está marcada pela revolução tecnológica, cujos desdobramentos atinge a área da informação, dos transportes, das comunicações, favorecendo o acúmulo do capital e a expansão da globalização. Assim, o movimento não está reduzido apenas na configuração da esfera econômica, muito pelo contrário, a realidade é mais complexa e envolve diversos fatores e dimensões. De todo modo, esse movimento transformou a vida dos povos, das instituições, da cultura e alterou o relacionamento interpessoal. A globalização acelerou o processo de interface entre os povos e cultura o que implicou na interdependência entre eles, no entanto o processo ainda é assimétrico. O resultado positivo em nível econômico fica comprometido pela dificuldade em gerir a economia pelos países, pois estes permanecem muito vulneráveis aos ataques dos gestores dos mercados globais. O processo de globalização administrado pelas corporações e pelo sistema financeiro, subordinam o poder público democrático ao poder econômico internacional, tornando-se uma ameaça concreta às estruturas democráticas[5].

O desenvolvimento tecnológico já mencionado, favoreceu a acumulação e regulação do capital transformando a vida e a cultura das pessoas e das instituições. A desregulamentação, por questões políticas e econômicas do mercado internacional,

[5] Isso já foi alertado por George Soros, capitalista bem-sucedido. "Embora eu tenha feito fortuna nos mercados financeiros, temo agora que a intensificação do capitalismo *laissez-faire* e a difusão dos valores de mercado em todas as áreas da vida estejam amaçando nossa sociedade democrática e aberta. O principal inimigo da sociedade aberta, acredito, não é mais o comunismo mas a ameaça capitalista" (SOROS, 1997, p. 45, *apud,* PADILLA, 2011, p. 86).

sobretudo o financeiro, fez com que as nações mais pobres sofressem diretamente as ações do mercado de capitais. O movimento da desregulamentação não parou apenas no sistema financeiro, se ampliou para outras áreas atingindo o sistema do trabalho, do direito, da produção, transformando populações inteiras em perdedoras[6]. O processo é complexo, causa impacto na vida humana e ainda não existe uma maneira ou autoridade global capaz de enfrentar a situação.

O progresso tecnológico em conjunto com a revolução nos meios de comunicação permitiu a instantaneidade na comunicação global que, por sua vez, possibilitou a internacionalização do mercado de capitais, das bolsas de valores e da informação (Castells, 1999). Além disso, os meios de comunicação são responsáveis pela criação de uma nova consciência global no sentido de promover a aceitação dos valores da sociedade do consumo[7]. Quando grupos econômicos globais conseguem manipular a opinião pública, questões como saúde, educação, habitação, ecologia são adiadas em nome do crescimento econômico e a maximização do lucro. Os meios de comunicação interferem diretamente na relação do poder exercido pelos países mais ricos. Ademias, vive-se numa sociedade do conhecimento, na qual a informação é recurso fundamental para a produção industrial, considerando que o trabalho manual se encontra em declínio e em muitos casos até desnecessário.

[6] Por exemplo, uma situação que está provocando instabilidade e muito debate, principalmente nos países ricos, é a imigração. Sabe-se que o capital financeiro tem total liberdade de "ir e vir". Por outro lado, o mesmo não ocorre com a produção de muitos países, especialmente os produtos agrícolas, que são submetidos a restrições alfandegárias com aumento de impostos. No entanto, os trabalhadores desses países pobres são barrados pela migração, não têm acesso as melhores condições de trabalho e vida dos países ricos. O curioso é que muitas dessas nações ricas surgiram da imigração de pobres no passado. Diante das precárias condições de vida e trabalho, os trabalhadores são obrigados a migrar, muitas vezes clandestinamente, submetendo-se a exploração, violência e preconceito social em busca de uma vida mais digna.

[7] Por outro lado, se o sistema de comunicação for utilizado a favor da humanidade, pode possibilitar aos indivíduos de outras culturas a se defrontarem com visões de mundo diferentes, com propostas de sentido, de crenças e de interpretações do ser humano no mundo. Isso levaria a construção de um diálogo a respeito dos valores para a sociedade.

É preciso compreender que as formulações teóricas em torno do final do século XVII, desenvolveram uma nova visão de homem no sentido da antropologia econômica. Todavia, no início não era algo natural, somente avançou depois de ser inculcado nos homens por meio da sedução e da violência. Para criticar o presente medíocre em que se encontra a humanidade, basta denunciar a submissão do mundo à razão econômica há mais de duzentos anos. Pode parecer utopia a humanidade viver sem a propriedade privada, concorrência, hierarquia, dominação e exploração. Por outro lado, também é utopia crer que a vida humana possa se basear unicamente pelo dinheiro, pela mercadoria, pelo comprar e vender, quando é possível perceber as consequências desastrosas já impostas aos seres humanos.

A concorrência no mercado, cujo processo implica desequilíbrios, imperfeições e interesse próprio, interfere nas relações econômicas e sociais, exigindo o sacrifício dos mais fracos como sendo necessário. Em outros termos, isso quer dizer que os sacrifícios[8] humanos foram secularizados: não estão mais fundamentados na religião, mas no sistema de mercado caracterizado pelo fetichismo da mercadoria. O mercado passa a ser apresentado como uma evolução natural para o desenvolvimento humano e econômico.

Esse fenômeno que Karl Marx chamou de *fetichismo da mercadoria,* é muito mais que uma adoração exagerada das mercadorias e não pode ser entendido como uma simples mistificação[9]. Ocorre que na sociedade capitalista e industrial, toda

[8] Sobre a questão dos sacrifícios humanos exigidos pelo mercado e pelo progresso, Assmann chama atenção. "Uma coisa tremendamente séria: o sequestro e a adulteração do que há de mais essencial no cristianismo, a concepção cristã do amor ao próximo e, consequentemente, do amor a Deus. Aí está, também, a raiz teológica mais profunda do sacrificialismo inerente a esse paradigma" (Assmann; Hinkelammert, 1997, p. 351).

[9] . Sobre esse tópico é oportuno o comentário de Jappe. "'O fetichismo da mercadoria' deve ser entendido ao pé da letra: os homens modernos – assim como aqueles nomeados 'selvagens' por eles – veneram o que eles próprios produziram, atribuindo a seus ídolos uma vida independente e o poder de governa-los por sua vez. Não se trata de uma ilusão ou enganação, mas do modo de funcionamento *real* da sociedade mercantil" (Jappe, 2013, p. 232). Sobre o caráter fetichista da

a atividade social está relacionada a uma mercadoria, que pode ser material ou imaterial. O seu valor está pautado ao tempo efetivo gasto para a sua produção. Assim, os produtos elaborados pelos homens passam a levar uma "vida" autônoma comandada pelas leis do dinheiro e pela acumulação do capital.

Essa lógica da mercadoria afeta todos os setores da vida humana, social e vai muito além da economia[10]. Ela não permite distinguir claramente os opressores e oprimidos, exploradores e explorados, bons e maus. Todos participam dessa conexão de maneira diferente. A mercadoria não passa de maior ou menor quantidade de trabalho acumulado e, por isso, de dinheiro. O seu reinado é vazio e abstrato e o dinheiro se impõe como possibilidade infinita e concreta para o mundo. Para a mercadoria e o dinheiro, o mundo não passa de matéria-prima a ser utilizada. Para aumentar o lucro o capitalismo consome o mundo inteiro, abarcando o social, ecológico e ético.

3 A Teologia ocidental perante o absolutismo capitalista

Pode causar um certo estranhamento a economia ser analisada sob a perspectiva da teologia. A primeira impressão é que a teologia deve tratar das coisas "sagradas" e a economia e política ser investigada pelas ciências "seculares". Essa separação fica clara quando o cristão ou membro de outra crença, ao articular a sua fé e discorrer sobre a teologia, abstrai a realidade da vida do campo secular. A religião que se professa (fé) e a ética que se pratica (conduta) precisam andar juntas em todos os momentos da vida.

---

mercadoria ver *Idealismo Realista ou Realismo Idealista: Hegel & Marx,* no qual Bavaresco estrutura o texto marxiano da teoria do fetichismo em vinte e dois parágrafos, que sintetiza os desdobramentos de *O Capital.* Na sua concepção, "O fetiche incorpora-se ao objeto sensível que se forma, misteriosamente, um objeto suprassensível e eleva-se teologicamente como a deusa mercadoria" (Bavaresco, 2018, p. 368).

[10] No entendimento de Jappe, "por trás da mercadoria e seu fetichismo esconde-se uma verdadeira 'pulsão de morte', uma tendência – inconsciente, mas poderosa – ao 'aniquilamento do mundo'" (Jappe, 2013, p. 233).

Essa separação entre o religioso e secular é condicionado pelo mundo moderno ocidental. Antes não havia essa distinção, tanto que teólogos como Tomás de Aquino, Lutero, Calvino, escreveram tratados sobre a Igreja e também sobre o Estado, política e economia.

A teologia deve ser compreendida no sentido do contexto real e crítico da vida humana. Ser estudada com o viés da fé, mas vinculada às questões concretas que atingem a sociedade e não apenas no sentido "religioso". Por isso, torna-se importante debater a teologia a partir das ciências econômicas, não apenas para discutir questões técnicas, mas para analisar e refletir sobre o sistema capitalista globalizado, que atinge a vida de muitos no mundo todo. Sobretudo, criticar o capital e o dinheiro quando estes estiverem sendo elevados à condição de deus e objeto de idolatria. O capital financeiro, o deus dinheiro, estendeu seu domínio e influenciou não apenas o campo econômico, mas a vida concreta das pessoas. É preciso retirar do dinheiro o poder de oprimir as pessoas.

Considerando que as questões econômicas interferem diretamente na vida das pessoas, é temerário deixar apenas para os técnicos especializados a solução para os problemas sociais. É preciso levar em consideração a qualidade de vida das pessoas e não apenas o retorno financeiro aos investidores. Atualmente, a aproximação entre o ganho do capital e o ganho sobre a qualidade de vida, está cada vez mais distanciada. Os bens materiais cumprem sua função social quando utilizados para o bem comum e não apenas quando visam ao lucro. A exploração econômica dos mais ricos sobre os mais pobres precisa servir de alerta para a Igreja. Ela deveria se sentir convocada a mediar esse diálogo entre a teologia e a economia e a propor uma ética orientada à transformação da vida. A economia precisa ser pensada para as pessoas e não apenas para o lucro.

Qual o papel da Igreja e qual deveria ser a resposta do cristianismo para o sistema econômico global? Até o momento, nota-se uma certa ausência da Igreja concernente a aproximações bíblicas aos problemas contemporâneos, pois tem dificuldade em

indicar diretrizes de justiça social. Parece desarmada e paralisada diante da ideologia do sistema econômico e político. Faz falta a atuação vibrante dos profetas bíblicos que denunciavam insistentemente os problemas que afligiam o povo pobre e oprimido da época. Também, se percebe a ausência de um fundamento ético que oriente a racionalidade em favor do ser humano, pois é preciso ter presente que a vida está acima do lucro e das relações econômicas.

É tarefa da Teologia ocidental sustentar uma posição crítica perante o absolutismo capitalista, idealizar com coragem um novo modo de pensar e agir alternativos, livres do culto ao deus dinheiro e voltado à fé no Deus da vida[11]. É preciso ponderar que as pessoas que sofrem opressão e preconceito são pessoas concretas e não algo abstrato. Existe uma lacuna entre compreender o processo econômico que atinge o pobre e colocar em prática o que deve ser feito. O ditado é antigo, mas continua atual para os cristãos: a fé sem obras é morta. É um equívoco a Igreja se colocar como tema central no debate teológico, isso é absolutização da instituição. Sua função é anunciar o Reino de Deus e se comprometer com a realidade concreta dos seres humanos. Deve estar a serviço dos mais fracos e perseguidos, que são vítimas da dominação e da exploração (Sung, 2008, p. 90-139). Todavia, do cristão se espera um engajamento maior com as questões sociais, uma articulação mais coerente com a sociedade conforme as diretrizes da Bíblia Sagrada.

Os problemas de opressão e exploração, que ocorreram nos tempos bíblicos e que foram denunciados pelos profetas, continuam vivos na atualidade: ambição por riquezas, abuso de poder, exploração dos pobres. O problema da desigualdade entre ricos e pobres é uma realidade que amargurou povos no passado e

[11] Torna-se oportuno o comentário de Padilla. "A ideologia neoliberal é uma versão moderna da consciência monárquica do Antigo Testamento, baseada no poder e fascinada pela sabedoria como a capacidade de racionalizar a realidade e função dos interesses dos poderosos. Para encará-la, precisamos reafirmar a postura profética que toma como ponto de partida o fato de que o Deus que se fala do monte de Sião é o Deus que ama a justiça, e que o compromisso com a justiça é um aspecto essencial da visão da realidade que se deriva da aliança de Deus com seu povo" (Padilla, 2011, p. 57-58).

continua ativo no cenário nacional e internacional. Em muitos casos a desigualdade é resultado da exploração e opressão desde o período da colonização. Por exemplo, na América Latina, a economia está edificada sobre as estruturas socioeconômicas do período colonial, que estava a serviço dos poderosos. A partir da independência dos países latino-americanos da Espanha e Portugal, ocorreram algumas mudanças políticas, no entanto, segundo Padilla, "deixou incólume o sistema de exploração dos pobres. Na raiz dessa exploração está a posição de absoluta desvantagem a partir da qual os pobres negociam o preço de seu trabalho ou dos produtos deste" (Padilla, 2011, p. 42). Esse mesmo processo de exploração continua em nível internacional, entre os países ricos que estabelecem os níveis de negociação e interesse comercial e os países pobres que são obrigados a se sujeitar às condições impostas pelo mercado internacional.

O neoliberalismo não se preocupa com o bem comum dos indivíduos, o interesse repousa sobre o lucro das empresas e dos benefícios para a elite, cujo sentido da vida está na posse e no consumo. O que se percebe atualmente é uma benevolência frente à ideologia capitalista, com o pretexto de que esse sistema econômico, querendo ou não, é o único vigente na atualidade. Assim, tratar de outras alternativas para as nações pobres, é utopia. A cartilha é não se rebelar e aceitar as coisas como são, a fim de garantir a liberdade ao sistema econômico. Nesse sentido, é oportuno o comentário de Padilla sobre essa questão; "A liberdade no mundo capitalista é essencialmente a liberdade do 'livre mercado': a liberdade da 'mão invisível', que organiza a economia em função dos interesses dos mais abastados" (Padilla, 2011, p. 39). Todavia, essa concepção de aceitar o futuro como extensão do presente, exclui qualquer possibilidade de esperança. Conceber o sistema capitalista como único sistema econômico e a última alternativa é condenar a humanidade à desesperança, sob a tirania do dinheiro, da injustiça e da exploração.

É preciso vigiar a absolutização dos bens materiais, pois é o caminho mais curto para a divisão social, sobretudo para os cristãos que são convidados a colocar a confiança em Deus e não no dinheiro. "Os abusos no campo socioeconômico não só afetam a estabilidade social mas também a relação de toda a nação com Deus" (Wright 1990, *apud* Padilla, 2011, p. 68)[12], alerta Wright. Quando o deus dinheiro é priorizado pelo indivíduo, implica um regime de morte e escravidão, embora o mercado propague o contrário. O atual sistema econômico e político remete os seres humanos a escravidão, ao comprometer a própria sobrevivência. O efeito nocivo do sistema se estende sobre todos os súditos do deus dinheiro, cuja promessa fundamental é que a vida humana deriva dos bens materiais e que se vale por aquilo que se possui. Jesus por ocasião do Sermão da Montanha (Mt 6,18-21) fez o alerta, que o homem deve se preocupar mais em acumular riquezas no céu do que se dedicar apenas em acumular riquezas na terra. A crítica está fundamentada não sobre a questão de ter ou não ter bens materiais, mas o que se faz com o que tem. Ou nas palavras de Padilla: "O que alguém *faz* com os bens materiais que tem manifesta o que ele *é"* (Padilla, 2011, p. 72).

Quando a política econômica do neoliberalismo fala em desenvolvimento, é preciso diferenciar crescimento econômico e distribuição de riqueza. Pode ocorrer crescimento econômico e beneficiar somente um setor pequeno da população, enquanto a maioria permanece na pobreza. A economia do mercado global está alicerçada sobre a produção, consumo, moeda, renda. Isso denota que o sistema econômico internacional está orientado para a acumulação da riqueza e não para a satisfação das necessidades humanas básicas. O lema do sistema capitalista neoliberal é a riqueza pela riqueza, por isso necessita de mudanças. A pressão econômica dos países ricos sobre os países pobres está criando

[12]Nesse sentido, também é oportuno o alerta de Paulo em Colosenses 3, 5: quem se dedica a acumular bens materiais é um idólatra, ou a exortação de Mateus 6,24: que não é possível servir a Deus e às riquezas.

uma nova espécie de pobre, o excluído. É aquele que está à margem da sociedade, que não é nem produtor e nem consumidor, simplesmente não existe como ser humano.

Segundo Padilla[13], uma tarefa urgente é redefinir o papel do Estado sob a moralidade cristã e à luz das Escrituras, no qual todas as pessoas são participantes. É função do Estado prover o abastecimento de alimentos, cuidar da saúde e educação e a preservar o meio ambiente. Sua missão é priorizar o bem-estar social e econômico para a população, bem diferente da ação dos setores econômicos, cujo interesse é o lucro imediato pelo capital privado.

A passagem da sociedade tradicional para a moderna influenciou na transformação radical dos conceitos de tempo, espaço e ilusão. Porém, isso não quer dizer que a secularização tenha abandonado os sonhos e os desejos difundidos pelo chamamento religioso, mas sim uma mudança na forma de realizar esses desejos. É possível perceber a concorrência do capitalismo com as religiões tradicionais ao apresentar a sua "boa-nova" como promessa para realizar todos os desejos dos seus fiéis. Ademais, ao invés de solicitar uma renúncia à vida presente, o capitalismo desvia a atenção da vida futura para focar na vida presente. A "boa-nova" do capitalismo tem o mercado como instituição, que conduz a satisfação dos desejos. Trata-se da "religião econômica" (idolatria), que não admite transcendência, limites e nem valores da sociedade tradicional.

4 Conclusão

Portanto, diante do exposto é possível concluir que a boa-nova anunciada por Cristo e a Igreja contempla e ampara todas as

[13] Na sua concepção, "o Estado que, seja devido à inaptidão ou à negligência, desconsidera as necessidades do seu povo não está cumprindo seu compromisso mais básico e se coloca sob o julgamento de Deus. Na tradição evangélica, o Estado é uma das ordens da criação cujo dever iniludível é prover oportunidades adequadas para todos os seres humanos a fim de que tenham uma vida decente e relacionamentos baseados na justiça" (Padilla, 2011, p. 100).

pessoas, enquanto no capitalismo a "boa-nova" de realizar todos os desejos com crescimento ilimitado não condiz com a realidade, trata-se de uma falácia. Por outro lado, o grande desafio da teologia na sociedade capitalista é lidar com a questão da idolatria. Assim, o maior problema a ser enfrentado não está no ateísmo, mas na fé e na esperança depositados nos falsos deuses do mercado. O discurso teológico do Deus libertador, precisa necessariamente incluir a negação dos falsos deuses do sistema religioso do capitalismo, porque o objeto central da teologia continua sendo Deus. Por ser um produto da interação do homem, que visa a dominação do sistema, o ídolo[14] exige o sacrifício humano, sobretudo dos pobres e excluídos. Nesse sentido, a crítica anti-idolátrica é fundamental na compreensão do fascínio que o capitalismo exerce sobre as pessoas. Trata-se de um processo injusto apadrinhado pelas teorias econômicas e pela realidade da escassez dos bens econômicos. A escassez nesse caso está relacionada a injustiça social. É quando a satisfação dos desejos de consumo de uma minoria é realizada sob o comprometimento da satisfação da maioria. Por fim, é preciso garantir um mundo mais justo para todos e que a economia seja administrada, também, em favor dos mais necessitados, dos excluídos do mercado e incluídos no contexto teológico.

Referências

ASSMANN, H.; HINKELAMMERT, F. J. *A idolatria do Mercado:* ensaio sobre Economia e Teologia. Série V: desafios da vida na sociedade. São Paulo: Vozes, 1989.

BAVARESCO, A. *Idealismo Realista ou Realismo Idealista: Hegel & Marx*. Porto Alegre: Véritas, v.63, n.1, jan-marc, 2018.

[14] Existe diferença entre o ídolo citado na Bíblia e o da sociedade moderna. Na Bíblia estão relacionados a produção humana, são frutos da ação humana (Is 2,8). O ídolo na sociedade moderna é um produto humano transformado em devoção, faz parte da interação humana e é invisível, fundado no caráter fetichizador do mercado. "A invisibilidade do ídolo, ou a idolatrização do mercado, está fundada no caráter fetichizador das categorias econômicas" (Sung, 1994, p. 236).

CASTELLS, M. *A galáxia internet* – Reflexões sobre Internet, Negócios e Sociedade. Fundação Calouste Gulbenkian. Lisboa: 2004.

_____. *A Sociedade em rede.* São Paulo: Paz e Terra, 1999.

DARDOT, P.; LAVAL, C; *A nova razão do mundo:* ensaio sobre a sociedade neoliberal. São Paulo: Boitempo, 2016.

JAPPE, A. *Crédito à morte* – A decomposição do capitalismo e de suas críticas. São Paulo: Hedra, 2013.

OLIVEIRA, M. A. de. *A religião na sociedade urbana e pluralista.* São Paulo: Paulus, 2013.

PADILLA, R. C. *Deus e mamon:* economia do Reino na era da globalização. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2011.

SOROS, G. *The capitalista threat.* The Atlantic Monthly, February: 45-58, 1997.

SUNG, J. M. *Cristianismo de libertação:* espiritualidade e luta social. São Paulo: Paulus, 2008.

_____. *Teologia e economia:* repensando a teologia da libertação e utopias. Petrópolis: Vozes, 1994.

WOOD, E. M. *O império do capital.* São Paulo: Boitempo, 2014.

WRIGHT, C. J. H. *God's people in God's land: Family, land, and property in the Old Testament*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1990.

65

Hannah Arendt: do Mal Radical à Banalidade do Mal

Thiago Coelho Pietro[1]

Introdução

O tempo confirmou a originalidade da herança filosófico-política das reflexões de Hannah Arendt como uma das principais referências para pensar as crises do mundo contemporâneo. Compreender o mundo do século XX em suas rupturas e descontinuidades - que se estendem até o período atual - tem como exigência fundamental a atividade do pensar. O importante para Hanna Arendt é compreender e, para esse compreender, é necessário para levar em consideração o hiato entre o passado e o futuro. A propósito disso, Arendt não se furtou ao desafio de pensar "sem o apoio do corrimão" daqueles conceitos tradicionais já esgarçados pela contemporaneidade.

De origem judia, Arendt viveu em um ambiente político sombrio; sendo presa pela Gestapo, foi obrigada a abandonar sua pátria, refugiando-se nos EUA. Testemunhou a consolidação das barbáries dos regimes totalitários nazifascista e stalinista, o que, por sua vez, provocou uma profunda mudança em seus interesses filosóficos. Ela se dispôs a compreender os eventos extremos a

[1]Graduando em Filosofia Licenciatura pela Universidade Federal de Santa Maria - UFSM. Contato: thiago.gremioo@gmail.com

partir do enfrentamento e resistência à realidade, como assinalado em sua obra *A Condição Humana*: "O que proponho, portanto, é muito simples: trata-se de pensar o que estamos fazendo" (Arendt, 2017 [1958] p.XXV). Portanto, o itinerário de sua obra é uma resposta ao problema mais urgente de seu tempo: o totalitarismo. Motivada por suas experiências durante esse período, Arendt buscou encontrar sentido no "sem-sentido" representado pelo mal infinito dos governos e indivíduos sob o domínio totalitário. Desse modo, o fenômeno do mal e sua apreciação na obra de Hannah Arendt tem uma importância central dentro de seu vasto corpo teórico, pois diz respeito ao seu esforço para compreender um evento que não somente deixou em ruinas os padrões morais tradicionais, mas que também quase devastou o mundo.

Diante disso, o presente texto tem por objetivo examinar as mudanças conceituais realizadas no interior da obra arendtiana, no que se refere ao conceito de mal. Primeiramente, com base na recepção que Arendt realiza da obra de Kant, sobretudo em sua filosofia moral ao empregar a expressão de mal radical para descrever o mal infinito no totalitarismo. Posteriormente, analisar-se-á a preterição desta definição em razão do caso Eichmaan, que ao estar no banco dos réus simbolizou as sombras do *Terceiro Reich,* cujo mal burocrático foi banal e nem sequer teve profundidade ou raízes. Por fim, tendo constatado a inaptidão de Eichmann ao pensar reflexivo, identifica-se também a correlação entre o vazio do pensamento e a banalidade do mal.

O problema do mal radical em Hannah Arendt

Ao repensar o problema do mal no século XX, Arendt realizou significativas mudanças no que se refere à tradição do pensamento moral, tendo em vista que usualmente o problema do mal é abordado a partir da perspectiva da teodiceia e metafísica e, nesse sentido, a positividade do mal sempre fora, com poucas exceções, rejeitada pela tradição. Isso significa que o mal não

possuiu um estatuto próprio, isto é, densidade ontológica e, por essa razão, não pode ser factível desejar o mal, na mesma medida em que isso é um contrassenso ao bem, assim as figuras que encarnam o mal - o erro, o pecado, o vício, o falso, o injusto, etc. - são costumeiramente caracterizadas pelo distanciamento da realidade. Ou seja, se o Ser/real é a perfeição *per se*, o mal consequentemente é a falta de perfeição, a privação do bem por excelência. Consoante a isso, a ideia de uma vontade maligna sempre foi um escândalo para o pensamento, como mostra Rosenlfield:

> Ora, o que nos parece problemático é esta recusa de uma "vontade maligna", como se a introdução desse conceito em filosofia representasse um escândalo para o pensamento, uma contradição que colocaria o pensamento mesmo em dificuldades no seu esforço de coerência e de sistematicidade. É como se, mediante a essa recusa de pensar o mal, se assinalasse a ele um lugar simplesmente empírico, um tipo de acidente da história, que certamente deve ser estudado para se tirar as lições políticas, mas que, em compensação, não deve ser integrado às categorias do pensamento. Abandona-se à história o que é um escândalo para o pensamento: oposição real não haveria de repercutir sobre os princípios da filosofia (ROSENLFIELD, 1988, p.11).

É dentro desse panorama conceitual que retomaremos o conceito de mal em Hannah Arendt, bem como em suas expressões de mal radical e banalidade do mal. Em sua primeira obra, *Origens do totalitarismo*, publicada em 1951, poucos anos depois do fim da Segunda Guerra, a autora propôs uma explicação das formas totalitárias de governo do século XX. Tendo como referência o pensamento racial e o imperialismo, empregou o conceito kantiano de mal radical para designar o mesmo em nível coletivo e estatal, tendo em vista que a ascensão do *Terceiro Reich* ao poder significou a impraticabilidade da ação humana no espaço público e, consequentemente, da política. Sua obra posterior, *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal* (1963), é resultado

da cobertura jornalística que Arendt fez do julgamento de Adolf Eichmann, colaborador direto do massacre de 6 milhões de seres humanos, arrastados para a desumanidade das fábricas da morte. Dessa forma, ao estar defronte com um sujeito concreto, era necessário compreender por qual motivo Eichmann agiu de tal modo e, além disso, pensar na natureza de sua função e de seus atos. Dessa experiência, resultou o conceito de banalidade do mal. Tal perspectiva aponta para uma significativa mudança de conceituação, pois suas análises a partir desse conceito são, por um lado, estabelecidas pela ética e pela política, por outro, pela ausência de pensamento e banalidade do mal e, ainda, pelo pensamento e cuidado de si.

> Hannah Arendt, num primeiro momento, em Origens do Totalitarismo, falou, com inspiração kantiana, no mal radical. Considerou o mal como radical porque o que o caracterizaria no exercício da dominação totalitária é a erradicação da ação humana, tornando os seres humanos supérfluos e descartáveis. Subsequentemente formulou a tese da banalidade do mal como um mal burocrático, que não tem profundidade, mas pode destruir o mundo em função da incapacidade de pensar das pessoas, capaz de espraiar-se pela superfície da terra como um fungo (LAFER, 2006, p.23).

Hannah Arendt, ao descrever o fenômeno totalitário em *Origens*, dispensou ao mesmo uma recepção tipicamente filosófica, pois, caso contrário, seria necessário - em termos estritamente filosóficos - buscar e definir a essência daquela forma de governo. Não obstante, para a filósofa, o totalitarismo trata-se de um fenômeno novo, sem precedentes na história mundial, não possuindo características essenciais ou eternas. A maneira de conceituar o totalitarismo para "compreender os fatos que, à primeira vista, pareciam apenas ultrajantes (Arendt, 2013 [1951], p.11)" é análogo ao modo de perturbação da atmosfera provocado por um furacão, que devasta tudo o que está pela frente, sem planejamento ou estrutura prévia, um "movimento de destruição

caótico, não utilitário, insanamente dinâmico, que ataca todos os atributos da natureza humana e do mundo humano que possam tornar possível à política" (Fry, 2010, p.23)". Durante esse processo e após seu desfecho final, são muitos os segmentos sociais e os indivíduos em particular que emergem a um lugar de destaque na vida social. Alguns destes interessaram Arendt em especial: desde aqueles que foram responsáveis pela concepção do regime, aos que se adaptaram rapidamente à ordem instituída, industriais e pequeno-burgueses, pais de família remanescentes do período de guerras na Europa que apenas preocupavam-se com seus interesses privados, intelectuais oportunistas e aqueles que, como perspectiva, restava-lhes apenas a pergunta "Por que não?".

Em um primeiro momento, Arendt se deteve à análise do impacto da ideologia sobre as massas, residindo no fato de que sob tal domínio é exigido irrestrita e inalterável lealdade para com todos os indivíduos. Invariavelmente, o terror é o meio pelo qual os laços com a realidade são perdidos, tendo como consequência a violência sendo empregada sem remorsos por parte daqueles que a praticam; logo, pensar, falar e questionar foram inviabilizados e, assim, a distinção entre verdade e falsidade igualmente solapada. Foi dentro desse panorama que Arendt buscou a filosofia de Kant, até então o único pensador para ela que tematiza e possivelmente suspeitava da existência de um mal radical imanente à natureza humana, como mostra nessa passagem:

> É inerente a nossa tradição filosófica que não possamos conceber um mal radical, e isso se aplica tanto a teologia cristã, que concebeu ao próprio Diabo uma origem celestial, como a Kant, o único filósofo que, pela denominação que lhe deu, ao menos deve ter suspeitado que esse mal existiria, embora logo o racionalizasse no conceito de "rancor pervertido" que podia ser explicado por motivos compreensíveis (ARENDT, 2004 [1951], p.510).

O emprego da formulação kantiana de mal radical é realizado por Arendt pela primeira vez nas páginas finais de *Origens do Totalitarismo*. O uso dessa consagrada formulação na obra não quer designar a "corrupção do fundamento moral de todas as máximas – com a recusa deliberada ou não da lei moral como móbil para ação em nome da satisfação dos interesses ou apetições, como em Kant" (Arendt, 2017[1958], p.XIV). Todavia, o mal extremo, absoluto, com vistas à possibilidade de erradicação da pluralidade da face da Terra, resultante da impossibilidade da ação e da política, tornando os seres humanos supérfluos. Consoante a isso, com o advento do totalitarismo, o fenômeno do mal exigiu nova significação, na mesma medida em que as consagradas categorias de juízo e legalidade foram desafiadas na sua incapacidade de oferecer respostas e padrões legais satisfatórios para o horror do holocausto.

Nesse sentido, o influxo de Kant no pensamento de Arendt se concentra naquilo que a filosofia prática kantiana representa sobre a problemática do mal, tanto nas críticas tecidas pela autora - sobretudo no sentido de lei e obediência na obra do autor - quanto nas contribuições mais relevantes. É notório para Arendt que a autonomia da moralidade na relação direta com a religião e os mandamentos sagrados representam o reaparecimento da moralidade enquanto campo não dependente, justamente por mudar a ênfase dada à conduta moral, não mais sendo, como outrora concebia a tradição cristã, "uma questão de preocupação com o outro, mas com o si mesmo [self], não é uma questão de humildade, mas de dignidade humana e até orgulho humano" (Correia, 2013, p.66). Aqui elide o fato de que a moralidade não possibilita a abertura de exceções para quem quer que seja e, na ocorrência disso, estabelece-se uma contradição em relação a si próprio como agente racional. Em outras palavras, a conduta moral, para Kant, está relacionada ao cumprir a lei. Entretanto, o sentido de lei não é aquele derivado das leis externas, tal como os mandamentos divinos ou mesmo o dos homens. Nessa perspectiva,

moralidade e legalidade são distintas, pois a última, no que se refere à moralidade, tem valor neutro e, por essa razão, a legalidade das leis externas é realizável apenas na politica e na religião. No entanto, para o autor, a moralidade também se configura a partir de uma legislação; contudo, trata-se de uma legislação que o próprio indivíduo promove em âmbito interno.

Do ponto de vista de Hannah Arendt, existe dentro do pensamento de Kant um aspecto descrito por ela como rebelde, a partir da caracterização da conduta moral "como uma questão de respeito próprio e não respeito ao próximo ou à legislação da nação" (Correia, 2013, p.66) posto em uma formulação geral do agir moral com base em uma lei universalmente válida de modo imperativo. Esse aspecto confuso está em consonância com a significação equívoca do conceito de lei pela tradição de pensamento, de modo que Kant emprega a palavra "lei" em sua derivação política para reafirmar a obrigatoriedade da mesma a todos os indivíduos. De acordo com o entendimento de Hannah Arendt, que tem como referência a aplicação da lei pela tradição greco-romana, a lei, ao contrário, tem a incumbência de estabelecer fronteira e vínculos, ao invés de sentido e critérios para a ação. De acordo com esses pressupostos, o sentido de obediência às leis, mesmo as da nação, tem profunda relação com a conotação religiosa empregada no termo "lei", haja vista que as leis de Deus são emitidas por mandamentos. Segundo a interpretação da filósofa, a uma lei não se deve obediência tão somente por um dever obedecer, de maneira que "falar em seguir leis da natureza pode ser apenas uma metáfora, na medida em que elas se impõem por necessidade." (Correia, 2013, p.67) Sobre isso, Arendt afirma que designar as leis de liberdade como uma diretriz para ação, as quais se deve obediência, pode equivaler-se apenas uma incompatibilidade entre vocábulos. Com isso, Arendt pretende criticar o que, para ela, não é devidamente considerado quando a moralidade é tratada como uma questão de legislação, uma vez que nessa formulação são desconsideradas as dimensões de vida

pública e vida privada, nas quais os critérios de julgamento sobre o certo e o errado são distintos e conflitantes. Uma lei que se pretenda universal dificilmente estabelece sem equívocos o que é certo ou inapropriado dentro das suas esferas. Arendt afirma que:

> O famoso imperativo categórico de Kant – "Aja de tal modo que a máxima de sua ação possa tornar-se uma lei universal" – realmente atinge a raiz do assunto em que é a quintessência da exigência feita a nós pela lei. Esta rígida moralidade, não obstante, desconsidera a simpatia e a inclinação: além disso, torna-se uma autêntica origem para a má ação em todos os casos onde nenhuma lei universal, nem mesmo a lei imaginada da razão pura, pode determinar o que é correto em um caso particular (ARENDT/KOHN, 1994, p.334).

Conforme sua interpretação, o uso da forma imperativa está relacionado ao entendimento equívoco de Kant quando, no tocante à vontade, relaciona a mesma com a razão prática. Ou seja, a razão nesse sentido determinaria a si própria e a vontade seria uma espécie de capacidade assertiva de reconhecer e escolher o que a razão anuir como bom, o que nesses termos transforma a faculdade da autonomia em um mero órgão executor da razão. Dessa forma, o modo imperativo é um recurso utilizado por Kant para fazer das proposições morais uma obrigação, recaindo no conceito de obediência. Isso, como caracteriza Arendt, torna-se um problema quando são levadas em consideração as situações extremas, onde pela responsabilidade pessoal os indivíduos estão diante dos dilemas postos pelo totalitarismo, alegando que "muito se ganharia se pudéssemos eliminar essa perniciosa palavra 'obediência' do vocabulário do nosso pensamento moral e político" (Arendt, 2004 [1951], p.111) Para Hannah Arendt, são inegáveis os méritos de Kant em resguardar a autonomia do domínio prático. Todavia, o seu aparato de pensamento não consegue oferecer subsídios suficientes para compreender os fenômenos novos inaugurados na era totalitária, ao não conceber, por exemplo, a prática do mal pelo mal.

A banalidade do mal

O julgamento do tenente-coronel Otto Adolf Eichmann, designado pela *SS-Obergruppenführer* para administrar a logística de deportação em grande escala de judeus para os campos de extermínio em Auschwitz, foi um episódio marcante na vida de Hannah Arendt que, ao estar diante do réu, se viu confrontada com as sombras de seu tempo. O criminoso em julgamento apresentou-se como virtuoso, afirmando ser seu único erro o de obedecer às ordens e seguir as leis conforme os comandos superiores. De fato, Eichmann era zeloso quanto ao agir dentro dos ditames das leis; não desrespeitava, nem se corrompia em relação às normas instituídas e vigentes, mostrando também afeição às regras de bom comportamento, constrangendo-se com as lembranças de pequenos deslizes, mesmo que esses representassem salvar vidas. Sua intransigência no cumprimento de seus deveres em nome da lei, denominada por ele mesmo como uma obediência cadavérica, aponta para o fato de que ele colocava sua função de natureza burocrática – portanto, não de responsabilidade e sim de execução - acima de suas inclinações pessoais, conduzindo à morte de milhares de pessoas sem rancor ou ódio. Além disso, Eichmann, para surpresa de muitos, em uma tentativa de justificar seu comportamento condicionado à obediência, afirmou que vivia conforme os princípios morais de Kant, no que ele mesmo explica como uma adaptação de Kant "para o uso doméstico do homem comum" (Arendt, 2000 [1963], p.152-154). A seu modo, Eichmann distorceu a noção de dever moral kantiana, como apontado por Allison: "longe de serem compatíveis com os princípios kantianos as ações de Eichmann (...) são claramente opostas a esses princípios" (Allisson, 1996, p.182) - que para o filósofo é o dever de obedecer à lei moral. Porém, no uso de Eichmann, a obrigação é de obediência à lei do líder. Evidentemente que Hannah Arendt facilmente identificou os erros conceituais de Eichamann ao

mencionar Kant. Entretanto, ela percebeu que, no que se refere à intransigência frente ao cumprimento da lei, sem exceções, Eichmann se aproximava do filósofo:

> Se é que se pode dizer que obedeço ao Imperativo Categórico, isto significa que estou obedecendo à minha própria razão e a lei que estabeleço para mim mesmo é válida para todas as criaturas racionais, todos os seres inteligíveis, não importa onde vivam. Pois se não quero me contradizer ajo de tal modo que a máxima de minha ação possa se tornar uma lei universal. Sou o legislador, o pecado ou o crime já não podem ser definidos como desobediência à lei de outra pessoa, mas, ao contrario, como a recusa a desempenhar o meu papel como legislador do mundo (ARENDT, 2004 [1951], p.133).

Esse engano a respeito das próprias intenções caracteriza um elemento central para compreender a personalidade de Eichmann. Porém, o que causou espanto em Hannah Arendt foi a sua inesperada normalidade, já que o tipo personificado por Eichmann estava muito aquém do que por ela era imaginado antes do julgamento, ao acreditar ser ele um dos oficiais nazistas mais inteligentes. A figura comum, com dificuldade para expressar-se espontaneamente, a pensar por clichês e frases feitas, mentiras e autoenganos, demonstrava sua incapacidade de pensamento na mesma medida em que "sua mente parecia repleta de sentenças prontas, baseadas em uma lógica autoexplicativa, desencadeada em raciocínios dedutivos, mas que, todavia, andavam em descompasso com o percurso da própria realidade." (ASSY, 2001, p.139). Ao longo do julgamento, Arendt passou a dar crédito às afirmações feitas por ele, o que a faz perceber que não se tratava de um monstro, mas, pelo contrário, estava diante de um homem comum sem qualquer profundidade diabólica, que na verdade refletia a personalidade e o modo de agir de muitos outros: "o problema de Eichmann era exatamente que muitos eram como ele, e muitos não eram nem pervertidos, nem sádicos, mas eram e ainda são terrível e assustadoramente normais" (Arendt, 2000 [1963], p.299).

A filósofa, ao explicar o modo como pessoas comuns tornaram-se participantes de crimes sem precedentes, não intentava derivar a ocorrência desses fatos ao comportamento moral da sociedade alemã ou mesmo à patologia ou ontologia como explicação factível para os crimes perpetrados. É a partir dessas percepções e características que Arendt formula o conceito de banalidade do mal, fazendo uso da expressão pela primeira vez ao descrever os momentos finais de Eichmann, sentenciado à morte por enforcamento em 31 de maio de 1962. Eichmann, mesmo diante da sua morte, manteve-se absolutamente controlado, demonstrando isso de modo incontestável em suas últimas e tolas palavras. Primeiramente enfatizou não ser cristão e não acreditar em vida após a morte, ao que concluiu: "Dentro de pouco tempo, senhores, iremos encontrar-nos de novo. Esse é o destino de todos os homens. Viva a Alemanha, viva a Argentina, viva a Áustria. Não as esquecerei" (Arendt, 2000 [1963], p.274). Arendt alega que

> Diante da própria morte, Eichmann só encontrou os clichês próprios de oratórias fúnebres... esqueceu-se de que se tratava de seu próprio enterro. Foi como se naqueles últimos minutos se resumisse a lição que sua longa carreira de maldade nos ensinou, a lição da terrível banalidade do mal, ante a qual as palavras e os pensamentos se sentem impotentes (ARENDT, 2000 [1963], p.274).

Como descrito pela autora, à banalidade de Eichmann não estava apenas circunscrita no fato de que ele não possuía qualquer traço distintivo, mas, sobretudo na sua incapacidade de pensar sem ordens ou regimentos, isto é, "Ele era incapaz de pensar e entender o ponto de vista do outro" (Kohn, 2001, p.14). Dessa maneira, o malfeitor em questão foi um carreirista que, ao aderir o nacional socialismo, acreditou estar construindo uma carreira grandiosa. Não obstante a isso, não era um néscio e teve sua sanidade mental atestada por exames realizados no cárcere. Todavia, seu mérito residia na sua capacidade de organização e desejo de alcançar promoções e postos maiores em vista de sua lealdade e

comprometimento. Nesse sentido, seu desejo de ascensão profissional estava em consonância com os valores sociais mais celebrados, ademais, não aparentava ter motivos torpes com o sofrimento alheio ou antissemitismo. Sua motivação estava delimitada no propósito de obediência, o único motivo que também o deixava com a consciência de culpa.

> Sua consciência ficou efetivamente tranquila quando ele viu o zelo e o empenho com que a "boa sociedade" de todas as partes reagia ao que ele fazia. Ele não precisava "cerrar os ouvidos para a voz da consciência", como diz o preceito, não porque ele não tivesse nenhuma consciência, mas porque sua consciência falava com "voz respeitável", com a voz da sociedade respeitável a sua volta (ARENDT, 2000 [1951], p.143).

Diante do exposto, cabe agora situar a altercação que Arendt trouxe para o pensamento moral ao sustentar a tese de banalidade do mal e abandonar a formulação kantiana de mal radical. Essa mudança de diapasão de Hannah Arendt, no que se refere à análise do fenômeno do mal, ocorre justamente no emprego da expressão "mal radical" feito em Origens do Totalitarismo, pois a mesma sugere algum tipo de profundidade ou radicalidade que, como descrito anteriormente, os perpetradores dos crimes não possuíam. Como pode ser observado em carta enviada para Gershom Scholem, em resposta às críticas recebidas com a publicação de Eichmann em Jerusalém, Arendt explicita alguns de seus pressupostos: "É, sim, a minha opinião agora que o mal nunca é radical, que é apenas extremo e que não tem profundidade nem sequer uma dimensão demoníaca. Apenas o bem tem profundidade e pode ser radical [...] De fato você tem razão, eu mudei de opinião e não falo mais em mal radical" (Souki, 1998, p.101). Destarte, a nova e complexa abordagem da filosofa sobre o mal tem como finalidade defender a hipótese de que "a razão de ele ter se tornado um dos maiores criminosos do século passado era simplesmente a irreflexão" (Correia, 2013, p.74). Essa incapacidade é uma

derivação direta do modo pelo qual Eichmann mantinha acesso ao mundo, por clichês. As inúmeras polêmicas geradas em torno do conceito de banalidade do mal estão situadas na afirmação de que tanto Eichmann quanto aos outros colaboradores do regime nazista não se pode atribuir os qualificadores de sadismo, perversão ou vilania e, tendo em vista isso, a eles cabe tão somente alegar sua estarrecedora normalidade.

> Do ponto de vista de nossas instituições e de nossos padrões morais de julgamento, essa normalidade era muito mais apavorante do que todas as atrocidades juntas, pois implicava que – como foi dito insistentemente em Nuremberg pelos advogados – esse era um novo tipo de criminoso, efetivamente hostis generis humani, que comete seus crimes e, circunstâncias que tornam praticamente impossível para ele saber ou sentir que está agindo errado (ARENDT, 2000 [1951], p.299).

A seu modo, Arendt estava consciente que sua formulação não coincidia com uma consolidada tradição de pensamento moral. Dessa forma, "a questão do mal não é, assim, uma questão ontológica, uma vez que não se apreende uma essência do mal, mas uma questão de ética e política" (Souki, 1998, p.104). Nesse sentido, o que caracteriza fundamentalmente sua preterição do conceito de mal radical e, por consequência, da tradição em relação ao conceito, é a sua análise a respeito da etimologia da palavra "raiz". Em um primeiro momento, Arendt identificou o mal radical como absoluto e extremo, contudo, a palavra raiz, originária do latim, não designa o extremo. Logo, esse entendimento está em consonância com a ausência de raízes nos atos e crimes caracterizados por Eichmann e outros. São essas as razões pelas quais Arendt muda de ênfase, haja vista que, para ela, o significado do mal na era totalitária foi primordialmente à falta de profundidade e a ausência de pensamento.

Conclusão

Tendo em vista os argumentos apresentado até o momento, é necessário ressaltar que mesmo havendo uma significativa mudança no sentido do mal entre "*Origens do Totalitarismo"* e "*Eichmann em Jerusalém",* é fato, tal como demonstram vários interpretes da obra de Hannah Arendt que tanto a noção de mal radical, quanto de banalidade do mal não são contraditórias entre si, podendo ser mutuamente compatíveis. No entanto, mesmo que tais interpretações venham de respeitáveis estudiosos, nesse trabalho adotou-se a perspectiva de que no emprego de ambos os termos destaca-se uma importante mudança de ênfase, que vai da superfluidade dos homens ao vazio do pensamento. E, portanto, uma mudança de posição conceitual de Arendt. De qualquer maneira, o conceito de banalidade do mal tornou-se uma das principais referências para pensar o problema mal, desde sua formulação até os nossos tempos, tanto nas polemicas que reserva, quanto naquilo que preserva de mais caro, a saber: "só o Bem tem profundidade e pode ser radical" (YOUNG-BRUHEL, 1993, p.417, tradução nossa).

Referências

ALLISON. H. Reflections on the banality of (radical) evil. In: ALISSON, H. *Idealism and freedom, essays on Kant's theoretical and practical philosophy*. Cambridge: Cambridge Press, 1996.

ARENDT, H. *A Vida do Espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Tradução: C. A. R. de Almeida, A. Abranches e H. F. Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

_____. *Eichmann em Jerusalém:* um relato sobre a banalidade do mal. Tradução: J. R. Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *Origens do Totalitarismo.* Tradução: Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Responsabilidade e Julgamento*. Tradução: Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. On the nature of totalitarianism. In: Essays in understanding: 1930-1954. Ed. Jerome Kohn. New York: Harcourt Brace, 1994.

_____. A tradição e a época moderna. In: *Entre o Passado e a Futuro*. Tradução: Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2011.

ASSY, B. Eichmann, banalidade do mal e pensamento em Hannah Arendt. In: MORAES, E. J.; BIGNOTTO, N. (Orgs.). *Hannah Arendt*: diálogos, reflexões, memórias. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

CORREIA, A. Arendt e Kant: banalidade do mal e mal radical. *Argumentos,* Fortaleza, v. 5, n. 9, p.53-78, 2013.

_____. O conceito de mal radical. *Transformação,* São Paulo, v. 28, n.2, p.83-94, 2005.

FRY, K. A. Totalitarismo e banalidade do mal. In: FRY, K. A. *Compreender Hannah Arendt*. Petrópolis: Editora Vozez, 2010.

KANT, I. *A religião dentro dos limites da simples razão* (1ª parte). Tradução: Tânia M. Bernkopf. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução: P.Quintela. Lisboa: Edições 70, 1997.

LAFER, C. Hannah Arendt e Norberto Bobbio: uma proposta de aproximação. In: Correia, A. (Org.). *Hannah Arendt e a Condição Humana*. Salvador: Ed. Quarteto, 2006.

ROSENFIELD, D. Introdução. In: *Do mal*: para introduzir em Filosofia o conceito de mal. Porto Alegre: L&PM, 1988.

SOUKI, Nádia. A Banalidade do Mal – Uma Invenção Contemporânea. In: SOUKI, Nádia. *Hannah Arendt e a banalidade do mal*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

66

Ceticismo moral e político

Pablo Fernando Campos Pimentel[1]

Introdução

Este estudo tem por objetivo apresentar a visão conservadora em moral e política. Essa visão ficou conhecida como *Ceticismo*. Ao nos referirmos ao ceticismo, é justo pensar no ceticismo epistemológico. O ceticismo epistemológico tem raiz em Pirro de Élis, que tem como principal representante o médico e filósofo grego, Sexto Empírico, ganhando mais recentemente uma nova abordagem na modernidade com o escocês David Hume (1711 – 1776).

O que está por trás da concepção cética em epistemologia é a ideia de que, de fato, aquilo a que chamamos de conhecimento é, em boa parte do tempo, muito frágil ou, como chamaríamos, mera doxa, ou seja, apenas opinião. Portanto, estar de posse de conhecimento é algo de fato, muito difícil, em termos epistemológicos.

Essa concepção, ganha, principalmente em Hume, uma roupagem que abrange o campo da moral e mais tarde com outros pensadores anglo-saxões, a política também.

Em moral e política, o ceticismo se apresenta de forma prática e não teórica. Isso quer dizer que, em moral e política o ceticismo é uma conduta, um comportamento específico frente à vida e às decisões que se apresentarão.

1 Doutorando em Filosofia pela PUCRS, com bolsa parcial CAPES/PROEX. E-mail: pablo_winchester@hotmail.com.

Poder-se-ia dizer que em moral, a visão cética se apresenta como uma forma negativa de compreensão da natureza humana. Em política, a visão cética se dá em uma recusa por projetos de aperfeiçoamento social, ou, como também conhecidos, projetos de engenharia social. Também conhecidas como políticas "progressistas", essas políticas acreditam que mediante leis é possível aperfeiçoar a natureza humana, resultando em um Estado ou sociedade utópicos.

Trará grande benefício para nossa discussão esclarecer acuradamente o que se quer dizer e o que se entende por conservador e conservadorismo.

1. O conservador e o contrato

É preciso iniciar a exposição definindo o que seja ser *conservador*. Segundo Oakeshott (2016, p. 137):

> Ser conservador é, pois, preferir o familiar ao estranho, preferir o que já foi tentado a experimentar, o fato ao mistério, o concreto ao possível, o limitado ao infinito, o que está perto ao distante, o suficiente ao abundante, o conveniente ao perfeito, a risada momentânea à felicidade eterna.

Percebe-se que a definição de conservadorismo e conservador se entrelaçam na concepção de Oakeshott. Portanto, o conservadorismo é aquela visão de que aquele que age, o faz de maneira muito especifica, peculiar. Sendo assim, o conservador teme projetos utópicos de felicidade. Dá a entender que é preferível aparar as arestas em vez de buscar a perfeição.

Ao trazermos para o debate o ceticismo, que é componente fundamental da visão conservadora, não podemos deixar de clarearmos o fato de que, ao passo que o conservador observa determinado ceticismo quanto àquilo que o ser humano consegue promover em termos de aprimoramento moral, social e político,

por outro lado, o *liberal*[2], ou, "progressista" crê profundamente na capacidade em se aperfeiçoar a natureza humana rumo a uma sociedade ou Estado perfeito.

Obviamente a crença em um aperfeiçoamento infinito na natureza humana causa certo receio no indivíduo de mentalidade conservadora. A premissa básica do pensamento conservador é justamente a recusa de que se possa moldar a natureza do ser humano e aperfeiçoá-lo até que não haja mais necessidade. As pretensões dos conservadores com relação ao papel do Estado, pode se dizer que, são bem modestas. Conforme BURKE (2014, p. 115):

> A sociedade é, certamente, um contrato. Contratos de natureza inferior que recaem sobre objetos de mero interesse ocasional podem ser desfeitos à vontade; mas o Estado não deveria ser considerado em pé de igualdade com um acordo de parceria em um comércio da pimenta, do café, do algodão, do tabaco ou em qualquer outro negócio inferior dessa espécie, uma sociedade instituída para a satisfação de um interesse temporário e dissolvida de acordo com o desejo das partes? Certamente que não. Deve ser encarado com outra reverência, porque não se trata de uma parceria em coisas inferiores apenas para satisfação da grosseira existência animal de uma natureza efêmera e perecível. O Estado é uma associação que participa de todas as ciências, todas as artes, todas as virtudes e todas as perfeições. Como os fins dessa associação não podem ser obtidos em muitas gerações,

2 É de extrema importância diferenciarmos os usos existentes para a palavra "liberal". O termo *liberal* como compreendido em seu sentido clássico, jamais deve ser confundido com liberal-progressista (liberal na tradição norte-americana). O Liberal em sentido clássico compreende aquela tradição de pensadores como John Locke e Adam Smith, pais do Liberalismo político e econômico. Essa visão compreende a defesa das liberdades individuais e o respeito à propriedade privada. Boa parte dos liberais clássicos veem com muita simpatia a mentalidade conservadora. Por outro lado, a tradição liberal norte-americana, em que o termo "liberal" é traduzido para o português por "progressista", compreende aquela visão de que é possível mediante a criação de leis e regulamentações moldar a natureza humana e buscar um Estado em que as injustiças sociais serão plenamente corrigidas e todos viveremos num paraíso terreno. A visão progressista acredita que seja possível o aperfeiçoamento do Estado e da natureza humana através de leis, as quais seriam os únicos meios para isso. Lembrando que, ao passo que o termo liberal em sentido clássico é tradicionalmente colocado no espectro político da chamada "Direita", o liberal em sentido progressista, norte-americano é colocado no espectro da "Esquerda".

> torna-se uma parceria não só entre os vivos, mas também entre os mortos e os que hão de nascer.

Apesar de Burke não ser amplamente conhecido como um contratualista, não podemos deixar de reconhecer que esta passagem carrega uma ideia bastante profunda de contrato. Outro detalhe importante da supracitada passagem é de que a mesma inclui aspectos céticos em seu conteúdo. É preciso lembrar que Burke escreve essa obra como forma de reprovação à Revolução Francesa, pelo fato de já antever um desfecho trágico, apesar de não ter vivido para vê-lo, é preciso reconhecer o mérito de Burke na análise produzida.

O aspecto cético contido na passagem acima se encontra, justamente na passagem que apresenta sua ideia de "contrato". Por Burke encarar o Estado como uma associação com fins que só podem ser obtidos a longo prazo, essa associação é uma parceria entre os vivos, os mortos e os que ainda nascerão. Esse é o fato notório que coloca Edmund Burke como pai do *Conservadorismo* ao escrever essa obra, pois, dizer que o Estado é uma associação entre vivos, mortos e os que ainda irão nascer significa dizer que, nós vivos, temos o dever de preservar, ou, conservar para as gerações que estão por nascer, as heranças deixadas pelos mortos, ou antepassados, reconhecidamente positivas para a boa condução da vida em sociedade. Dentre essas heranças poderíamos colocar instituições como a justiça, a ordem e a liberdade.

É preciso preservar tudo aquilo que se conquistou, muitas vezes à duras penas, e se mostrou benéfico à condução da vida da espécie, pelas gerações passadas, para que hoje, os vivos, por meio de projetos progressistas de Estado, não queiram substituir tudo por algo totalmente novo, na esperança abstrata de que seja melhor que o antigo ou o tradicional já tentado. Os conservadores trabalham com a ideia de que, pelo fato de que algo seja novo, não significa que seja melhor que aquilo que já foi testado e tentado e se mostrou viável, apesar de não ser perfeito.

De fato, quando Burke afirma que há uma associação entre os vivos, os mortos e os que ainda nascerão, está querendo dizer, justamente, que a legitimidade do pacto está no fato de que este é herdado, na perspectiva de que aqueles que nos precederam procuraram no ato da firmação deste pacto, os melhores interesses disponíveis para si mesmos, para sua comunidade e descendência, buscando conservar para a posteridade, as instituições herdadas dos antepassados, que melhor dirigiram suas vidas e sociedade. Portanto, é digna de nota a importância dada por Burke ao herdado[3]. Burke apela recorrentemente à cautela, repetidas vezes afirmando que uma sociedade que se pretenda avançar, deve ser capaz de se conservar naquilo que há de bom e respeitável. E, nesse sentido, considera-se o conservadorismo como um tipo de filosofia sobre o vínculo afetivo, pois, nos sentimos sentimentalmente conectados àquilo que amamos e desejamos proteger contra a decadência (SCRUTON, 2016).

2. As virtudes e princípios do conservadorismo

É afirmado, muito acertadamente e de forma muito sagaz que, de acordo com KIRK (2013, p. 98): "Ser 'prudente' significa ser judicioso, cauto, sagaz. [...] no estadista, a prudência é a primeira das virtudes. Um estadista prudente é aquele que olha antes de se lançar; que tem visão de longo alcance, que sabe que a política é a arte do possível.". É crucial para esse debate, ressaltar o trecho final da citação, de "[...] que a política é a arte do possível", ou seja, a política está no campo das coisas que são factíveis contrariando a política como arte imaginativa ou utópica.

3 Cf. BURKE, Edmund. Reflexões sobre a Revolução na França. Tradução, apresentação e notas de José Miguel Nanni Soares. São Paulo: EDIPRO, 2014, p. 113-114. "Mas um dos principais e mais importantes princípios sob o qual a nação e as leis são consagradas consiste na precaução que se deve ter para que aqueles que têm o usufruto temporário e são inquilinos vitalícios, indiferentes com o que tenham recebido de seus ancestrais ou com o que se deve transmitir à posteridade, não ajam como se fossem os mestres absolutos; não pensem que entre os seus direitos estejam o de interromper ou dilapidar a herança, destruindo, a seu bel-prazer, todo o edifício original de sua sociedade, arriscando deixar para os que vierem depois deles nada além de ruínas no lugar de uma habitação – e ensinando esses sucessores a ter por suas obras um respeito tão grande quanto o que eles tiveram em relação às instituições de seus antepassados."

O ceticismo de Russel Kirk (1918 – 1994) se apresenta muito claramente ao tratar da virtude da prudência como grande aspecto a ser observado pelo estadista e a política tratada como a arte das coisas que são realizáveis em detrimento das que não o são.

Kirk nos apresenta Dez princípios conservadores, os quais majoritariamente podem-se notar claramente céticos – *i)* o conservador acredita que há uma ordem moral duradoura; *ii)* o conservador adere aos costumes, à convenção e à continuidade; *iii)* os conservadores acreditam no que se pode chamar de princípio da consagração pelo uso; *iv)* os conservadores são guiados pelo princípio da prudência; *v)* os conservadores prestam atenção ao princípio da variedade; *vi)* os conservadores são disciplinados pelo princípio da imperfectibilidade; *vii)* os conservadores estão convencidos de que a liberdade e a propriedade estão intimamente ligadas; *viii)* os conservadores defendem comunidades voluntárias, da mesma forma que se opõem a um coletivismo involuntário; *ix)* o conservador vê a necessidade de limites prudentes sobre o poder e as paixões humanas e *x)* o conservador razoável entende que a permanência e a mudança devem ser reconhecidas e reconciliadas em uma sociedade vigorosa.

Acreditar numa ordem moral duradoura é o mesmo que crer em - assim como a natureza humana é constante, as verdades da moral *são permanentes* (KIRK, 2013). Aderir aos costumes, à convenção e à continuidade significa dizer que quando os conservadores defendem os costumes, a convenção e a continuidade, o fazem por preferirem conviver com o mal que conhecem ao mal que não conhecem. O princípio da consagração pelo uso nada mais é que a anuência dada à moral, à política ou ao gosto, pela sabedoria antiga, ou dos antepassados, pois, há sabedoria na espécie humana, apesar de qualquer mesquinho raciocínio individual. Ser guiado pelo princípio da prudência é ser guiado por aquela, que segundo Burke, concordando com Platão, era a maior das virtudes de um estadista. Significa, entre outras coisas, agir somente após cuidadosa e suficiente reflexão. O princípio da variedade discorre sobre a preferência racional dos conservadores em conviverem com uma

desigualdade natural entre os seres humanos, do que suportarem um igualitarismo sufocante gerado por sistemas radicais. Ser disciplinado pelo princípio da imperfectibilidade significa pura e simplesmente compreender a natureza humana como sendo imperfeita, logo, incapaz de realizar projetos políticos e de sociedade utópicos e revolucionários. Pois, para Kirk, pelo fato de o homem ser imperfeito, é impossível que possa ser criada uma ordem social perfeita. O fato de estarem, os conservadores, convencidos de que a liberdade e a propriedade estão intimamente ligadas, quer dizer que só há propriedade privada, onde há liberdade para posse, ou seja, onde o Estado garante e protege os frutos do trabalho, sendo estes também propriedade daquele que trabalha e é livre para assim fazê-lo (KIRK, 2013). Sendo que Liberdade como sabiam Roepke[4] e Adam Smith, vem com limites e são esses limites que nos libertam, e é nesse sentido que Edwards (2003) ressalta o fato do triunfo do conservadorismo repousar em grande medida nos últimos 50 anos, naquilo que se tem chamado de "liberdade ordenada". Defender comunidades voluntárias e opor-se a coletivismos involuntários é afirmar a adesão do conservador em associações cooperativas livres em oposição aos coletivismos forçados, pois, é a execução de nossos deveres em comunidade que nos ensina valores uteis como a prudência, a eficiência e a caridade.

O fato de o conservador ver a necessidade de limites prudentes sobre o poder e as paixões humanas não significa que este os quer eliminar, mas tão somente, que não deposita fé ou confiança cegas na benevolência humana e crê que restrições por meio da constituição, de freios e contrapesos políticos, um cumprimento adequado das leis e

4 "Wilhelm Röepke dedicou sua carreira acadêmica a combater o coletivismo na teoria econômica, social e política. Como estudante e proponente da Escola Austríaca, contribuiu para sua estrutura teórica e visão política, alertando para os perigos da consolidação política e ressaltando a conexão entre cultura e sistemas econômicos. Mais do que qualquer outro austríaco de seu tempo, ele explorou os fundamentos éticos de uma ordem social baseada no mercado". (RITENOUR, Shawn. Biography of Wilhelm Röpke (1899 – 1966) Humane Economist. 2012. Disponível em: <https://mises.org/library/biography-wilhelm-röpke-1899-1966-humane-economist>. Acesso em: 08/10/2017. Tradução nossa).

restrições sobre a vontade e o apetite são tensões saudáveis entre as pretensões da autoridade e as pretensões da liberdade. E, por fim, dizer que o conservador razoável entende que a permanência e a mudança devem ser reconhecidas e reconciliadas em uma sociedade vigorosa, é dizer que, apesar da péssima propaganda progressista de que o conservador é inimigo de melhorias sociais, o verdadeiro fato é, como muito bem apontado pelo próprio Kirk (2013, p.111): "O conservador sabe que qualquer sociedade saudável é afetada por duas forças, que Samuel Taylor Coleridge (1772 – 1834) chamou de permanência e progressão.". Portanto, dentro dos próprios princípios conservadores está salvaguardada a ideia de progresso ou mudança. Porém, o que o conservador não deseja é o progresso irrefletido e sem moderação, pois, para o conservador, a progressão consistiria naquele espírito ou mentalidade que almejam a reforma e melhoria prudentes (KIRK, 2013). É nesse sentido que Andreasson (2014) afirma que o conservadorismo pode ser considerado como uma abordagem que procura gerenciar ou administrar a mudança e preservar a tradição.

3. Ceticismo e Natureza Humana

Para Sowell, a visão de estado natural ou de natureza humana, pode ser de dois tipos, a saber, aquilo que este denominou de visão *restrita* e visão *irrestrita* (SOWELL, 2012). Ambos os conceitos são praticamente autoexplicativos, pois, dizer que a natureza humana pertence a uma visão restrita, é dizer que o homem possui limitações morais e um certo egocentrismo em particular. Sowell utiliza como figura representativa da visão restrita, *Adam Smith*[5], o qual, em vez de lamentar essa clara natureza imperfeita e procurar alterá-la, busca proceder da melhor forma dentro dessa limitação, sem gastar energias para mudar o

5 A obra utilizada por Sowell para explicitar sua definição de visão restrita de Natureza Humana, é a obra "The Theory of Moral Sentiments (1759)" de Adam Smith. Nessa obra Smith descreve a natureza humana como sendo essencialmente limitada em sentido moral, em grande medida voltada para o egocentrismo, porém, se corretamente incentivada, pode vir a agir da maneira adequada.

curso dessa natureza. Porém, do outro lado, na visão irrestrita, a referência principal é *William Godwin*[6], em que conforme a descrição de Sowell (2012, p. 29): "[...] o homem era capaz de sentir diretamente as necessidades das outras pessoas como mais importantes do que as suas próprias e de agir, portanto, de forma imparcial, mesmo quando estavam presentes seus próprios interesses ou os de sua família". Apesar deste reconhecer haver um comportamento egocêntrico no ser humano, não significava que esta conduta era natural ou que não pudesse ser alterada.

É fácil perceber que visão restrita e visão irrestrita de natureza humana, referem-se, fundamentalmente, à forma como concebemos os limites do que a natureza humana pode ou não alcançar em termos de avanços morais e sociais, na busca pelo aperfeiçoamento da sociedade. E nesse sentido, claramente Sowell faz uma crítica quanto ao fato de que os conflitos ideológicos têm forte raiz na forma de conceber a natureza humana, em que, de um lado, reserva-se o direito a trabalhar com o material humano que se tem à disposição, e que, apesar de não ser o ideal, é o único de que se dispõe. Do outro lado, tem-se a pretensão de que é possível moldar a natureza humana que, apesar de reconhecidamente possuir traços egocêntricos, não precisa de incentivos psíquicos ou econômicos para agir da forma correta, como pensava Adam Smith, mas necessita tomar conhecimento de soluções, como afirma William Godwin, para fazer o certo, inclusive, contrariando interesses pessoais e familiares.

De outro modo, teríamos de um lado, uma concepção ou tradição de pensamento que emergiu na suspeita do homem consigo mesmo, a saber, o ceticismo e, do outro lado, uma tradição que acredita na possibilidade de redenção desse mesmo homem, pelo fato de sua tendência a ir em direção a uma melhoria infinita (AMED, 2015).

6 A obra de William Godwin, utilizada nesse caso pelo autor, para o exemplo de visão irrestrita de Natureza Humana, é o famoso "Enquiry Concerning Political Justice", obra publicada em 1793 na Inglaterra.

A crença no fato de que a natureza humana é passível de aprimoramento contínuo até o estágio da perfeição, deriva da dificuldade e incômodo, conforme Scruton (2015) em aceitar as recomendações imperfeitas contidas nos costumes e no senso comum, ansiando um outro tipo de futuro, em que as antigas formas de compromisso não sejam mais exigidas, assim, os otimistas inescrupulosos acreditam que as desordens da humanidade podem ser superadas por um tipo de ajuste ou refinamento em larga escala. Scruton (2015) nos convida a observar as vantagens de ter um olhar pessimista, no sentido filosófico, sobre a realidade, como visão restrita ou cética no que tange a natureza humana e o que essa natureza pode alcançar em termos de melhoria, em nível individual ou coletivo.

Sowell possui um estudo, em que, buscou, através de pesquisa, encontrar uma resposta para o impacto ou efeito, de fato, em países em que foi implementado o sistema de cotas "raciais", as chamadas *Ações Afirmativas*. As aspas no termo *raciais* se dão pelo fato de o conceito raça, cientificamente não existir, no entanto, adeptos desse tipo de política, descritas por Sowell como políticas preferenciais, acabam tendo de utilizar esse termo, que, ao fim e ao cabo, parece não contribuir eficazmente para o combate ao preconceito. Sowell apresenta um vasto estudo produzido em países como Índia, Malásia, Sri Lanka, Nigéria e Estados Unidos.

Sowell é um exemplar vivo de intelectual cético, e de forma honesta em seus livros, busca apresentar problemas e questões a serem refletidos, em vez de levantar bandeiras em favor de "A" ou "B". Com relação às políticas de *Ação Afirmativas*, Sowell acredita que em boa parte dos países, essas políticas se transfiguraram em formas de produzir benefícios relativamente pequenos para poucos e problemas bastante expressivos para a sociedade como um todo. Sendo que, tanto os defensores quanto os críticos a essas *Ações* tenderam a superestimar os benefícios que foram transferidos (SOWELL, 2016).

Fator importante nesse quesito é o modo como se entendem as ações a serem tomadas para a resolução dos problemas sociais, a saber, aqueles que pretendem promover uma completa mudança nas formas de se fazer política e enxergar a sociedade, crendo que suas ideias farão a sociedade prosperar, são sempre chamados de *revolucionários*. Porém, os que se levantam em oposição a essas atitudes revolucionárias, por temerem que exageros possam ser cometidos, são chamados *reacionários*. Muitos são aqueles que rotulam conservadores de reacionários, pelo fato de o reacionário insurgir-se contra uma postura revolucionária, já que o conservadorismo é anti-utópico. Porém, esse rotulo não é correto. O reacionário não passa de um "revolucionário do avesso", pois, ao contrário do revolucionário que intenta um projeto de felicidade utópico com vistas ao futuro, o reacionário pretende implementar um projeto de felicidade utópico para o passado (COUTINHO, 2016).

E é nessa direção que o *conservadorismo político* rejeita, nega os apelos do pensamento utópico, sejam eles provenientes de revolucionários ou reacionários. Pode-se afirmar isso com base no fato de o conservadorismo entender o potencial de violência e desumanidade que a maneira utópica de ver o mundo carrega, e, nesse sentido, o conservadorismo reagirá de forma defensiva contra os utopismos (COUTINHO, 2016). É nesse sentido que Kirk (2013) comenta que Burke detestava abstrações políticas, não sendo amado pelo sujeito paranoico por uniformidade igualitária impessoal na sociedade, tampouco pelo entusiasta por mudança ou revolução permanente.

Conclusão

É importante notar que a mentalidade, disposição ou atitude conservadora e o conservadorismo radicam numa desconfiança ou ceticismo com o que é possível de se esperar do ser humano. Esse ceticismo tem forte raiz no famoso Problema da Indução levantado por David Hume, quando este afirma que o argumento indutivo

não possui justificação racional, mas assim procedemos em boa parte de nossos raciocínios por estarmos habituados ou acostumados a fazê-lo.

Conforme T. S. Eliot (2011) ceticismo é o hábito de examinar evidências e a capacidade de adiar decisões. Apesar de breve, essa definição de ceticismo descreve perfeitamente o caráter da mentalidade conservadora que vimos ser descrita até agora.

Portanto, no conservadorismo se acredita em uma natureza humana imperfeita como bem colocado por Kirk (2013), e numa visão restrita como afirmado por Sowell, existem limites claros para o que o ser humano pode realizar em termos de aprimoramento.

O contrato ou pacto social é algo fundado num vínculo afetivo, pois os vivos conservam aquilo que foi herdado para as futuras gerações, buscando melhoras prudentes para o que ainda não está adequado.

A política tal como a conhecemos, não deveria, jamais, ser compreendida como "política imaginativa", a saber, a ideia de que a política pode ser feita através da boa vontade de um teórico, que, sentado em seu gabinete, formula teorias e produz abstrações sobre como deve ser a natureza humana, o funcionamento da sociedade e do Estado. Visto que a política é a arte de uns poucos governarem a muitos, a política deveria, via de regra, ser compreendida como um ofício que goza de grande prestígio. Porém, os diversos exemplos das últimas décadas têm nos feito perder o brilho, o encanto e a esperança na labuta política. Muitos absurdos são cometidos em nome de utopias políticas. Nesse sentido é que, segundo Kirk, em *A Política da Prudência* (2013), tem sido feita a defesa de uma política prudencial em oposição a uma política ideológica/utópica. A principal preocupação desse pensador é com o chamado fanatismo político e esquemas utópicos. Políticas da fé são aquelas políticas em que o perigo da vaidade do governante ou legislador, ofuscam a virtude da precaução e da prudência que deveriam guiar o governante, como

já lembrado por Burke, em suas *Reflexões sobre a Revolução na França* (2014), obra em que este critica profundamente o caráter eufórico do revolucionário, que anseia por um combate, em que gravará seu nome na história como combatente em nome da mudança e da inovação, mudança e inovação estas que geralmente são levadas a cabo, sem qualquer precaução ou prudência.

Referências

AMED, Fernando. *Thomas Sowell: Da obrigação moral de ser cético*. São Paulo: É Realizações, 2015.

ANDREASSON, Stefan. *Conservatism*. In: V. Geoghegan, & R. Wilford (Eds.), Political Ideologies: An Introduction. 4th. ed. London: Taylor and Francis, 2014.

BURKE, Edmund. *Reflexões sobre a Revolução na França*. Tradução, apresentação e notas de José Miguel Nanni Soares. São Paulo: EDIPRO, 2014.

COUTINHO, João Pereira. *As ideias conservadoras explicadas a revolucionários e reacionários*. São Paulo: Três Estrelas, 2016.

EDWARDS, Lee. *The Origin of the Modern American Conservative Movement*. Heritage Lectures. In: The Heritage Foundation. Washington, DC. No. 811, p. 1–8, Nov. 2003.

ELIOT, T. S. *Notas para a definição de cultura*. Tradução de Eduardo Wolf. São Paulo: É Realizações, 2011.

OAKESHOTT, Michael. *Conservadorismo*. Tradução de André Bezamat. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2016.

KIRK, Russell. *A Política da Prudência*. Tradução de Gustavo Santos e Márcia Xavier de Brito; Apresentação à edição brasileira de Alex Catharino; introdução de Mark C. Henrie; estudos anexos de Bruce Frohnen, Gerhart Niemeyer e Edward E. Ericson Jr. São Paulo: É Realizações, 2013.

RITENOUR, Shawn. *Biography of Wilhelm Röpke (1899 – 1966) Humane Economist*. 2012. Disponível em: <https://mises.org/library/biography-wilhelm-röpke-1899-1966-humane-economist>. Acesso em: 08/10/2017.

SCRUTON, Roger. *As vantagens do pessimismo: e o perigo da falsa esperança*. Tradução de Fábio Faria. São Paulo: É Realizações, 2015.

_____. *Como ser um conservador*. Tradução de Bruno Garshagen; revisão técnica de Márcia Xavier de Brito. São Paulo: É Realizações, 2016.

SOWELL, Thomas. *Conflito de visões: origens ideológicas das lutas políticas*. Tradução de Margarita Maria Garcia Lamelo. São Paulo: É Realizações, 2012.

_____. *Ação afirmativa ao redor do mundo: um estudo empírico sobre cotas e grupos preferenciais*. Tradução de Joubert de Oliveira Brízida. São Paulo: É Realizações, 2016.

Sessão 26

Estética e Filosofia da Religião

67

A relação poesia e linguagem no sistema estético de A. W. Schlegel

Raissa Marcelli A. R. de Melo[1]

Introdução

A poesia é a forma de arte primordial no sistema estético de Schlegel, pois é a arte que mais se assemelha ao espírito humano, já que se relaciona diretamente com a linguagem[2]. Esta, por não ser algo desenvolvido pela natureza, mas sim pela razão, está então figurada como uma cópia *(Abdruck)*[3] e nela está inserida a capacidade da criação das representações e de como elas se relacionam, dando-lhes significados e direcionando as suas referências, tanto no campo sensível quanto no campo das operações mentais.

A poesia tem a eficácia de potencializar os elementos da natureza humana mediante a arte. Neste caso, ela é invocadora do máximo potencial da abstração por não se conduzir apenas aos

[1] Mestranda em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina, Bolsista CAPES-DS. Contato: marcelliraissa@gmail.com

[2] Cf. Schlegel, 2014, [1801] p. 234. A linguagem não é só um instrumento ontológico que denota a existência das coisas através de juízos, conceitos e significados, mas é um caminho que permeia o processo de expressar o mundo, compreendido pelo entendimento e reforçado pela imaginação. Ou seja, embora possamos compreender os objetos e conceitua-los, categorizá-los e afins, temos também a significação e o simbólico que são carregados nos sentidos e nas construções poéticas (vivacidade das coisas).

[3] Nos referimos aqui não a um isomorfismo, mas impressões que são captadas pelo entendimento e que podem ser re-significadas simbolicamente pela imaginação.

elementos perceptíveis das sensações, mas também por apreender todo o universo que as artes podem representar. Ela pode gerar o ódio, o amor e transfigurar a natureza como um belo caos que evoca os sentimentos que provocam novas construções. No movimento de seu sistema, em que Schlegel primeiro nos apresenta a poesia e onde ela se mostra, ele agora nos exibe como a amplitude da poesia faz com que ela se torne causa e efeito da própria existência. A poesia é inerente a todos os espaços; em toda ação, há uma possibilidade poética que pode ser retirada perceptivelmente pela intuição. Assim, toda poesia é poesia de si mesma, pois fala de si mesma e de seus próprios leques de possibilidades sensíveis, assim:

> A poesia pressupõe a linguagem, cuja invenção lhe pertence. Contudo, a poiética é poesia e a poesia é ela mesma um devir, que se transforma sempre, assim: [...]. Se concebe na e a partir da linguagem, mas igualmente de modo necessário e não intencional como ela, uma perspectiva poética do mundo, isto é, uma perspectiva da qual domina a fantasia. (SCHLEGEL, 2014, p. 232)

Ela é a que está presente nas expressões literárias, nas *Belles Letres*, na pintura, na música, na escultura, na arquitetura. Toda expressão parte da poesia e nela se finda, dada sua inesgotável gama de evocações de sentido e significações que podem ser fazem parte do entendimento, mas não se limitam a ela. A poesia é transformadora, já que está sempre presente e permeia tudo, e sua clareza é necessária já que sua brandura acaba por disfarçá-la em seus meios, assim, o melhoramento do povo é dado pela sua capacidade poética (Schlegel, 2014, p. 272). É por esta razão que Schlegel exalta os gregos antigos como exemplo de sociedade próspera, pois se dita que seu povo era capaz de assimilar sua ação através da clareza da poesia.

Diante disto, entendemos que o poético é tudo que pode dar "vida" às representações, contudo, a linguagem cotidiana, na verdade os signos que damos a ela, pode não ser capaz de dar-lhe o emprego

justo, haja vista as dificuldades de toda tradução da sensibilidade em formas específicas de linguagem que deixam algo incompleto na captação dos elementos poéticos dispersos. Isto explica porque, embora a linguagem se origine na poesia, a sua compreensão pode ser compreendida por todas as pessoas, não importando as estruturas externas, mesmo que nem todos tenham o dote de "ler" o elemento poético do meio. A linguagem pode se manifestar de diversas maneiras: modos de fala, gírias e termos gramaticais. Essa diversidade de expressão é capaz de criar possibilidades imagéticas donde é possível o desenvolvimento da poesia, da mesma maneira que as poesias de rigor linguístico também são capazes. Isto ocorre porque, para August Schlegel, a poesia é a mais onipresente das artes; ela está contida em todos os âmbitos da realidade, podendo ser retirada de sua particularidade pelo orador e falada com uma nova significação que pode levá-lo à transcendência.

A prosa, como narrativa, é a indicação factual das coisas, enquanto a poesia, diferentemente dela, é a significação do todo. Assim, a poesia é livre e consciente, em especial a poesia romântica, que é livre do rigor exigido nos versos prosaicos e que engessam a poética capaz de nos ofertar experiências estéticas ricas de significados. O que livra o fazer poético da necessidade de uma versificação rigorosa, para evitar que caia em uma vaidade erudita (Schlegel, 2014, p. 235).

Kant, em sua *Crítica da Faculdade do Juízo*, diante do caráter ilimitado das Belas Artes, mostra-nos o conceito de gênio como a *anima* responsável pela criação das coisas belas. Na introdução da obra, Kant aponta que não existe, de fato, uma ciência do belo – como proposta por Baumgarten – mas a crítica do que ele chama de Artes Belas, pois para ele não há como afirmar, objetivamente, o que é belo ou não, sendo impossível colocar os juízos sobre a beleza de maneira científica, sob o risco de não se levar em conta o juízo de gosto. Isto tornaria impossível deliberar sobre os critérios que sustentam o que é belo ou não, de tal maneira que se ocorresse, para Kant, induziria ao erro quando conceituamos o que faz uma

obra de arte e como percebemos o simbólico (Werle, 2013, pp.17-9.). Então, como reconhecemos o belo em uma obra de arte? De acordo com o filósofo, existe um espírito ou dom natural que nos pertence, capaz de nos apontar uma bela arte, compreendê-la e até mesmo criá-la. De acordo com Suzuki, o gênio kantiano é a mediação entre a filosofia e a arte, o que cria o simbólico que se apresenta na obra, assim, a arte:

> [...] se apoia na presença de uma alma no mundo, cuja forma de atuar tem a vantagem de dispensar a pressuposição de uma inteligência e vontade sobre-humanas (isto é: não é preciso perscrutar os desígnios divinos), e de explicar a produção de obras inteiramente ordenadas a partir de um mero agir espontâneo observável nos seres naturais mais simples, ou instintivo (como no caso dos animais). (SUZUKI, 1998, p. 61)

Nisto, destacamos que Kant utiliza-se dos seguintes critérios para observar o gênio: originalidade e talento; capacidade de produzir aquilo que é único, exemplar; e não encaixar ou não explicar a sua criação em conceito racional, ou seja, seu dom natural não exige uma explicação de sua criação, apenas acontece desinteressadamente. As investigações sobre o gênio como faculdade se prolongam nos trabalhos de Schelling e Schiller que, influenciados por Kant, captam o que foi explorado sobre o gênio e o elevam como possibilidades para além dos limites da arte. Ainda que Schiller afirme que um gênio artístico possa não precisar de filosofia, como bem aponta Safranski (2010, p. 44), e também em carta na qual o filósofo afirma para Goethe que: "Espíritos como o seu raramente sabem até onde são impelidos e quão poucos motivos têm para utilizar a filosofia, a qual só tem a aprender com eles." (1994, p.24). Para Schiller, o gênio é a faculdade que possibilita ao artista produzir espontaneamente obras que se mediam entre a beleza e as regras sem se adequar a formulações pré-concebidas de arte, em outras palavras, não se limitam às técnicas que visam a "produzir a beleza" (SCHILLER, 1995, p.55).

Para Schelling, no *Sistema do Idealismo Transcendental*, no entanto, a questão do gênio tem maior brandura já que pode ser vista como a capacidade de enxergar para além do que a estrutura da realidade oferece e possibilita construir novas significações, ou seja, é concebido como *Destino* onde o produto artístico, adverso à concepção kantiana, resolve a contradição infinita de uma só vez, é superior à natureza em beleza e o belo é identificado com o sublime. Sob a ótica schlegeliana, o gênio aparece como uma intuição intelectual, capaz de apreender a linguagem – tanto com seu caráter poético e ressignificador, quanto no estado de "crueza da realidade" e aqui existe uma tendência em que o poeta se apresenta como meio instrumentalizador de compreender o mundo.

Para Schlegel, a poesia é ilimitada, afinal, é criada por e na linguagem, além de modificar as maneiras como a linguagem se expressa. Por não ser limítrofe, no sentido material, e ter inesgotáveis maneiras de mostrar-se e sensibilizar o homem, a poesia então é capaz de transformar – pelo meio da ressignificação das coisas e do mundo – e a partir disso refletir o seu eu, o que Schlegel mostra como *poetizar-se*.

1. Linguagem e Poesia na Doutrina da Arte de A. W. Schlegel:

Como vimos anteriormente, a poesia está presente em todas as nuances do mundo, pois sua forma é linguagem e criada pela linguagem (Cf. Schlegel, 2014, p.231-2) e se relaciona com o sujeito por ter maior acesso ao processo abstrato do entendimento, assim a poesia é uma atividade que faz parte do trabalho criativo da imaginação e que faz parte de todas as formas de arte por compreender como parte da própria existência dos objetos (EWTON, 1966, p. 50-51). Assim, como a linguagem tem maneiras e formas de ser expressa e reconhecida, a poesia também demonstra duas faces: a poesia natural (*naturpoetisch*) e a poesia artística (*Künstlerischenpoetisch*).

Utilizando-se da análise histórica, Schlegel percorre a fase primal da poesia, entendendo-a como uma manifestação que surge do instinto e que se desenvolve ao alcance de sua expressão artística. A poesia natural é intrínseca à história natural da arte[4] e é encarada como uma atitude estética frente ao mundo (NIVALA, p. 330) que pretende criar e recriar as possibilidades de "leitura" dos objetos factuais. Esta atitude estética[5] proposta está vinculada à atividade do gênio artístico e filosófico, pois somente o *ser gênio* é capaz de ampliar a criação poética com a imaginação, como afirma em *Doutrina da Arte*:

> A história natural da Arte é uma exposição de sua origem necessária e de seus primeiros progressos a partir das disposições humanas universais e das circunstâncias que tiveram de surge no despertar do gênero humano em seus primórdios para uma certa formação espiritual (SCHLEGEL, 2014, p. 236)

A poesia natural não é limitada apenas em ser um processo histórico, tal como é o próprio movimento histórico e que desenvolve as maneiras de se compreender as experiências sensíveis nas grandes obras de arte. A poesia natural é parte do homem (NIVALA, 2017, p.139) e acompanha as produções artísticas, pois:

> [...] pode apenas ocorrer e tais artes cujo *médium* ou instrumento de representação é natural ao ser humano; todas as artes cujo instrumentos é artificial pressupõem uma observação da natureza e atos do arbítrio, para a utilização da mesma, os quais podem apenas ser dados historicamente, mas não deduzidos filosoficamente (Schlegel, 2014, p. 236)

[4] História natural entendida como status de sujeito estético, que consegue perceber o mundo pela sensibilidade e o entendimento, alinhando os processos da experiência sensível aos conceitos abstracionais que permeiam a filosofia

[5] Atitude estética aqui é compreendida como encarar o mundo e tomar ações morais com a relação da faculdade do entendimento e da imaginação;

A poesia natural, *per se*, é progressiva, assim, consegue apreender os desdobramentos factuais das expressões do homem e permitir que se tenha uma visão e desejo de universalidade, como se constitui propriamente. A poesia natural percorre toda a história, é o elemento poético que não finda no tempo e é capaz de unir a particularidade de visão do mundo do artista com a universalidade do real, que se marca na obra, assim:

> A poesia romântica é uma poesia universal progressiva. Sua determinação não é apenas a de reunificar todos os gêneros separados da poesia e estabelecer um contato da poesia com a filosofia e a retórica. Ela também quer, e deve fundir às vezes, as misturar, poesia e prosa, genialidade e crítica, poesia artística e poesia natural, tornar a poesia sociável e viva, fazer poéticas a vida e a sociedade, poetizar a espirituosidade, preencher e saturar as formas da arte com toda espécie de cultura maciça, animando-as com as vibrações do humor. Ela abrange tudo em que está o poético, desde os maiores sistemas da arte – que em sim contém vários outros – até o suspiro, o beijo que a criança poetante exala em canção singela. (SCHLEGEL, F. 1994, p. 99)

A história natural da arte é uma crítica necessária da progressão das expressões humanas. O pensamento romântico nos concede essa possibilidade de perceber como a arte, em específico a poesia, é capaz de provocar modificações práticas do cotidiano do sujeito e dota o artista de universalidade artística que o faz capaz de perceber e expressar os elementos poéticos da linguagem e do mundo em diversos paradigmas de produção artística.

A poesia natural pode ser vista em três desdobramentos: a poesia elementar da linguagem originária (*Ursprache*); o ritmo e a mitologia[6]. Os três desenvolvimentos da poesia convergem em uma relação hierárquica: a linguagem primordial, que conduz a

[6] Não se entende aqui uma filosofia da mitologia, mas sim o entendimento de mitologia como processo de traduzir os fenômenos do mundo e explicá-los. De fato, entende-se como *Mythós* tal como os gregos utilizavam pedagogicamente, resgatando a relação política, social e artística necessárias para a formação da república perfeita.

materialidade existencial da poesia; o ritmo, como uma condição necessária da sua existência; e a mitologia, que é o alcance metafísico da poesia ou o status máximo de compreensão dos elementos mundanos, diferenciando-se da linguagem originária, sendo importante para a preservação do caráter simbólico e autônomo que a mitologia grega contém e que se relaciona diretamente com a poesia. Assim, compreende Suzuki que:

> o caráter simbólico da mitologia é apresentado com a precaução de não ser contaminado pela tendência esquematizante de toda linguagem. [...] a mitologia é ao mesmo tempo esquemática e alegórica (particular e universal não significam apenas um ao outro, mas ambos são absolutamente um); enquanto que a linguagem é totalmente esquematizante [ganz schematisirend][7], isto é, nela o universal apenas significa (bedeutet) mas não é o particular. (1998, p. 210)

A poesia artística, por sua vez, está inserida na filosofia schlegeliana como o ponto elevado da linguagem, já que é uma transformação da forma que pertence à razão e que se realiza como captação dos elementos poiéticos da realidade. Este é o apogeu de todo o processo da experiência estética sistematizada por A. Schlegel, uma vez que é a poesia artística que promove o "desvelamento" do ente poiético das coisas do mundo e que são lapidadas e simbolicamente carregadas pelo gênio artístico. A poesia artística não se apresenta apenas como a poesia em versos, mas também como dança, arquitetura, pintura, música, entretanto, estas maneiras de manifestação da poesia artística encontram, em algum determinado espaço e tempo, limites que prejudicam a experiência sujeito-obra de arte, já que o médium encontra limites na sua representação externa[8].

---

[7] Fundamento em Schelling na *Filosofia da Arte* que se diferencia entre exposição esquemática, alegórica e simbólica, sendo as últimas o que permeia a linguagem poética, já que é capaz de se colocar como esquemática por utilizar a linguagem ordinária como médium e a criação simbólica da linguagem poética.

[8] Por exemplo, diferentemente da poesia em versos, a música pode ter problemas para ser executada ou uma pintura pode perder seu teor original porque a cor pode desbotar. Assim, obras de arte que

Portanto, a poesia artística é o processo de manejamento poético (*dichterisch*). É o momento em que o poeta percebe os elementos poiéticos que estão nos objetos factuais e com o gênio como um mediador entre entendimento e imaginação, é capaz de compreendê-lo e significá-lo de uma nova maneira. Podemos perceber esse processo na produção poética de Heinrich Heine[9]:

> De safira são os teus olhos
> Os mais dóceis e amáveis.
> Ó, bem-aventurado seja aquele
> Que o amor te dedicares.
> No teu peito mora pérola
> Cuja nobre luz cintila.
> Ó, bem-aventurado seja aquele
> Para quem a gema brilha.
> De rubi são os teus lábios
> Os mais belos sobre a Terra.
> Ó, bem-aventurado seja aquele
> Que todo amor lhes dera.
> Ó, se um dia encontro o incauto.
> Ó, rapaz que a ventura brinda.
> Para o verde bosque o arrasto,
> Sumirá na luz que finda.[10]

É possível percebermos elementos comuns como "rubi", "safira" e afins utilizados com um novo sentido. Ali, na poesia de Heine, esses objetos já não são apenas as joias que lhes correspondem nos fatos, mas sim o simbólico que representam, aquilo que o poeta traduziu de um outro algo.[11] Esse processo é o

---

precisam de uma determinada materialidade para sua execução, encontram dificuldades para sua existência ser infindável como a poesia. Mas isto não elimina que exista poesia nestas obras e que elas não passem pelo processo de poetizar-se (*poetisiert*).

[9] Conhecido como o último poeta romântico e aluno de August W. Schlegel;

[10] "De Safira são teus olhos" Tradução de Vinicius Pastorelli, USP, 2015. Disponível em: http://www.revistas.usp.br/magma/article/view/96961/106774

[11] Funciona como um remanejamento ou deslocamento do lugar de sentindo. Antes, safira era apenas uma joia e passa a ser uma maneira de exaltação.

que Schlegel ditará como a naturalização da arte que são as manifestações interiores externalizadas (Cf. Schlegel, 2014, pg. 236.) por sons, gestos e palavras. Aqui, a linguagem cessa a sua função objetiva de representar o objeto que é captado pela sensibilidade; e ela de imediato se retira dessa condição de regra lexical, sendo recolocada de uma maneira nova e simbólica. Assim ela passa de uma *theorein (*Cf. Lima, 2005, pp. 240-48) que só se apresenta na ideia, sendo lapidada pela ação criativa com uma carga de interpretação e ressignificação. De acordo com Schlegel, isto acontece pela capacidade que a poesia tem de construir um novo sentido para os objetos de nossa realidade, tomando uma nova função de representatividade que pode ser ou não expressa pela linguagem formal, assim:

> Mas, para a poesia é antes extremamente importante e vantajoso quando ela encontra na língua meios de distinguir sua expressão o máximo que pode da vida comum. Ela anuncia com isso imediatamente que ela quer elevar-se acima da realidade comum e o ouvinte experimenta o fato de que se encontra submetido à mensagem de outra força da alma do que aquela que costumeiramente domina o discurso. (SCHLEGEL, 2014, p.249)

A poesia sai na forma de ideia e se dá como uma ação anteriormente refletida (práxis), e se qualifica como poiesis (ação prática) o que, para Schlegel, é condicionante da poética que supera o discurso formal ou prosaico. De acordo com Schlegel (2014, p. 249), a prosa é uma submissão ao entendimento na qual se apaga a força do significado do qual é concebida e as palavras se tornam signos que conduzem ao entendimento formal do texto (LIMA, 2005, p. 226). Na poesia, por retornar ao mundo com uma nova marca impressa em sua essência, a representação pode provocar e conduzir a uma nova representação.

2. A imaginação como a força que traduz o poiético:

A imaginação e a faculdade do entendimento se submetem ao trabalho de compreender o que precisa ser visto a partir da riqueza simbólica da poesia. Esse trabalho é possível pelo meio do gênio, mas o gênio que só pode existir na crítica, como Suzuki diferencia, já que:

> O Gênio, diz Schlegel, é uma coletividade interior, uma "comunidade interna legalmente livre de muitos talentos" ou, como diz Novalis, "uma pessoa genuinamente sintética"", uma pessoa que é ao mesmo tempo várias pessoas. (SUZUKI, 1998, p. 235)

O gênio, ou a questão da genialidade, não é um problema de "ter" gênio (SCHLEGEL, 1994, p. 32), mas sim uma questão de ser. A proposta dos irmãos Schlegel é não de superar e abolir a individualidade ou particularidade dos sujeitos em prol de um pensamento maior, mas sim de um projeto que parte para o Universal com a possibilidade de se expandir para um coletivo[12]. A questão do gênio é uma virtude quase divinatória (Schlegel, 2014, p. 231) da qual a crítica é capaz de, idealmente, fundir todos os homens em um só homem (Suzuki, 1998, p. 238). Pois, só é possível fazer filosofia e uma história da filosofia (ambas andam lado a lado) a partir do momento em que a crítica não se torna apenas um estudo sobre o passado, mas que projeta progressões para o futuro[13]. Nesse sentido, para Schlegel, não poderia existir uma filosofia fora da história; e ela se entrelaça diretamente com a poesia, pois o seu trato está diretamente ligado à natureza histórica.

No sistema schlegeliano, é perceptível que o autor se recusa a uma crítica objetiva ou normativa. De fato, a pretensão elaborada

---

[12] De acordo com Suzuki, os filósofos, individualmente, não percebem que a filosofia é um processo que tende a progredir, cujo funciona em coletivo/sistema e pretende alcançar uma universalização de recíproca [*Wechselättgung*] (1998, p. 237).

[13] Aqui se refere à ideia kantiana de progresso infinito que é retomada por Fichte e aplicada à filosofia e à poesia pelos Schlegel.

de Schlegel acaba por reconhecer a linguagem e a poesia como cernes da estética, ampliando as possibilidades da experiência e consequentemente um afastamento da tradicional "crítica à qualidade". A poesia acompanha a história e provoca efeitos, sejam os de favorecer, sejam os de dificultar ou não interessar o leitor de poesia. Entretanto, Schlegel aponta que o clássico[14] provoca um efeito infinito[15] e isto é fundamental para como a poesia é capaz de transmitir algo para o leitor. O efeito da obra poética é indispensável na teorização de Schlegel, já que seu projeto parte da discussão estética e pretende uma *Bildung*[16]. Assim, se apresentam nos fragmentos do irmão Friedrich Schlegel: "Ter o sentido (de uma arte, de uma ciência, de um homem particularizados etc.) é uma divisão do espírito, uma autolimitação e, assim, o resultado da autocriação e da autonegação" (1994, frag: 149)

A preocupação dos Schlegel também está na educação do indivíduo e nos abre uma porta para o diálogo entre filosofia e literatura, já que sua reflexão sobre a arte conduz para os efeitos da poesia e sua funcionalidade como um todo. É só por meio da poesia que é possível "criar" identidades e promover universalidade. Poesia, então, não é vista apenas como obra, mas também como provocadora de possibilidades, aberturas e movimentos que transformam a cultura, o homem, a política e afins. Assim, August Schlegel nos afirma em *Doutrina da Arte*:

> Somente a poesia, se assim podemos nos expressar, é um direito linguistico universal que nunca pode envelhecer inteiramente, e sim é inalienável; os criadores geniais da língua, que procuram dar novamente uma língua tornada prosaica mais movimento e energia poética, reportam-se, por assim dizer, à declaração dos direitos. (SCHLEGEL, 2014, p. 260)

[14] Compreendido aqui como obra resultante do gênio, que possui uma "aura" (em termos benjaminianos) capaz de dotar a obra de atemporalidade e singularidade.

[15]Já que a linguagem é inesgotável, consequentemente o clássico não permite esgotamento de seu sentido e experiência. Cf. Lima, 205, pg 229.

[16] Tradução livre para "formação cultural".

Neste fragmento, fica claro que a linguagem abre portas para a educação crítica (cf. Schlegel, F. 1994, p. 40 e Lima, 2005 pg. 226), pois suas consequências (como obra de arte) abrangem fronteiras para a formação moral e amadurecimento individual, subjetivo[17]. A linguagem não pode se submeter a limites, do contrário, provocaria o distanciamento do indivíduo para uma formação e valorização adequada da cultura.

De acordo com Lima (2005, p. 225-30), Schlegel entende que o processo de poesia da poesia (*poetisch der poetisch*) é a expansão infinita do indivíduo, exaltando o projeto do poético e sua relação com o mundo figurado na sua autolimitação (*selbstbeschränkun*)[18]. O processo de formação é autopoiético, dado que, assim como a poesia mora, cria e se cria na linguagem, o indivíduo precisa se esforçar ou se comprimir até seu limite onde ele "se põe", nos termos fitcheanos, e deve se por,[19] para que possa ser possível se condicionar para uma autoconstrução (*selbstbauen*),[20] pois, esta é sua natureza (Schlegel, 1994, p. 11).

Considerações Finais

Atentando a história da filosofia, podemos perceber que o início do Romantismo (*Frühromantik*) se marca como o distanciamento do individualismo e da rígida sistematização da filosofia, que foi especialmente acentuada pela Aufklärung da geração kantiana (Cf. Beiser, 2013, p. 49-51). Benjamin, em sua obra *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão* (1993, p. 36-40),

[17] É preciso bastante cuidado ao entendermos de individualidade aqui. Não falamos de uma individualização iluminista, mas o ideal de particular que pretende chegar ao universal. Cf. Beiser, 2003, p. 14-19.

[18] Tradução livre para autolimitação.

[19] Suzuki (cf. 1998, p. 126) afirma que essa compreensão é uma influência direta da identidade fitchiana. Schlegel insiste na equivalência entre intuição filosófica e a prática onde o eu põe a si mesmo e o eu deve pôr a si mesmo, corretamente sendo o "eu deve ser".

[20] Termo de que me utilizo para identificar a relação entre autocriação, transformação e autopoiese.

diagnostica que, para superar o desgaste na metafísica tradicional iniciado por Kant, os românticos buscaram um novo "status" de mito, provocando a ruptura na crença de uma realidade de mundo divino e suprassensível. Os românticos, então, buscaram sobrepujar o conceito tradicional de arte como imitação (com a inserção do gênio romântico na produção das obras de arte) e promoveu a releitura da *mímese* como meio de compreender a arte moderna da qual o classicismo não dava conta. Consequentemente, os pensadores de Jena não provocaram apenas um marco na estética filosófica, bem como resgataram princípios vitais, baseados na estetização da vida, que visam a superar o individualismo excessivo e promover para o povo alemão a consciência de povo (*Volkgeist*). Os Schlegel, especialmente August W., se empenham em fortalecer a necessidade de uma educação crítica que promova a sensibilização poética, enraizada na consciência de que a linguagem, a poesia e o poiético são constituintes do mundo e não podem ser engessados por modelos políticos e sistemáticos para não ter riscos de tornarem-se prosaicos e retornar à linguagem originária.

A linguagem, em especial a linguagem poética, é essencial no sistema schlegeliano, já que é a partir dela que o autor funda sua concepção de mundo e a elaboração de uma estetização do sujeito. Como foi pontuado, a poesia é a arte que circunda a filosofia de Schlegel e é por meio dela que existe a possibilidade do homem se sensibilizar e ressignificar a realidade. Mesmo sendo um sistema que exige um certo rigor que pontua as expressões de arte e diagnostica o nível de abstração exigida de cada molde, Schlegel não limita a produção à uma crítica tradicional, já que a poesia se difere de outras categorias de arte e pode ser vista como possibilidade ontológica da qual a intervenção do gênio artístico articula a linguagem e a imaginação para sua interpretação.

A poesia é uma arte universal por não ter delimitações marcadas pelo seu *médium* (instrumento de representação sensível), já que nasce na linguagem ao mesmo tempo que produz linguagem, sendo uma relação de autoconstrução. A poesia é,

portanto, a abstração máxima da linguagem, capaz de compreender e falar do mundo quanto de si mesma, por estar onipresente e consciente no mundo e fazendo-se entender pela racionalidade devido ao seu *médium*, a própria linguagem. Assim, Schlegel nos mostra uma filosofia da linguagem que abrange o estudo da poesia no que se trata de versificação e do próprio status de mitologia.

É importante destacar que, para Schlegel, existem duas facetas da linguagem que perpassa a realidade, a saber: a linguagem poética e a linguagem originária. Conceituando ambas, vimos que a linguagem se articula com a faculdade que está para além da racionalidade, mas que também faz parte da razão. Vimos que essa faculdade pode ser vista como o gênio, ente que se relaciona com a faculdade do entendimento e que habilita o homem a captar o poético da realidade.

O gênio é o que se encontra como intermediário entre os pontos da razão e da imaginação, sendo que a imaginação Schlegeliana aparece quase como uma abstração racional da realidade, o gênio artístico passa a observar o mundo factual de acordo como ele é, mas expressa os fatos para além dos fatos, não somente conceitos da linguagem formal que se compõe dos signos e da estrutura prosaica.

Essa faculdade complementar da razão, a imaginação, chamamos de "criadora". Criadora porque é possível, por meio dela, não só captar o real, mas também como construir o real sem criar a ilusão ou a negação dos fatos, é a partir daí que vemos que a poesia, como arte universal, é capaz de apontar a realidade com vivacidade, rigor e enriquecimento filosófico. Um exemplo que podemos utilizar para entender essa ação da poesia é o poema do alemão Rainer M. Rilke chamado "A Pantera"[21], no qual o poeta foi

[21] Tradução Álvaro de Campos: De tanto olhar as grades seu olhar/ esmoreceu e nada mais aferra. Como se houvesse só grades na terra/ grades, apenas grades para olhar/ A onda andante e flexível do seu vulto em círculos concêntricos decresce/ dança de força em torno a um ponto oculto no qual um grande impulso se arrefece/ De vez em quando o fecho da pupila se abre em silêncio/ Uma

capaz de "desocultar" do objeto sensível vários outros conceitos racionais (que estão presentes na linguagem formal), mas da qual a imagem factual é delimitada: a pantera na jaula, que passa a significar, para além de um animal em um jardim botânico, também liberdade e natureza.

A poesia, na filosofia Schlegeliana, é capaz de movimentar determinados processos complexos de autoconstrução. O sistema schlegeliano aparece como uma nova dimensão da estética que se destaca da que foi produzida por Baumgarten e Kant, evidenciando o mundo poiético e a linguagem como mediadora que o expressa e que se mostra através da poesia.

Como obra de arte, a poesia se eleva como a mais completa expressão simbólica e factual da realidade e é o meio primordial para uma educação crítica, individual, mas que pensa em um plano universal que só é possível pelo uso do gênio na interpretação do mundo e da poiética. Dado o salto entre a proposta de gênio kantiano e de Schiller, Schlegel nos mostra como o gênio é capaz de dotar o sujeito de meios possíveis para utilizar a imaginação, de modo original e criador (e não ilusório) para compreender, falar e representar a realidade, tanto quanto no âmbito do dia-a-dia comum quanto no labor rigoroso da abstração filosófica. O homem estético ideal, então, aparece como um sujeito que consegue apreender o belo pela sensibilidade e não só, como também recriá-lo pela linguagem, como poesia. Este ideal, portanto, perpassa pelo processo circular e dialético entre razão e imaginação, a habilidade de criar e recriar por meio do manejo poético.

Referências

BEISER, Frederick C. *The Romantic Imperative: The Concept of early German Romanticism*. Massachussets, USA: Havard University Press, 2003.

imagem, então, na tensa paz dos músculos/se instila para morrer no coração. Disponível em: https://www.escritas.org/pt/t/1736/a-pantera

_____. *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*. Massachussets, USA: Havard University Press, 1987.

_____. *Enlightenment, Revolution, and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800*. Massachussets, USA: Havard University Press, 1992.

_____. The Early Political Writings of the German Romantics. Cambridge University Press, 1996.

BENJAMIN, Walter. *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão*. Trad. Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: EDUSP; Iluminuras, 1993.

CARPEAUX, Otto Maria (org.). "Heinrich Heine". in*: História da Literatura Ocidental*. vol. I. Editora Cruzeiro, 1960.

CARROLL, Noël. *Filosofia da arte*. Lisboa: Edições Texto & Grafia Ltda., 2010.

DUARTE, Rodrigo. *O belo autônomo: textos clássicos de estética*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1991.

_____. (org.). *Belo, Sublime e Kant*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998

EWTON, Ralph. *The Literaly Theories of August Wilhelm Schlegel*. Houston, Texas: University of Rice, 1966.

GOETHE, Johann Wolfgang von. Memórias: Poesia e Verdade. Porto Alegre: Ed. Globo, 1971, 2 vol.

HADDOCK-LOBO, Rafael (org.). Os filósofos e a arte. Rio de Janeiro: Rocco, 2010.

HALSTED. John B (org). Romanticism. 1ª Ed. Reino Unido: Palgrave McMillan, 1969.

KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. *Crítica da razão pura*. 5ª Ed. Trad. Manuela P. dos Santos e Alexandre F. Morujão. Lisboa, Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

MACHADO, Roberto. *O nascimento do trágico*. De Schiller a Nietzsche. Rio de janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

NIVALA, Asko. *The Romantic Idea of the Golden Age in Friedrich Schlegel's Philosophy of History*. 1ªed. Routledge Studies in Cultural History. NY, 2017.

LIMA, Luiz Costa. *Limites da Voz (Montaigne, Schlegel, Kafka)*. Rio de Janeiro: Topbooks Ed, 2005.

PAULIN, Roger. *The Life of August Wilhelm Schlegel Cosmopolitan of Art and Poetry*. Cambridge, UK: Open Book Publishers, 2016.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Romantismo: Uma questão alemã*. Trad. Rita Rios. 2ª Ed. São Paulo: Estação Liberdade, 2010.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph von. *Sistema do idealismo transcendental*. In: DUARTE, Rodrigo. O belo autônomo: textos clássicos de estética. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1991.

_____. *Filosofia da Arte*. Tradução: Márcio Suzuki. 1 ed. 1 reimpr. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010. (Clássicos; 23).

SCHILLER, F. *Companheiros de Viagem*. Tradução de Claudia Cavalcanti. São Paulo: Nova Alexandria, 1993.

_____. *Poesia ingênua e sentimental*. Tradução de Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1995.

SCHLEGEL, Auguste W. *Doutrina da Arte*. Trad, Marco Aurélio Werle. São Paulo: EDUSP, 2014.

SCHLEGEL, Friedrich. *Conversa sobre a poesia e outros fragmentos*. Trad. Victor Pierre Stirnimann. São Paulo: Iluminuras, 1994.

68

Breve ensaio acerca das noções de transgressão e interdito segundo Georges Bataille

Pedro Antônio Gregorio de Araujo[1]

1 Interdito e transgressão

Para iniciar nosso trabalho, precisamos tratar sobre estas duas noções de forte importância para o pensamento de Georges Bataille, concepções que estão subjacentes a nossa pesquisa como um todo, interdito e transgressão – primeiro, falaremos de cada uma separadamente, e, posteriormente, trataremos a relação delas, pois ambas formam a nossa vida social de acordo com o pensador:

> A transgressão organizada forma com o interdito um conjunto que define a vida social. A frequência – e a regularidade – das transgressões não abala a firmeza intangível do interdito, de que é sempre o complemento esperado – como um movimento de diástole completa um de sístole, ou como uma explosão é provocada por compressão que a precede.(BATAILLE, 2014, p. 89)

Então como podemos perceber, ambos são aspectos inconciliáveis que estão em relação direta: o interdito regula as transgressões, a ponto de estas não abalarem o embasamento das

1Graduando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Bolsista de Iniciação científica CNPq. Currículo lattes: http://lattes.cnpq.br/5403971946627409 E-mail para contato: pedroantonio.gdearaujo@gmail.com

proibições do interdito. Veremos, agora, características dos interditos.

1.1 O interdito

Segundo Bataille, foi por meio do trabalho que o homem passou de um ser animal para ser homem propriamente dito; foi o trabalho que diferenciou o ser humano dos outros animais, mais precisamente pelo uso de ferramentas de trabalho. E, com a construção de ferramentas de trabalho, também foram erguidos os interditos de maneira paralela – as proibições referentes aos mortos originam-se da época do homem de *Neandertal*, no entanto as restrições referentes ao sexo não se podem afirmar como originárias desta era do ser humano. Bataille constata isto a partir de teorização acerca do homem das cavernas:

> Sabemos que os homens fabricaram ferramentes e as utilizaram para prover sua subsistência; depois, sem dúvida em pouco tempo, para satisfazer "necessidades" supérfluas. Numa palavra, distinguiram-se dos animais pelo *trabalho*. Paralelamente, impuseram-se restrições conhecidas pelo nome de *interdito*. Esses interditos recaíram essencialmente – e certamente – sobre a atitude para com os mortos. É provável que tenham tocado ao mesmo tempo – ou à mesma época – a atividade sexual. [...] Os interditos sexuais não remontam seguramente a esse tempos tão remotos. (BATAILLE, 2014, p. 54, grifos do autor)

Ainda sobre estes tempos remotos, Bataille diz que há três características que remontam a esta época: o trabalho; a consciência de morte; e a sexualidade contida.[2] Podemos ver, portanto, que o conceito de natureza defendido por Bataille, é a

2"Já que o trabalho, ao que parece, engendrou logicamente a reação que determina a atitude diante da morte, é legítimo pensar que o interdito que regula e limita a sexualidade também foi um contragolpe ao trabalho, e que o conjunto das condutas *humanas* fundamentais – trabalho, consciência da morte, sexualidade contida – remontam ao mesmo período recuado." (BATAILLE, 2014, p. 89.)

visão de que a natureza não possui uma lógica inata, e sim uma lógica imposta pelos homens e sua organização em sociedade:

> Filósofos como Friedrich Nietzsche e Georges Bataille, veem a natureza de uma maneira não idealizada, como uma série de acontecimentos não ordenados. Discordam da visão na qual todo o movimento na realidade natural possuiria uma lógica intrínseca, ou seja, na qual tudo dentro dessa rodem, afora eventuais acidentes de percurso, tenderia à perfeição.(VIEIRA, 2014, p. 4)

O homem disse "não" à violência[3] que é inata a ele e à natureza para se diferenciar dos animais: pode se dizer que ambos possuem uma ação que é essencialmente excessiva, e que nunca se diminui: "Há na natureza e subsiste no homem um movimento que sempre *excede* os limites, e que jamais pode ser reduzido senão parcialmente."(BATAILLE, 2014, p. 63) E tais movimentos do excesso são expressados por meio da violência que prevalece sobre a razão: "No domínio de nossa vida, o excesso se manifesta na medida em que a violência prevalece sobre a razão."(BATAILLE, 2014, p. 64) Ao dizer não ao excesso, o homem funda o trabalho e suas proibições que são, de acordo com Bataille, proibições relacionadas a dois acontecimentos: a morte e o sexo. Pois há coisas mais inúteis à produção econômica que o perecimento e o ato sexual? Bataille, portanto, ressalta que o objeto dos interditos é simples: excluir a violência entre os seres humanos, de forma que tudo esteja volta para a produção.

> A significação dos interditos, se os considerarmos em seu conjunto, especialmente se levamos em conta aqueles que não cessamos de observar religiosamente, é entretanto redutível a um elemento simples. [...] o que o mundo do trabalho exclui por

3Tenhamos em mente, no entanto, que para Bataille esse "não" à violência é apenas um não para a violência *natural*, ou seja, a violência dita *racional,* aquela praticada por um animal de razão, ainda é possível: "É essencial para o homem recusar a violência do movimento natural, mas a recusa não significa ruptura; anuncia, ao contrário, um acordo mais profundo." (BATAILLE, 2014, p. 92)

> meio dos interditos é a violência; no domínio em que situo minha busca, trata-se ao mesmo tempo da reprodução sexual e da morte.(BATAILLE, 2014, p. 65)

Vemos Bataille fazendo, ao fim desta citação, uma aproximação entre o erótico e a morte, dizendo que ambos pertencem ao mundo da violência, que por ora teremos que deixar em suspenso. Mas, para não deixarmos tal relação parecer arbitrária, Bataille cita a concepção de erotismo exposta pelo escritor francês Donatien Alphonse François de Sade, mais conhecido pela alcunha de Marquês de Sade, concepção esta que frequentemente aterroriza os leitores de suas obras tais quais *Os 120 Dias de Sodoma* e *Justine*:

> Sade – o que ele quis dizer – geralmente horroriza mesmo aqueles que afirmam admirá-lo, mas não reconheceram por si mesmos esse fato angustiante: que o movimento do amor, levado ao extremo, é um movimento de morte. Esse laço não deveria parecer paradoxa: o excesso de que procede a reprodução e o excesso que a morte é só podem ser compreendidos um com a ajuda do outro. Mas logo fica claro que os dois interditos iniciais atingem, o primeiro, a morte, o outro, a função sexual (BATAILLE, 2014, p. 65)

O mundo do trabalho exige uso da razão na maior parte de seu tempo, de modo incessante, fazendo com que tudo aquilo que é julgado "inútil" seja apagado e esquecido.

> O trabalho exige uma conduta em que o cálculo do esforço, relacionado à eficácia produtiva, é constante. Exige uma conduta razoável, em que os movimentos tumultuosos que se liberam na festa e, geralmente, no jogo, não são admitidos. Se não pudéssemos refrear esses movimentos, não poderíamos trabalhar, mas o trabalho introduz justamente a razão de refreá-los.(BATAILLE, 2014, p. 64)

Pode-se parecer que estamos sendo demasiado críticos dos interditos e das leis, porém foram elas que formaram nossa

consciência: sem estas proibições não teríamos a subjetividade muito menos a individualidade: "Sem o interdito, sem o primado do interdito, o homem não teria podido chegar à consciência clara e distinta, sobre a qual a ciência está fundada." (BATAILLE, 2014, p. 61)

Agora cabe a nós explicitarmos, primeiramente, os interditos relacionados à morte e, posteriormente, os relacionados ao sexo

1.1.1 Os Interditos Relacionados à Morte

Segundo Bataille, a existência desse tabu (exemplificado pelo filósofo com o mandamento bíblico "Não matarás") é consequência de nossa relação para com os mortos.[4] Para expor a gênese desta espécie de proibição, Bataille remonta à época do *Homem de Neandertal*, "que trabalhou e que se separou da violência"(BATAILLE, 2014, p. 67), e que também, comprovadamente, deixou como provas de sua oposição à violência duas coisas: as ferramentas com as quais trabalhara e as sepulturas que demonstram a ciência da morte:

> De sua habilidade técnica, temos o testemunho deixado por ferramentas de pedra numerosas e diversas. [...] Suas ferramentas não são, aliás, as únicas provas de uma oposição nascente à violência. As *sepulturas* deixadas pelo *Homem de Neanderthal* igualmente o testemunham. Aquilo que, com o trabalho, esse homem reconheceu de pavoroso e transtornador – e mesmo de maravilhoso – é a morte. (BATAILLE, 2014, p. 67, grifos do autor)

Vemos como o trabalho e os interditos nasceram ao mesmo tempo, e continuam de mãos dadas para (tentar) eliminar a violência do coração dos homens. Segundo Bataille, o sepultamento originou-se quando tivemos consciência da morte e quando associamos a putrefação a ela. Ao ver o cadáver de outro humano

4"O primeiro desses interditos [o da morte] é a consequência da atitude humana para com os mortos" (BATAILLE, 2014, p. 67.)

apodrecendo constatamos, com temor e com certeza, que este é o nosso futuro. E não somente o futuro de um determinado indivíduo, mas de todo gênero humano. Ao ver tal decomposição testemunhamos uma violência tomando conta e destruindo lentamente a carne de outrem, portanto o nosso destino:

> o que chamamos de morte é em primeiro lugar a consciência que temos dela. Percebemos a passagem do estado vivo ao cadáver, ou seja, ao objeto angustiante que é para o homem o cadáver de outro homem. Para cada um daqueles que fascina, o cadáver é a imagem de seu destino. Ele testemunha uma violência que não apenas destrói um homem, mas que destruirá todos os homens. O *interdito* que se apossa dos outros à vista de um cadáver é um recuo em que *rejeitam a violência*, em que *se separam da violência. (*BATAILLE, 2014, p. 68, grifos do autor)

Segundo Bataille, tal interdito da morte foi formulado pelos homens primitivos de acordo com a seguinte lógica: "O movimento do trabalho, a operação da razão, servia a ele [o homem primitivo], ao passo que a desordem, o movimento da violência, arruinava o próprio ser que é o fim das obras úteis."(BATAILLE, 2014, p. 69) — os primeiros membros da humanidade perceberam como a morte nos retira violentamente da vida e não nos permite usufruir dos frutos do labor; a morte é totalmente oposta à ordenação do trabalho.

O interdito da morte também possui uma certa idiossincrasia: o horror sentido ao testemunhar o cadáver de outrem causa um afastamento e nojo por causa do apego que temos pelas nossas vidas, porém há também uma sensação de fascínio pela morte e sua violência no sentido de o morto passar uma emoção solene.[5] Bataille nos aponta a maneira como os ancestrais do *Homo Sapiens Sapiens* visualizavam a morte de acordo com o pensamento simbólico/mítico (pois este seria a única

5"Digamos sem mais demora que a violência e a morte que a significa têm um sentido duplo: por um lado, o horror nos afasta, ligado ao apego que a vida inspira; por outro, um elemento solene, ao mesmo tempo terrificante, nos fascina, introduzindo uma pertubação soberana." (BATAILLE, 2014, p. 69-70.)

maneira de interpretar a morte por ela pertencer a um reino totalmente oposto à lógica do trabalho)[6]: a morte era considerada um fenômeno tão estranho ao mundo terrestre ao ponto do próprio cadáver ser considerado um participante ativo desta violência que o colhia:

> A morte era o signo da violência introduzida num mundo que ela podia arruinar. Imóvel, o morto participava da violência que o atingira: aquilo que estava em seu "contágio" estava ameaçado pela ruína a que ele sucumbira. (BATAILLE, 2014, p. 70)

De acordo com a interpretação de Bataille, foi este medo dos mortos que dominou os sentimentos da sociedade ocidental, e portanto o costume de sepultar os cadáveres não se originou pelo desejo de preservar os restos mortais dos animais, e sim por causa deste temor.[7] A morte que atacara o membro da tribo era contagiosa na visão do homem primordial, e tal violência só era extinta quando os ossos do morto tornavam-se secos. No entanto, ao passo que a visão da morte como algo contagiante foi refutada, o terror diante do cadáver permanece o mesmo na visão do homem contemporâneo:

> A desordem que é, biologicamente, a podridão por vir, que, assim como o cadáver fresco, é imagem do destino, carrega em si mesma uma ameaça. Não cremos mais na magia contagiosa, mas quem de nós poderia dizer que não empalideceria à visão de um cadáver repleto de vermes? Os povos arcaicos veem no ressecamento dos ossos a prova de que a ameça da violência introduzida no instante da morte está apaziguada. O mais das

6"A morte provinha tão claramente de uma esfera estranha ao mundo familiar, que só podia lhe convir um modo de pensamento posto àquele regido pelo trabalho. Só o pensamento simbólico, ou mítico, que Lévy-Bruhl erroneamente chamou primitivo, corresponde a uma violência cujo princípio mesmo é de ultrapassar o pensamento racional implicado pelo trabalho." (BATAILLE, 2014, p. 70.)

7"A inumação significou sem dúvida desde os primeiros tempos, por parte daqueles que sepultaram, o desejo que tinham de preservar os mortos da voracidade dos animais. Mas, mesmo que esse desejo tenha sido determinante na instauração do costume, não podemos considerá-lo o fator principal: por muito tempo, o horror dos mortos provavelmente dominou de longe os sentimentos que a civilização suavizada desenvolveu" (BATAILLE, 2014, p. 70.)

> vezes, aos olhos dos sobreviventes, o próprio morto, arrastado pelo poder da violência, participa de sua desordem, e é seu apaziguamento que manifestam enfim seus ossos secos.(BATAILLE, 2014, p. 70)

Bataille introduz aqui uma crítica à concepção freudiana do tabu. Segundo o pai da psicanálise, o tabu se opõem ao desejo de tocar o cadáver,[8] visão esta que Bataille acusa de ser oriunda de estudo superficial de etnografia[9]. Portanto o escritor francês afirma que o desejo que nos toma conta é o desejo de matar: "

> O interdito não necessariamente previne contra um desejo: em presença do cadáver, o horror é imediato, inevitável, e é, assim por dizer, impossível resistir a ele. A violência de que a morte está atravessada só induz em tentação em certo sentido, se se trata de encarná-la em nós *contra* alguém vivo, se somos tomados pelo desejo de *matar*. (BATAILLE, 2014, p. 71, grifos do autor)

Continuando a análise pela perspectiva da lógica dos homens primordiais, Bataille afirma que, aos olhos deles, por toda morte ser causada pela violência então toda morte é um assassinato: "Aos olhos dos homens arcaicos, a violência é sem a causa da morte: ela pôde atuar por efeito mágico, mas há sempre um responsável, há sempre assassinato." (BATAILLE, 2014, p. 71) Logo, por esse temor de ser vítima de um "assassinato" a qualquer hora, erigimos, por meio do trabalho, comunidades para simbolizar a força do interdito do assassinato, no entanto, tal proibição ao homicídio só surte efeito quando se está dentro da comunidade a qual se pertence; logo, assassinato de "forasteiros" é permitido, até mesmo encorajado, sob a forma da guerra:

8"A crença, própria do tabu original, num poder demoníaco que se acha oculto no objeto e que, se este é tocado ou usado ilicitamente, vinga-se com o enfeitiçamento do infrator, nada é senão o medo objetivado." (FREUD, 2012, p. 52)

9"Em *Totem e Tabu*, Freud, devido ao seu conhecimento superficial dos dados de etnografia, aliás, menos informes hoje, admitia que, geralmente, o interdito (o tabu) se opunha ao *desejo* de tocar." (BATAILLE, 2014, p. 71, grifos do autor.)

> Em princípio, a comunidade, que o trabalho constituiu, se considera alheia em sua essência à violência implicada na morte de um dos seus. Em face dessa morte, a coletividade tem o sentimento do interdito. Mas isso é verdadeiro apenas para os membros de uma comunidade. O interdito atua plenamente no interior. Do lado de fora, em relação aos estrangeiros, o interdito é ainda é sentido. Mas pode ser transgredido. A comunidade, que o trabalho separa da violência, está com efeito separada desta no tempo do trabalho, e em relação àqueles que o trabalho comum associa. Fora desse tempo determinado, fora de seus limites, a comunidade pode retornar à violência, pode se entregar ao assassinato na guerra que se opõe a outra comunidade. (BATAILLE, 2014, p. 71)

Portanto, segundo a visão de Bataille, a guerra, apesar do interdito do "não matarás", é permitida e somente possível por causa desta proibição. Explicitaremos isto mais adiante ao falar da relação do tabu com a transgressão. Mas terminemos esta seção com a seguinte frase de Bataille, que ilustra a importância do interdito para a conclusão do ato transgressor:

> O mais sanguinolento dos assassinos não pode ignorar a maldição que o atinge. Pois a maldição é a condição de sua glória. Transgressões multiplicadas não podem triunfar sobre o interdito, *como se o interdito nunca fosse mais do que o meio de atribuir uma gloriosa maldição àquilo que ele rejeita*. (BATAILLE, 2014, p. 72, grifos do autor)

1.1.2 Os Interditos Relacionados ao Sexo

Segundo Bataille, as proibições tocantes à atividade sexual são mais recentes do que aquelas referentes à morte, visto que, nas palavras do autor, os testemunhos de relações sexuais surgem do Paleolítico superior (ao passo que as sepulturas, representações vivas do interdito dos mortos, foram encontradas datadas do Paleolítico médio) e a arte, atividade esta que não foi realizada pelo

Homem de Neandertal, inicia-se com o *Homo Sapiens* com representações itifálicas:

> Há sepulturas do Paleolítico médio, mas os testemunhos de atividade sexual dos primeiros homens não remontam além do Paleolítico superior. A arte (a representação), que não aparece no tempo do *Homem de Neandertal*, começa com o *Homo Sapiens*, que nos deixou algumas poucas imagens de si mesmo. Essas imagens são em princípio itifálicas. (BATAILLE, 2014, p. 73)

Percebe-se, portanto, que, tal qual a morte foi algo que fascinara os homens antigos, o erotismo também interessou eles de igual maneira. Podemos dar um passo adiante para uma primeira aproximação das duas coisas, pois como afirma Georges Bataille:

> Podemos dizer apenas que, em oposição ao trabalho, a atividade sexual é uma violência; que, enquanto impulsão imediata, ela poderia atrapalhar o trabalho: uma comunidade laboriosa, no momento do trabalho, não pode permanecer a sua mercê. (BATAILLE, 2014, p. 73)

Não seria um salto muito grande se afirmarmos que, tal qual a morte é violenta, logo ela deve ser interditada, o erotismo é violento e portanto também deve ser proibido. Ambas atividades são prejudiciais ao trabalho e a sua lógica racionalizante, portanto vê-se necessidade de proibirem-se. Foi o tempo de trabalho que determinou o limite, conforme afirma Bataille:

> Somos, portanto, levados a pensar que, desde a origem, a liberdade sexual deve ter tido que receber um limite a que devemos dar o nome de interdito, sem nada poder dizer dos casos a que se aplicava. Quando muito, podemos crer que, inicialmente, o tempo do trabalho determinou esse limite. [...] o homem é um animal que permanece "interdito" diante da morte, e diante da união sexual. (BATAILLE, 2014, p. 74)

A hipótese de Bataille é que o homem, diferentemente dos animais, encontra-se interditado no tocante a estes dois assuntos: a

morte e o erótico. Segundo o filósofo francês, as proibições que dizem respeito à sexualidade sempre foram muito variadas conforme o contexto histórico e geográfico – Bataille afirma que nem sempre os órgãos sexuais foram cobertos, porém o pênis em ereção costuma ser escondido, assim como casais buscam locais mais discretos para fazerem sexo. Também é comentado o interdito na nudez na sociedade ocidental, coisa que Bataille afirma estar sendo colocado em cheque no tempo de escrita da obra.[10] É chamado em questão uma possível de mudanças de interditos, mas engana-se quem pensa que por eles mudarem, logo são arbitrários, muito pelo contrário conforme Bataille:

> Ademais, a experiência que temos de mudanças possíveis não demonstra o sentido arbitrário dos interditos: prova, ao contrário, um sentido profundo que eles têm apesar de mudanças superficiais concernentes a pontos destituídos de importância em si mesmos. [...] O interdito que se opõe em nós à liberdade sexual é geral, universal; os interditos particulares são seus aspectos variáveis. (BATAILLE, 2014, p. 74-75)

Clarificando a afirmação do autor: o interdito acerca do sexo é universal e invariável, pois assim como é a violência que o interdito da morte busca frear, o mesmo vale para o interdito do sexo: "Como sua forma, seu objeto muda: quer estejam em questão a sexualidade ou a morte, é sempre a violência que é visada, a violência que apavora, mas que fascina."(BATAILLE, 2014, p. 75) Portanto o interdito geral e universal sobre o sexo está presente em todos contextos históricos e geográficos, o que varia são seus interditos particulares, como os já citados interditos da nudez, do órgão masculino ereto, do ato sexual em local particular, e também

[10]"Essas restrições variam muito de acordo com os tempos e os lugares. Nem todos os povos sentem da mesma maneira a necessidade de esconder os órgãos da sexualidade; mas quase todos furtam à vista o órgão masculino em ereção; e, em princípio, o homem e a mulher procuram um lugar reservado no momento da conjunção sexual. A nudez se tornou nas civilizações ocidentais objeto de um interdito bastante pesado, bastante geral, mas o tempo atual coloca em questão o que parecera um fundamento." (BATAILLE, 2014, p. 74.)

o interdito do incesto, que Bataille dará uma atenção maior por ser o caso que mais chama a atenção dos estudiosos das questões etnográficas (vide Sigmund Freud e Claude Lévi-Strauss, a título de exemplo).

O incesto sempre interessou os mais diversos teóricos, porém Bataille afirma que esse grande interesse pelo incesto sempre fez com que os estudiosos desta temática esquecessem que o incesto faz parte de um interdito universal, ou seja, tais autores tomaram o particular como se fosse um universal:

> O interdito do incesto, que não é menos universal, se traduz em costumes precisos, sempre formulados com bastante rigor, e uma única palavra, cujo sentido formal não é contestável, dele fornece a definição geral. Essa é a razão pela qual o incesto foi objeto de numerosos estudos, enquanto o interdito de que ele não é mais que um caso particular, do qual deriva um conjunto sem coerência, não tem lugar no espírito daqueles que têm a oportunidade de estudar as condutas humanas. (BATAILLE, 2014, p. 75-76)

Segundo a análise de Bataille, a proibição da sexualidade, que levou à criação do tabu do incesto, serviu para aprisionar pela lei a violência destrutiva da comunidade, levando à distribuição das mulheres entre os homens nas tribos primitivas. Foi pelo motivo desta distribuição que o interdito do incesto se instaurou:

> As disposições concernentes ao incesto responderam inicialmente à necessidade de aprisionar em regras uma violência que, livre, teria podido bagunçar a ordem a que a coletividade se desejava dobrada. Mas, independentemente dessa determinação fundamental, leis equitativas foram necessárias à distribuição das mulheres entre os homens. (BATAILLE, 2014, p. 76)

O interdito do incesto comprova, para a Bataille, a seguinte tese: que todo interdito possui um núcleo sólido e imutável de suas proibições, porém este núcleo é envolto por uma mobilidade fluida

e arbitrária[11], que especifica os casos de quebra do interdito, e o motivo pelo qual este interdito corrobora com sua tese é pelo fato de "A definição daqueles que não devermos conhecer sexualmente é variável." (BATAILLE, 2014, p. 77) O tabu do incesto sempre serviu para o casamento ser entre famílias, para expandir os lares. Mas no fundo, todo interdito tem o propósito de acabar com a violência: "Trata-se essencialmente de uma incompatibilidade da esfera em que domina a ação calma e razoável com a violência do impulso sexual."(BATAILLE, 2014, p. 77)

Outro interdito de ordem sexual que Bataille se detém é os tabus refentes a dois tipos de sangue, o menstrual e o sangue do parto, que ambos são, no ponto de vista do autor, expressões da violência interna do sujeito, visto que o sangue possui por si só o simbolismo da violência.[12] De acordo com o pensador, o líquido que vem da menstruação tem sentido da atividade erótica e a sua sujeira inerente[13], e, ainda segundo ele, o próprio ato de parir está relacionado com a ideia de excesso e de dilaceramento; é o momento no qual o nada passa ao ser e vice-versa.14 No entanto Bataille não se demora na análise desses dois tabus, tendo em mente que ambos possuem núcleo obscuro, não esclarecido:

> Assim, esses interditos, mesmo se ainda somos sensíveis ao horror dessas máculas, são insignificantes a nossos olhos. Não se trata do núcleo estável. Esses aspectos subsidiários fazem parte dos elementos redutíveis que cercam o núcleo mal definido. (BATAILLE, 2014, p. 78)

---

[11]"No centro, um núcleo bastante simples, bastante constante, e em volta, uma mobilidade complexa, arbitrária, caracterizam esse interdito elementar: quase em toda parte se encontra o núcleo sólido e, ao mesmo tempo, a mobilidade fluida que o cerca." (BATAILLE, 2014, p. 76.)

[12]"Esses líquidos são tidos por manifestações da violência interna. Por si mesmo, o sangue é signo de violência." (BATAILLE, 2014, p. 77-78.)

[13]"O líquido menstrual tem ademais o sentido da atividade sexual e da mácula que emana dela: a mácula é um dos efeitos da violência." (BATAILLE, 2014, p. 78.)

[14]"O parto não pode ser dissociado de tal conjunto: não é ele próprio um dilaceramento, um excesso que transborda o curso dos atos ordenados? Não tem ele o sentido da desmesura sem a qual nada poderia passar do nada ao ser, assim como do ser ao nada?" (BATAILLE, 2014, p. 78.)

Cabe agora, portanto, vermos o que é a transgressão e suas particularidades.

1.2 A transgressão

Bataille nos fala o seguinte acerca desta noção, no início de seu livro: "a transgressão difere do 'retorno à natureza': *ela suspende o interdito sem suprimi-lo*." (BATAILLE, 2014, p. 59, grifos do autor) Esta afirmação, que à primeira leitura soa um tanto hegeliana[15], quer dizer o seguinte: primeiramente, a transgressão não é um retorno ao estado animal, pois a violência que se comete ao transgredir não é a violência de uma besta, e sim de um ser dotado de racionalidade[16]; portanto Bataille não é um primitivista que pensa que podemos voltar a animalidade, ele reconhece a importância dos interditos para nossa constituição enquanto sujeito:

> Não podemos retornar pura e simplesmente à natureza como se a criação do mundo do trabalho não fosse algo que nos constituísse essencialmente, mas tampouco podemos deixar de ter consciência da violência que nos atravessa, no nascimento e na morte. (VIEIRA, 2014, p. 5.)

A respeito da segunda parte da afirmação de Bataille, sobre o interdito ser suspendido sem supressão pela transgressão, o nosso autor fala o seguinte: "Não há interdito que não possa ser transgredido. Frequentemente a transgressão é admitida, muitas

[15]A respeito desse caráter hegeliano na concepção de transgressão em Bataille, pode se dizer o seguinte: "o que está em jogo aqui é levar a dialética hegeliana a um ponto que mesmo Hegel não chegou: o reconhecimento da parte da consciência daquilo que é seu outro. Mesmo criticando Hegel e afirmando certa 'insuficiência' em sua filosofia, Bataille ainda mantém a ideia de dialética, invocando-a diretamente." (DINIZ, 2017, p. 117.)

[16]Bataille aqui usa o exemplo da guerra enquanto transgressão do interdito do assassinato: "Mas a guerra é uma violência *organizada*. A transgressão do interdito não é a violência animal. É ainda a violência, exercida por um ser capaz de razão (colocando a sabedoria a serviço da violência)." (BATAILLE, 2014, p. 88-89, grifos do autor.)

vez ela é até prescrita." (BATAILLE, 2014, p. 87) O interdito permite a transgressão pois ele próprio é fundamentado pela violência[17]; o interdito é irracional em seu núcleo, e ele não é domínio à inteligência, e sim à sensibilidade:

> Tal é a natureza do *tabu*, que torna possível um mundo da calma e da razão, mas é ele próprio, em princípio, um tremor que não se impõe à inteligência, mas à *sensibilidade*, como o faz a própria violência. (BATAILLE, 2014, p. 87, grifos do autor)

Para ilustrar esta irracionalidade do interdito, Bataille faz uso do exemplo do interdito do assassinato, que, embora proíba matar, permite guerrear, pois este interdito nunca se opôs à guerra, e de fato, Bataille afirmará que a guerra somente é possível pela proibição: "Estou mesmo seguro de que, sem o interdito, a guerra é impossível, inconcebível!"(BATAILLE, 2014, p. 88) A guerra está organizada tal qual o trabalho entre os humanos; a guerra possui a mesma lógica teleológica, coletivista e utilitária que o trabalho baseia-se, e é neste sentido que podemos admitir que, na maior parte das vezes, é o interdito que fundamenta e organiza as transgressões:

> A guerra, em certo sentido, se reduz à organização coletiva de movimentos de agressividade. É, como o trabalho, coletivamente organizada; como o trabalho, ela se atribui uma finalidade, corresponde ao projeto refletido daqueles que a conduzem. (BATAILLE, 2014, p. 88)

O animal não guerreia, pelo simples fato de não conhecerem o interdito. O interdito corresponde à emoção negativa, enquanto a transgressão é motivada pela emoção positiva, e é assim que nossas emoções se relacionam, Bataille diz isto ao falar sobre a frase "O interdito está aí para ser violado":

[17]Neste trecho Bataille fala como as proibições se opuseram à violência: "De início, uma oposição calma à violência não teria bastado para separar claramente os dois mundos: se a própria oposição não tivesse, de certa maneira, participado da violência." (BATAILLE, 2014, p. 87.)

> Essa proposição não é, como parece, uma simples provocação, mas o enunciado correto de uma relação inevitável entre emoções de sentido contrário. Sob o impacto da emoção negativa, devemos obedecer ao interdito. Nós o violamos se a emoção é positiva.(BATAILLE, 2014, p. 88)

A transgressão, sendo organizada pelo interdito, possui aspecto limitado, e é por causa destes limites que a transgressão não pode ser classificada como um retorno à animalidade. Interdito e transgressão formam, juntas, o conjunto da vida social do ser humano, e a frequência das transgressões não abalam a estrutura firme dos interditos:

> Se a transgressão propriamente dita, opondo-se à ignorância do interdito, não tivesse esse caráter limitado, ela seria retorno à violência – à animalidade da violência. Mas não é nada disso que ocorre de fato. A transgressão organizada forma com o interdito um conjunto que define a vida social. A frequência – e a regularidade – das transgressões não abala a firmeza intangível do interdito, de que é sempre o complemento esperado.(BATAILLE, 2014, p. 89)

Vemos então que a transgressão não está menos sujeita às leis do que os tabus: "*em tal momento e até este ponto, isso é possível* – esse é o sentido da transgressão."(BATAILLE, 2014, p. 89) A preocupação com as regras está sempre presente no ato transgressivo: seja no início, meio ou fim dele. Porém, a transgressão sem limites é possível em certos casos. Bataille cita o sociólogo Roger Caillois, que, falando a respeito dos povos da Oceania, diz o exemplo do que acontecia com a morte dos reis: "Nas ilhas Sandwich, a multidão, ao saber da morte do rei, comente todos os atos vistos em tempos ordinários como criminosos [...] Essas transgressões, entretanto, não cessam de constituir sacrilégios."(CAILLOIS apud BATAILLE, 2014, p. 90)

Basta o rei morrer que tudo se permita sem consequências. Porém, assim como observamos anteriormente que alguns povos

acreditavam que somente quando o cadáver estivesse completamente sem podridão ele não estava transmitindo a morte, o mesmo vale para este caso, aos olhos de Bataille: a desordem social ocorre quando o cadáver está em processo de decomposição. "Enquanto o corpo do rei estivesse sob o domínio de uma decomposição agressiva, a sociedade inteira estava, ela, em poder da violência."(BATAILLE, 2014, p. 91) E esta mesma desordem social acaba quando a decomposição do monarca acaba: "O retorno do defunto à pureza esquelética põe fim todavia a essa irrupção informe da licença."(BATAILLE, 2014, p. 91)

Mas mesmo em casos assim, onde a transgressão parece ser infinita, Bataille reafirma que "a transgressão nada tem a ver com a liberdade primeira da vida animal."(BATAILLE, 2014, p. 91) Isto porque a transgressão não esquece os limites no qual estamos inseridos; a transgressão resguarda tais limites mesmo abrindo uma porta para além destes limites. A transgressão não destrói, ela *excede* nosso mundo banal do trabalho, nosso mundo profano dos interditos, assim Bataille coloca, enquanto a transgressão é sagrada. Vejamos o que Bataille nos diz acerca da sociedade humana:

> A transgressão excede, sem o destruir, um mundo *profano* de que é o complemento. A sociedade humana não é apenas o mundo do trabalho. Simultaneamente – ou sucessivamente – o mundo *profano* e o mundo *sagrado* a compõem, sendo suas duas formas complementares. O mundo *profano* é aquele dos interditos. O mundo *sagrado* se abre a transgressões limitadas. É o mundo da festa, dos soberanos e dos deuses.(BATAILLE, 2014, p. 91, grifos do autor)

Pode parecer muito estranho dizermos que o mundo sagrado é um mundo de transgressão, de caos, e de desordem, em vez de afirmar que é um mundo de proibições, interditos e ordem. E Bataille reconhece a dificuldade de construir uma tese tão forte quanto esta, em virtude do termo "sagrado" designar tanto o

interdito quanto a transgressão.[18] O que é sagrado é objeto do interdito, que nos transmite a sensação de pavor e temor; o interdito faz de tudo para nos afastar do objeto considerado sagrado, é aí em que origina-se a adoração:

> O interdito que designa negativamente a coisa sagrada não tem apenas o poder de nos dar – no plano da religião – um sentimento de pavor e de tremor. Esse sentimento se transforma, no limite, em devoção: torna-se adoração. (BATAILLE, 2014, p. 91-92)

Mas ao mesmo tempo em que se teme os deuses, eles também são venerados; somos atraídos por eles, e é neste movimento que a transgressão se encontra: "O interdito rejeita, mas a fascinação introduz a transgressão." (BATAILLE, 2014, p. 92) Para exemplificar melhor, Bataille utiliza termos econômicos: o interdito se refere à acumulação de recursos, ao trabalho. O consumo, dentro da lógica do interdito, é apenas utilizar o necessário. Isto é o profano referente à economia, ao passo que o tempo sagrado, de acordo com Bataille, é, por excelência, a festa. Uma festa é, geralmente, uma transgressão das leis e proibições; é um dispêndio, a consumação indo além do necessário. Os recursos acumulados tão cuidadosamente são utilizados sem o menor pudor de forma rápida:

> O interdito corresponde ao trabalho, o trabalho à produção: no tempo *profano* do trabalho, a sociedade acumula os recursos, o consumo é reduzido à quantidade necessária à produção. Por excelência, o tempo *sagrado* é a festa. (BATAILLE, 2014, p. 92)

A atividade religiosa é composta por isso, para Bataille, visto que, para ele, a festa é o ápice da religiosidade, um ponto de comunhão. Portanto, o acúmulo e o gasto estão sempre presentes nesta atividade:

[18]"Essa maneira de ver é difícil uma vez que *sagrado* designa ao mesmo tempo os dois contrários." (BATAILLE, 2014, p. 91)

> Não podemos afirmar categoricamente que a transgressão é, mais do que o interdito, o fundamento da religião. Mas a dilapidação funda a festa, e a festa é o ponto culminante da atividade religiosa. Acumular e gastar são as duas fases de que essa atividade se compõe.(BATAILLE, 2014, p. 92)

Bataille compara a religião a uma dança, pois ela dá um recuo (acúmulo) para saltar (dispêndio): o homem precisou negar a violência natural, porém essa negação não é o mesmo que ruptura; o sentimento que criou esse desacordo no homem permanece:

> É essencial para o homem recusar a violência do movimento natural, mas a recusa não significa a ruptura; anuncia, ao contrário, um acordo mais profundo. Esse acordo reserva em segundo plano o sentimento que fundara o desacordo. (BATAILLE, 2014, p. 92)

O movimento produzido pela religião é o seguinte: "A náusea, depois a superação da náusea, seguida pela vertigem, tais são as fases da dança paradoxal que as atitudes religiosas ordenam." (BATAILLE, 2014, p. 92) Portanto, Bataille chega à conclusão de que quem rege a transgressão dos interditos é a religião.

Referências

BATAILLE, Georges. *O Erotismo***.** Trad. Fernando Scheibe. 1 ed., 1 reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

DINIZ, Guilherme Grané. "A Questão da Transgressão em Sade e Bataille". *Pólemos***,** Brasília, v. 6, n. 12, p. 115-127, 2017.

FREUD, Sigmund. *Obras Completas, volume 11: Totem e Tabu, Contribuição à História do Movimento Psicanalítico e outros textos (1912-1914)*. Trad. Paulo César de Souza. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012)

VIEIRA, Suzana de Castro Amaral. "Introdução à Metafísica de Georges Bataille". *Perspectiva Filosófica*, [s.l.], v. 41, n.1, p. 1-12, 2014.

69

Novos espectros da razão idolátrica: Por uma crítica à "idolatria ao Eu" na contemporaneidade digital

Darlan Lorenzetti[1]

Introdução

Em certo sentido podemos afirmar que filosofia é arte de "incomodar-se" com o mundo. As ideias que buscaremos reconstituir e expor nesta breve reflexão irão ao encontro daquilo que recentemente tem incomodado alguns filósofos. As diversas facetas do real parecem apontar para a necessidade de tecermos uma "crítica da razão idolátrica". A idolatria, tema caro à história das religiões, é uma constante que perpassa também nossos dias.

No século XX, o pensamento de Emmanuel Levinas é uma das expressões comprometidas com a ruptura para com a idolatria. Para ele "A verdadeira dessacralização tentaria separar positivamente o verdadeiro da aparência, talvez até separar o verdadeiro da aparência essencialmente misturada com ele (Levinas, 2001, p. 98).

[1] Bacharel em Filosofia pelo Instituto Superior de Filosofia Berthier (IFIBE). Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). E-mail: darlanlorenzetti@hotmail.com.

Nas adjacências desta seara podemos encontrar *A filosofia da Caixa preta* do filósofo tcheco naturalizado brasileiro Vilém Flusser. Por meio de suas análises a respeito do desvirtuamento das funções imagéticas, poderemos contemplar a fissura pelo qual irrompe a idolatria. Assistimos a um processo de "magicização da vida" e de "alucinação que "No segundo milênio a.C. [...] alcançou seu apogeu" (Flusser, 2002, p. 9). A ruptura com este quadro que Levinas denomina como "sacralização" e Flusser "alucinação", é alcançado no entender de Giorgio Agamben pela "profanação". Romper a idolatria, seria, neste horizonte, restituir o que foi sacralizado "[...] ao uso comum dos homens" (Agamben, 2011, p. 65).

A elucubração até este ponto empreendida nos fará passear por uma crítica alocada em um sentido teórico e conceitual. O passo seguinte será, portanto, recuperar algumas posições contemporâneas que nos ajudem a precisar de modo substancialmente visível a perpetuação das mais diversas formas da "razão idolátrica". Com base nisso, trabalharemos de modo integrado as percepções de autores como Pierre Lévy e Byung-Chul Han.

O capitalismo enquanto nova religião dominante da humanidade acaba por servir-se de uma sociedade disposta em rede, onde o fluxo de informações entre os sujeitos se dá em dinâmica frenética e ininterrupta. Este fenômeno é interpretado por Lévy como um segundo "dilúvio". Para Han, esse estado potencializa toda a força contida nos recursos imagéticos, algo que desembocará em uma "Sociedade da exposição".

Na terceira e última parte da reflexão, buscaremos realizar um esforço de aproximação. O ponto de partida será a análise do episódio *Nosedive* da série britânica *Black Mirror*. Essa tentativa encontra justificativa na percepção de que "o saber científico deve ultrapassar as suas fronteiras tradicionais e buscar expandir seus horizontes através do diálogo com as mais diversas formas de arte, dentre as quais o meio audiovisual" (Rigon, 2018, p. 4). O seriado é uma distopia que nos ajuda a compreender os efeitos idolátricos decorrentes do advento das novas tecnologias. A exposição constante

e doentia dos indivíduos nas redes sociais e sua obsessão pela popularidade e aprovação alheia é o núcleo comportamental a ser decifrado: a "idolatria ao Eu". *Black Mirror* perturba-nos por apresentar "leituras de um tempo presente", por mostrar os contornos por vezes sutis, porém vorazes e totalizantes da razão idolátrica.

1 Considerações filosóficas acerca do conceito de idolatria nos séculos XX e XXI

A clássica e paradigmática passagem contida no capítulo 32 do livro do Êxodo muito provavelmente seja o marco fundamental e de partida para toda a reflexão ocidental acerca da idolatria. No contexto específico, o povo havia feito para si uma estátua de ouro de um bezerro e prestava culto e adoração a esta imagem, renunciando assim ao Deus verdadeiro. Estava aí configurada a criação do ídolo.

É importante que observemos e estejamos atentos a um dado: comumente as diversas expressões da razão idolátrica encontram-se intimamente atreladas a um processo de sacralização. Com efeito, a idolatria parece andar de mãos dadas com o sagrado. Emmanuel Levinas analisa essa relação na obra *Do sagrado ao santo*, e é enfático ao demonstrar que

> O sagrado, na verdade, é a penumbra em que floresce a feitiçaria que o judaísmo tem como um horror. O "outro lado", o verso ou o reverso do real, o nada condensado em mistério, bolha do nada nas coisas – "disfarces" nos objetos do cotidiano -, o sagrado reveste-se do prestígio dos prestígios [...] A feitiçaria, prima irmã, senão irmã do sagrado – parenta um pouco decaída mas que, na família, aproveita as relações de seu irmão, aceito no mundo mais considerado –, é a mestra da aparência (Levinas, 2001, p. 98).

O bezerro de ouro enquanto imagem é por essência e definição uma ilusão. Atentemos para a implicância categorial

existente entre toda feitiçaria/sacralização e o jogo das ilusões. O efeito da feitiçaria consiste em impossibilitar a distinção do aparente e do verdadeiro. Diante disso, a destruição da idolatria passa e é, por excelência, um itinerário de "dessacralização".

Acompanhando os passos reflexivos do filósofo lituano percebemos o real como uma estrutura circundada pelo encantamento. Dissolver este estado de encanto e enfeitiçamento é uma atitude que pode ser compreendida no horizonte do imperativo ético. Aquilo que Levinas compreende por "dessacralização" Giorgio Agamben, ao analisar as relações de poder oriundas do sagrado, denominará tal atitude como "profanação". Ao escrever um "Elogio da profanação", o pensador italiano nos convida a reestruturar nosso entendimento acerca da noção usual do ato profanatório. Partindo da análise dos juristas do antigo direito romano, ele realiza uma espécie de resgate do sentido original do sagrado e do profano. Vejamos que neste contexto "Sagradas ou religiosas eram as coisas que de algum modo pertenciam aos deuses. Como tais, elas eram subtraídas ao livre uso e ao comércio dos homens, não podiam ser vendidas nem dadas como fiança, nem cedidas em usufruto ou gravadas de servidão" (Agamben, 2011, p. 65).

"Consagrar" é, nesta esfera, outro termo cujo sentido é determinante e rico. Agamben ocupa-se em desdobrar a sua genealogia e significado a partir do campo jurídico original. Tendo como raiz o termo latino *sacrare,* denota que algo era consagrado na medida em que era retirado do terreno do "direito humano". Profanar, seria, assim, a restituição deste "algo" ao "livre uso dos homens". Aqui, sagrado e religioso aparecem intimamente constituídos e relacionados, de modo que "Puro, profano, livre dos nomes sagrados, é o que é restituído ao uso comum dos homens". Entretanto, ressalta que "[...] o uso aqui não aparece como algo natural; aliás só se tem acesso ao mesmo através de uma profanação" (Agamben, 2011, p. 65).

Temos discorrido até aqui acerca dos efeitos enfeitiçadores decorrentes do processo de sacralização do real. Levinas e Agamben ajudam-nos a pensar caminhos de superação das variadas expressões da razão idolátrica por meio da "dessacralização" e da "profanação. Carece, no entanto, que nos aproximemos e busquemos decifrar a amplitude daquele que é o conceito fundamental para a constituição da idolatria, isto é, a imagem. Neste sentido, as definições a nós ofertadas por Vilém Flusser em sua *Filosofia da caixa preta* certamente são determinantes.

Ainda nas primeiras páginas deste texto, o autor procura definir aquilo que entende por imagem. Ao mesmo tempo estabelece a correlação desta categoria com o conceito de imaginação. Vejamos:

> Imagens são superfícies que pretendem representar algo. Na maioria dos casos, algo que se encontra lá fora no espaço e no tempo. As imagens são, portanto, resultado do esforço de abstrair duas das quatro dimensões do espaço-tempo, para que se conservem apenas as dimensões do plano [...] imaginação é a capacidade de codificar fenômenos de quatro dimensões em símbolos planos e decodificar as mensagens assim codificadas. Imaginação é a capacidade de fazer e decifrar imagens (Flusser, 2002, p.7).

Flusser denota o potencial criador de significado inerente ao contato do olhar com a imagem. A isto ele chama "relações significativas". O tempo em que o olhar circula em torno aos elementos da imagem é chamado "tempo de magia". As imagens, de acordo com sua função deontológica, servem ao homem como instrumentos de mediação para com o mundo. Com efeito, "O homem 'existe', isto é, o mundo não lhe é acessível imediatamente. Imagens tem o propósito de representar o mundo" (Flusser, 2002, p.9). Contudo, Flusser alerta para o ponto a partir do qual emerge a relação idolátrica: na medida em que as imagens "interpõe-se entre mundo e homem" deixam de ser "mapas do mundo" e passam a ser "biombos". Esta inversão de uso e de relação produz

efeitos de magicização do real e consequentemente faz irromper a idolatria. Tal processo é assim descrito pelo autor:

> O homem, ao invés de se servir das imagens em função do mundo, passa a viver em função de imagens. Não mais decifra as cenas da imagem como significados do mundo, mas o próprio mundo vai sendo vivenciado como conjunto de cenas. Tal inversão da função das imagens é idolatria. (Flusser, 2002, p. 9).

Trata-se de um fenômeno de inversão da própria estrutura antropológica primeira. Isso se dá na medida em que o homem aliena-se em função de seus próprios instrumentos. Para Flusser, este é certamente um processo de esquecimento, pelo qual o homem deixa de dar-se conta da razão pela qual produz imagens, isto é, fazer com que estas sirvam de instrumentos de mediação e orientação face ao mundo. O fato é que, em última análise, a "Imaginação torna-se alucinação e o homem passa a ser incapaz de decifrar imagens" (Flusser, 2002, p.9).

Com base nas noções até aqui trabalhadas, buscaremos no item seguinte, analisar o processo de configuração de uma face específica da razão idolátrica na contemporaneidade. Trata-se, como veremos, de uma nova, porém mais refinada e complexa expressão da idolatria. Esta ganha corpo em razão da avalanche de imagens técnicas produzidas pela cultura cibernética e pelo advento das redes sociais.

2 Cultura virtual e redes sociais: o narcisismo e o culto do eu como novos núcleos da razão idolátrica

O refinamento do real e o aumento exponencial de sua complexidade enquanto tal parecem se apresentar como o selo indelével da contemporaneidade. O contexto que se apresenta face ao homem do terceiro milênio é sobretudo multiforme, o que propicia o florescimento de uma razão em primeiro sentido

ardilosa. Em meio a isso, de maneira camuflada emerge um radical processo de idolatria em torno do eu.

Virtual e real confundem-se de tal maneira que já não nos é permitido diferenciá-los. O francês Pierre Lévy ao debruçar-se sobre esta relação, consagrou a expressão que dá nome a uma de suas mais proeminentes obras: *Cibercultura*. Em 1997, ano em que realizou a publicação da mesma, Lévy celebrava com otimismo a chegada desta nova era. Pensar a cibercultura no seu entender implicava o reconhecimento de dois fatos:

> Em primeiro lugar, que o crescimento do ciberespaço resulta de um movimento internacional de jovens ávidos para experimentar, coletivamente, formas de comunicação diferentes daquelas que as mídias clássicas nos propõem. Em segundo lugar, que estamos vivendo a abertura de um novo espaço de comunicação, e cabe apenas a nós explorar as potencialidades mais positivas deste espaço nos planos econômico, político, cultural e humano (Lévy, 1999, p. 11).

Curiosamente a introdução de *Cibercultura* possuí um título de clara referência a um evento bíblico: Dilúvio. Acenando para o alerta feito por Albert Einstein ainda nos 1950 a respeito da explosão da bomba das telecomunicações, o autor correlaciona metaforicamente o tema com a história de Noé no *Gênesis*. Para Lévy

> As telecomunicações geram esse novo dilúvio por conta da natureza exponencial, explosiva e caótica de seu crescimento. A quantidade bruta de dados disponíveis se multiplica e acelera. A densidade dos links entre as informações aumenta vertiginosamente nos bancos de dados, nos hipertextos e nas redes. Os contatos transversais entre os indivíduos proliferam de forma anárquica. É o transbordamento caótico das informações, a inundação de dados, as águas tumultuosas e os turbilhões da comunicação, a cacofonia e psitacismo ensurdecedor das mídias, a guerra das imagens, as propagandas e as contra-propagandas, a confusão dos espíritos (Lévy, 1999, p. 13).

Prestemos atenção a algumas expressões que são determinantes para o encaixe com a reflexão até aqui traçada em torno da idolatria: "natureza exponencial", "quantidade bruta", "densidade", "transbordamento caótico", "inundação de dados", "psitacismo ensurdecedor", "guerra das imagens" e por fim, aquela que transcorridas mais de duas décadas desde a publicação de *Cibercultura* possivelmente sintetize a configuração de nosso *status quo*, "a confusão dos espíritos". Conceitos amplamente abordados e discutidos por autores como Levinas e Agamben em suas reflexões acerca da razão idolátrica, parecem não serem estranhos a todas estas enfáticas expressões de Lévy.

A cibercultura é por definição e evidência um processo vivo e ativo na medida que segue em contínua constituição e proliferação. Trata-se assim, de um "Universal sem Totalidade". O bombardeio de informações desordenadas impossibilita a edificação de uma síntese de tal modo que constitui-se a inversão já denunciada por Flusser. As imagens desprendem-se de seu propósito originário, deixam de servir à mediação entre homem e mundo. O homem imerso ao dilúvio vive em função desta força imagética.

> Virtualmente, todos os textos formam um único hipertexto, uma única camada textual fluida. A análise também vale para as imagens que, virtualmente, constituem agora um único hiperícone, sem limites, caleidoscópico, em crescimento, sujeito a todas as quimeras. E as músicas, crescendo dos bancos de efeitos sonoros, dos repertórios de timbres sampleados, dos programas de síntese de sequenciamento e de arranjo automáticos, compõe juntos uma polifonia inaudível, confluem na sinfonia de Babel (Lévy, 1999, p. 107).

Esta verdadeira miríade de informações e dados em constante fluxo parece produzir efeitos de atordoamento pessoal. Poderíamos ir além e atribuir a esta nova face e a este novo arranjo do real o predicado do enfeitiçamento idolátrico?

A abordagem trazida por Byung-Chul Han na *Sociedade da transparência* nos oferece uma série de luzes e caminhos. Como

pretendemos demonstrar, a construção e consolidação do ciberespaço e da realidade virtual por meio das redes sociais tem nos conduzido a um processo de idolatria ao eu. Vivemos por assim dizer a era do narcisismo despudorado e do culto a nós mesmos. Han interpreta este cenário como o rosto de uma "Sociedade positiva". Na sua ótica, o discurso público é por completo dominado pelo tema da transparência. A ênfase a essa categoria se dá paralelamente ao seu atrelamento ao tema da liberdade de informação.

> A exigência de transparência, presente por todo lado, intensifica-se de tal modo que se torna um fetiche e um tema totalizante, remontando a uma mudança de paradigma que não se limita ao âmbito da política e da sociedade. Assim, a sociedade da negatividade dá espaço a uma sociedade na qual vai se desconstruindo cada vez mais a negatividade em favor da positividade. Portanto, a sociedade da transparência vai se tornando uma sociedade positiva (Han, 2017, p. 9).

Como vemos, o homem hodierno parece induzido a embriagar-se de si mesmo. Han enfatiza que "As coisas se tornam transparentes quando eliminam de si toda e qualquer negatividade, quando se tornam rasas e planas" (Han, 2017, p. 9). A ideia de transparência parece aqui denotar um radical esvaziamento do real em sua dimensão constitutiva de sentido. Consequentemente o mesmo se dá em relação as imagens que acabam por tornarem-se pornográficas, ou seja, banais, despojadas "de toda profundidade hermenêutica". A transparência enquanto valor universaliza-se com tal velocidade e com tamanha violência que a sociedade acaba por se converter em "[...] um abismo infernal (*Hölle*) do igual" (Han, 2017, p. 10).

Han acentua a dimensão eminentemente totalitária desta nova lógica de concepção do sistema. Totalitária no sentido que acarreta o completo e definitivo não-lugar do outro enquanto tal. A sociedade da transparência é em si uma sociedade em vista da

uniformização. Neste âmbito a alteridade atravanca o caminho desta planificação total. “A negatividade da alteridade e do que é alheio ou a resistência do outro atrapalha e retarda a comunicação rasa do igual” (HAN, 2017, p. 11).

Outro ensaio interessante empreendido pelo autor a respeito desta complexa questão é o volume em que analisa a *Sociedade do cansaço*. As novas configurações de realidade por evidente acabaram por produzir um esgotamento social. Assim sendo, os nossos tempos caracterizam-se por um sentido eminentemente imunológico. O século XXI é fundamentalmente a era da imunologia. “Caracteriza-se pelo desaparecimento da alteridade e da estranheza. A alteridade é a categoria fundamental da imunologia. Toda e qualquer reação imunológica é uma reação à alteridade” (Han, 2017, p. 10). A imunidade encontra na dialética da negatividade o seu paradigma fundamental.

> O imunologicamente outro é o negativo, que penetra no próprio e procura negá-lo. Nessa negatividade do outro o próprio sucumbe, quando não consegue, de seu lado, negar àquele. A autoafirmação imunológica do próprio, portanto, se realiza com a negação da negação [...] O desaparecimento da alteridade significa que vivemos numa época pobre de negatividades. É bem verdade que os adoecimentos neuronais do século XXI seguem, por seu turno, sua dialética, não a dialética da negatividade, mas a da positividade. São estados patológicos devidos a um exagero de positividade (HAN, 2017, p. 13-14).

É inconcebível dissociar esta “avalanche” de positividade do erigir de um status idolátrico e sacralizado do eu. A medida que pensamos acerca destes contornos assistimos à gradual sacralização enquanto movimento de retirada do eu de junto de seu sentido original e usual. O eu não é mais o eu em relação com o outro, mas converte-se em pura e indistinta positividade.

Han ao escrever sobre a *Agonia do Eros* identifica inúmeros pontos de correlação entre estes múltiplos fatores. O fluxo caótico de informações produz o definhamento do pensamento. “A massa

de informações eleva massivamente a entropia do mundo, sim, o nível de ruído. O pensamento necessita de silêncio. É uma expedição para o silêncio" (Han, 2017, p.88). O autor parece colaborar com a noção extremamente similar 20 anos antes afirmada por Lévy. Interseccionando sua compreensão com a de outro francês, o romancista e ensaísta Michel Butor, ele parece detectar uma certa crise do espírito e do potencial criativo. "A massa de informações em proliferação, essa desmedida positividade, se expressa como barulho" (Han, 2017, p. 89).

3 Sociedade da exposição: contornos da idolatria ao "eu" a partir da série *Black Mirror*

Han na *Sociedade do cansaço* nos adverte que "Cada época possui suas enfermidades fundamentais" (Han, 2017, p. 7). O processo de construção das idolatrias, da maneira similar, também é um fenômeno inerente a praticamente todos os períodos da história humana. Diante disso, nossa tentativa consiste aqui em abrir um leque de diálogo que estenda a reflexão para além da literatura filosófica e da escrita enquanto tal. Assim, nos parece extremamente oportuno trabalhar estas questões a partir de um recorte particular, isto é, tomando agora como ponto de partida a série britânica *Black Mirror*[2]. Conforme Visconti, a série "Nos apresenta um futuro de distopia, onde a tecnologia avançada tomou conta da vida das pessoas, e com tons de ficção científica. A série, apesar de se passar em um espaço de tempo desconhecido,

[2] "*Black Mirror* é uma produção britânica de ficção seriada que foi ao ar pela primeira vez no Channel 4 em dezembro de 2011. A série tem sido aclamada pela crítica desde seu lançamento. Logo em seu primeiro episódio, The National Anthem, recebeu uma avaliação muito positiva do escritor Michael Hogan no jornal The Telegraph que o considerou 'uma ideia brilhante e audaciosa'. Em 2012 *Black Mirror* ganhou um Emmy internacional de melhor minissérie. A série foi criada por Charlie Brooker, um renomado escritor, roteirista e humorista inglês. Atualmente, está em sua terceira temporada, distinguindo-se, estruturalmente, da maior parte das produções de narrativa seriada, pois, segundo Brooker (em tradução livre), '(...) cada episódio tem um elenco diferente, um set diferente e até uma realidade diferente, mas todos eles são sobre a forma como vivemos agora'. " (Costa, Moleta, Pacheco, Sales, Rizzardo, 2016, p.1).

nos apresenta elementos sociais muito familiares" (Visconti, 2017, p.143).

Aqui, no entanto um episódio em particular nos interessa e é sobre ele que dedicaremos análise com maior intensidade. Trata-se do primeiro episódio da terceira temporada, "*Nosedive"* em traduzido para o português como "*Queda livre"*[3].

Em um mundo onde todas as pessoas possuem este implante, a avaliação de popularidade é o apetrecho responsável e determinante para a distinção social e econômica. O sucesso nas redes é consequentemente o indicativo social constituído pela quantidade de estrelas ou pontos e estes vão de um a cinco.

Estabelecendo um elo de interlocução com o "mundo real" podemos facilmente constatar que o universo de *Nosedive* é um espelho daquilo que diariamente experimentamos através do Facebook, do Instagram, do Twitter, ou de qualquer outra rede social. "Dito de outra maneira, você não precisa ser bom. Você precisa parecer bom. A capacidade de se autopromover e manipular o outro é muito bem-vinda no mundo de Lacie" (Nascimento, 2018, p. 118).

Esta constatação faz irromper indagações perturbadoras: estaríamos vivenciando a era do culto narcísico e idolátrico ao eu? Ao que parece, não se trata, no entanto, do eu enquanto tal, mas do eu maquiado e travestido, retirado de sentido original e elevado a uma dimensão sacralizada, nos termos utilizados por Agamben. O eu da cibercultura pode constituir-se como qualquer eu na medida em que se serve de imagens que constroem um novo universo de

[3] Andréa Ana do Nascimento nos oferece uma breve síntese do enredo: "Nele, a personagem Lacie Pound, como qualquer pessoa que está tentando ganhar a vida e buscando um lugar ao sol, faz um esforço tremendo para ser aceita na sociedade. É que na sociedade em questão, para você ascender às melhores posições você precisa agradar o máximo possível de pessoas. Indivíduos recebem um implante óptico, através do qual identificam uns aos outros através do olhar. Ao mirar o outro, imediatamente você sabe quem ele é e qual taxa de popularidade possui, por meio de estrelinhas, as quais são formas de avaliar a aceitação social do outro. São muito semelhantes às curtidas da rede social Facebook ou às estrelas que utilizamos nessa mesma rede social para avaliar estabelecimentos comerciais. Desta maneira, quanto mais estrelinhas você recebe, mais popular e bem-visto você é" (Nascimento, 2018, p. 117-118).

percepção externa. Walter Benjamin em seu ensaio *O capitalismo como religião* escrito em 1921 já apontava para a dimensão essencialmente religiosa, ritualística e cultual do sistema então em avanço. Vejamos:

> O capitalismo deve ser visto como uma religião, isto é, o capitalismo está essencialmente a serviço da resolução das mesmas preocupações, aflições e inquietações a que outrora as assim chamadas religiões quiseram oferecer resposta. A demonstração da estrutura religiosa do capitalismo, que não é só uma formação condicionada pela religião, como pensou Weber, mas um fenômeno essencialmente religioso [...] o capitalismo é uma religião puramente cultual, talvez a mais extremada que já existiu. Nele, todas as coisas só adquirem significado na relação imediata com o culto (Benjamin, 2013, p. 21).

Para Benjamin "Ligado a essa concreção do culto está um segundo traço do capitalismo: a duração permanente do culto. O Capitalismo é a celebração de um culto *sans trêve et sans merci* [sem trégua e sem piedade] (Benjamin, 2013, p. 21). A adoração adquire aqui uma semântica inteiramente nova e poderosa ao passo que potencializa o culto narcísico ao idêntico, igual e positivo. Para a face religiosa do capitalismo "[...] não existem 'dias normais', não há dia que não seja festivo no terrível sentido da ostentação de toda a pompa sacral, do empenho extremo do adorador" (Benjamin, 2013, p. 22).

Caso nos detenhamos a pensar demoradamente acerca dos meandros desta razão idolátrica constataremos toda a força e o contributo inigualável dos recursos imagéticos. Para Han entre outras tantas definições, podemos compreender esta como uma *Sociedade da exposição*. E de fato, "Na sociedade positiva, na qual as coisas, agora transformadas em mercadorias, têm de ser expostas para ser". (Han, 2017, p. 27). O ser a experiência individual subjetiva parecem esvaziar-se em detrimento da necessidade de exposição instantânea, do dilúvio de postagens e compartilhamentos, da caçada irrefreável por *likes* nas redes sociais.

> Já de muito que o "semblante humano, com seu valor cultual, desapareceu da fotografia. Na era do facebook e do photoshop o 'semblante humano' se transformou em face, que se esgota totalmente em seu valor expositivo. A face é rosto exposto sem qualquer 'áurea da visão'". É a forma de mercadoria do "semblante humano" (Han, 2017, p. 29).

Lacie Pound em *Nosedive* é a perfeita representação do sentido atrelado ao culto narcísico. Na medida em que a simpática e sorridente moça interpretada por Bryce Dallas Howard vê seus níveis de popularidade entrarem em "Queda livre" sua essência se transmuta. Ela está imersa em um estado de paranoia e de contínua cobrança de si mesma. O que ocasiona isso? A insaciável necessidade de aprovação e obtenção de elogios por parte de seus amigos e conhecidos. Ao nos defrontarmos em um primeiro momento com o universo *Black Mirror* temos a nítida impressão de estarmos face ao retrato de um certo futuro distópico. A extravagância dos recursos tecnológico neste cenário fictício reforçam esta percepção. Todavia, *Black Mirror* tem em seu intuito pensar uma "Escatologia da tecnologia", fenômeno este em curso desde o hoje, portanto.

> O episódio "Queda Livre", primeiro da terceira temporada, representa, de modo aterrorizante, nosso modo de viver. Hoje podemos, no Facebook, qualificar uma loja ou atendimento; podemos distribuir estrelas para motoristas de aplicativos como Uber e Cabify; podemos quantificar "curtidas" em postagens; no episódio da série, por sua vez, existe a potencialização desses hábitos, dessas relações e mediações sociais. Qualificar e quantificar o outro torna-se, nessa sociedade futura ficcional, *modus operandi*. (Becker; Rodrigues, 2018, p. 110).

Black Mirror consegue de modo inesgotável efetuar a leitura deste estado de relações viciadas e idolátricas. Passo a passo vamos nos estarrecendo em virtude das correlações existentes entre a trama e o real concreto. O avanço proeminente das novas tecnologias tem

nos conferido o entendimento de que inexistem limites para a liberdade pessoal. Porém, muito possivelmente poucas sociedades ao longo da humanidade tenham convivido com formas tão sutis e indistintas de controle. Tal sutileza se dá justamente pela inversão da estrutura do panóptico, isto é, de uma ordem vertical para a horizontal. O mecanismo passa na cibercultura a funcionar de modo camuflado e, portanto, com maior eficiência.

Precisamos ler essa nova lógica a partir de um fenômeno que é global e totalizante. Como já enfatizamos diversas vezes a razão idolátrica pertencente ao campo da cibercultura define-se pelo prevalecimento do "parecer sobre o ser". Conforme Carla Luzia de Abreu vivemos o contexto da "hipervisibilidade". Com efeito,

> A emergência das redes sociais alterou as formas de expressão e de socialização nas sociedades contemporâneas, influenciando as maneiras como nos relacionamos com o outro e com as visualidades. Hoje, as pessoas estão aprendendo a manejar qualitativamente aspectos de sua identidade para serem publicados nas interfaces sociais (Abreu, 2015, p. 194).

Notemos o que significa este "manejo qualitativo" para aqueles e aquelas cuja existência parece depender da popularidade no Facebook e no Instagram. A imagem como sempre é o elemento central e determinante. Temos assistido ao longo dos últimos vinte anos um processo de "[...] aceleração gradual e crescente na multiplicação das imagens midiáticas que passaram a desempenhar papel protagonista no cotidiano dos sujeitos, influenciando as formas como percebemos o mundo e a nós mesmos" (Abreu, 2015, p. 197).

Nos instantes em que nos detemos diante da tela para assistir a *Black Mirror* e também nos seguintes, é importante que nos demos conta do seguinte fato: estamos diante de uma produção "[...] ficcional distópica, que se vale da representação crítica de diversos fenômenos midiáticos encadeados, em uma narrativa menos centrada na representação da tecnologia em si,

mas na problematização dos reflexos de seus vários usos e implicações no cotidiano" (Valentim, 2015, p. 1-2).

O íntimo atrelamento entre o culto narcísico e a necessidade de reforço à positividade do eu caminham de mãos dadas em direção ao enrijecimento da idolatria. Criando um perfil em uma rede social e acessando-a através de um dispositivo, podemos, efetivamente, ser um "eu" que não somos, isto é, podemos "sacralizar-nos". Tomemos o Facebook como exemplo. Tal rede social "[...] pergunta diretamente ao visitante: 'No que você está pensando?', remetendo-nos à máxima filosófica de Descartes: 'Penso logo existo'. Convém notar, o Facebook se dirige ao ego e refaz a pergunta milenar: 'Quem é você?'" (Paiva, 2012, p.3).

Colocados na pretensa condição de criadores de conteúdo digital, somos na realidade, instrumentalizados em favor de uma racionalidade dominadora. Somos induzidos pelo espírito dataísta a piamente acreditar "[...] que as experiências interiores não têm valor se não forem compartilhadas e que não precisamos – na verdade não podemos – encontrar significado em nosso interior" (Harari, 2016, p. 389). O eu em sua dimensão genuinamente usual é por completo massacrado.

O fato é que aprendemos a viver submetidos ao medo, todos reféns do risco de "Queda Livre". Prisioneiros que somos da idolatria que nos cega agimos roboticamente segundo a seguinte mecanismo lógico: "Se você experimentar algo – grave. Se gravar algo – faça upload. Se fizer upload de algo – compartilhe" (Harari, 2016, p. 389). A idolatria ao Eu encontra na cultura narcisista e dataísta o seu ninho de proliferação e dominação.

Conclusão

Iniciamos este texto repondo aquela que em certo sentido é a questão metafilosófica com a qual todo filósofo invariavelmente se depara, ou seja, a interrogação a respeito do que vem a ser a filosofia. Sem alargar por demais os limites da análise, situamos a

filosofia como atitude de admiração e espanto. Nesta mesma esteira é que podemos situar o desafio de perpetuar os círculos reflexivos acerca da razão idolátrica.

Levinas e Agamben são, também nesse contexto, autores importantes por nos oportunizar luzes necessárias para adentrar um território que à primeira vista se dá a perceber como um verdadeiro emaranhado cognitivo. O núcleo fundante destas duas concepções é, conforme visto, a ideia de que idolatria e sacralização (como movimento de separação) do real caminham de mãos dadas. O desencantamento ou então a supressão deste estado idolátrico consiste em um exercício de profanação, algo como um "banho de água fria" que dissolve as ilusões. Nossos tempos são fundamentalmente tempos dominados pelo poderio das imagens. Seguindo esta leitura Flusser complementa a compreensão do rosto da idolatria: o homem que deixa de servir-se de imagens como instrumentos de mediação e passa a viver em função delas.

Empreender um projeto reflexivo sobre as diversas faces da idolatria na contemporaneidade parece pressupor um olhar atento às nova configurações do real. Através de autores como Lévy e Han podemos compreender esta nova realidade como um mundo que ao mesmo tempo em que descortina ao nosso redor o faz de modo velado em seus propósitos mais recônditos. Trata-se de uma "cibercultura" em que diariamente somos atingidos por um autêntico turbilhão de informações e dados.

Isso acaba por nos alojar em um espaço social preenchido em todos os seus meandros por uma espécie de "overdose" de positividade. O outro desaparece em função do eu. O capitalismo, no sentido benjaminiano do termo, adquire contornos religiosos e cultuais. Está estabelecida a idolatria e o culto ao eu. Em razão disso, é que julgamos pertinente e oportuno trazer para a discussão aspectos da série *Black Mirror*. Mirar este "espelho negro" pode nos gerar visões perturbadoras daquilo que é em verdadeiramente um "futuro presente".

A genialidade e o mérito da série consistem precisamente nesta capacidade de projetar os horizontes "escatológicos" da tecnologia. Contudo, é notável a forma como o faz com pés calcados no terreno do hoje, obrigando-nos a repensar nossa relação com o universo das redes sociais. Instagram, Facebook, Twitter e tantos outros sítios que se propõe como espaço de encontro com a alteridade em geral tem se convertido em templos de adoração do "eu". Navegar pelas redes hoje significa ver-se cercado por um "dilúvio" de imagens compartilhadas. O ser esquecido em detrimento do parecer constitui o sintoma de que a feitiçaria, o encantamento do real e, portanto, as idolatrias ganham e assumem novos espectros. Que não nos abandone o espanto, pois em poucos momentos da história se pôs de forma tão desafiadora à filosofia o desafio de construção de uma "crítica da razão idolátrica".

Referências

ABREU, C. L. de. *Hipervisibilidade e self-disclosure:* novas texturas da experiência social nas redes digitais. *Visualidades*, Goiânia, v.13, n.2, jul-dez, 2015. (p. 194-219)

AGAMBEN, G. *Profanações*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 65.

BECKER, C. V.; RODRIGUES, C. Espelhos Negros, Distopias e as Tiranias de Nossos Dias. In: *Black Mirror: leituras de um tempo presente*. Org. Augusto Jobim do Amaral; Bruno Silveira Rigon. Florianópolis: Tirant Lo Blanch, 2018. p. 106-116 (No prelo), p. 110.

BENJAMIN, W. *O capitalismo como religião*. Org. Michael Löwy. Trad. Nélio Scheneider; Renato Ribeiro Pompeu. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 22-23.

COSTA, G; MOLETA, C; PACHECO, C; SALES, L; RIZZARDO, R. *Black Mirror*: *A modernidade líquida e a prisão tecnológica de White Bear*. Disponível em: https://eventos.ufpr.br/enpecom/enpecom2016/paper/view/219. Acesso em: 23 de junho de 2018, p.1.

FLUSSER, V. *Filosofia da caixa preta: ensaios para uma futura filosofia da fotografia*. Trad. Vilém Flusser. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 7-9.

HAN, B. *Agonia do eros*. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2017, p. 88-89.

_____. *Sociedade da transparência.* Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2017, p. 9-11.

_____. Sociedade do cansaço. Trad. Enio Paulo Giachini. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2017, 7-14.

HARARI, Y. N. *Homo Deus:* uma breve história do amanhã. Trad. Paulo Geiger. São Paulo: Companhia das Letras, 2016, p. 389.

LEVINAS, E. *Do sagrado ao santo:* Cinco novas interpretações talmúdicas. Trad. Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 98.

LÉVY, P. *Cibercultura*. Trad. Carlos Irineu da Costa. 34 ed. São Paulo: Editora 34, 1999, p. 11-107.

NASCIMENTO, A. A. Queda Livre: Um Ensaio sobre a Invisibilidade social. In: *Black Mirror:* leituras de um tempo presente. Org. Bruno Silveira Rigon. Florianópolis: Tirant Lo Blanch, 2018. p. 117-126 (No prelo)

PAIVA, C. C. de. *O Espírito de Narciso nas Águas do Facebook*: As Redes Sociais como Extensões do Ego e da Sociabilidade Contemporânea. Disponível em: http://www.intercom.org.br/sis/2012/resumos/R7-0953-1.pdf. Acesso: 24 junho de 2018.

RIGON, B. S. *Black Mirror:* leituras de um tempo presente. Florianópolis: Tirant Lo Blanch, 2018, p. 4. (No prelo)

VALENTIM, R. *Midiatização e instituições:* justiçamento e crítica na minissérie *Black Mirror*. Disponível em: http://portalintercom.org.br/anais/nacional2015/resumos/R10-1758-1.pdf. Acesso em: 24 de junho de 2018, p. 1-2.

VISCONTI, M. *Black Mirror e a cegueira moral da Modernidade*. Disponível em: https://seer.ufmg.br/index.php/temporalidades/article/view/4541. Acesso em: 22 de junho de 2018, p. 143.

70

A tríplice mímese como fundamento para a construção da identidade narrativa em Paul Ricoeur

Janessa Pagnussat [1]

1 Introdução

Paul Ricoeur (1913-2005) foi um importante filósofo e pensador francês da contemporaneidade, leitor de Freud, Santo Agostinho, Aristóteles, Heidegger, entre outros. Além de filósofo, suas obras contribuíram para várias áreas das Ciências Humanas, como a história, a antropologia, a literatura, a psicanálise, entre outras. Ricoeur adota características notáveis ao longo de seu percurso filosófico, como "integridade intelectual, profundo sentido do real e questionamento da consciência imediata de si" (JERVOLINO, 2011, p. 14). Ele é escritor de uma vasta enciclopédia de pensamentos contemporâneos, dentre eles, se destacam algumas obras, as quais são mais conhecidas e mais utilizadas pelos pesquisadores ricoeurianos: *Tempo e Narrativa, O si-mesmo como outro* e *Percurso do reconhecimento*. Além disso, dedica várias de suas obras para a questão da identidade narrativa, a qual aborda a compreensão do si numa dimensão temporal.

1 Mestre em Ciências Humanas pela Universidade Federal da Fronteira Sul - UFFS, Campus Erechim/RS. Graduada em Filosofia - LP pela mesma universidade. E-mail: janessapagnussat@hotmail.com.

Ricoeur inicia a abordagem de elementos para a construção da identidade narrativa na obra *Tempo e Narrativa* I, articulando conceitos e autores anteriores a ele, como Aristóteles, Santo Agostinho, Freud e Heidegger, já mencionados. Mas, somente no final da obra *Tempo e Narrativa* III chega ao conceito de identidade narrativa, e então, dedica a obra *O si-mesmo como outro* para este assunto, abordando a dialética entre mesmidade e ipseidade através da hermenêutica do si e a relação com a alteridade.

Na teoria ricoeuriana, a narrativa é a correlação entre o personagem e o enredo. O personagem é o responsável pela iniciativa de uma sequência de fatos em uma ordem temporal, já que é ele quem determina o começo, o meio e o fim de uma história. Entre a ação e o personagem ocorre a correlação entre concordância e discordância dos fatos narrados. Segundo Ricoeur, a concordância-discordante possui o papel de colaborar em benefício do personagem naquela ordem temporal em que o mesmo se encontra (RICOEUR, 1994, p. 103).

Em *Tempo e Narrativa* I, Ricoeur inicia sua abordagem acerca da tríplice mímese[2], que será interpretada neste trabalho. A construção da identidade narrativa se dá a partir da Mímese I, Mímese II e Mímese III. A Mímese I é da pré-compreensão do mundo e da ação, em que o sujeito é o personagem no campo prático de sua própria história. Já a Mímese II se baseia na *configuração* em que ocorre o ato de narrar. A Mímese III é marcada pela reflexão da narrativa. Além disso, a tríplice mímese é abordada por Ricoeur como um ciclo de mímeses, a partir da transformação da cultura quando a narrativa "retorna" a ela.

2 Embora haja discordância entre os tradutores acerca da grafia correta dessa palavra (DRUCKER, 2016, n. 2, p. 75), optamos aqui por uma forma transliterada que preserve a sílaba tônica do original grego.

2 A tríplice mímese

A história de uma vida é composta por eventos concordantes e discordantes que fazem a mesma ter sentido com base numa sequência de fatos ocorridos e narrados. Assim, para que uma história possa ser bem narrada é preciso que o narrador possua inteligibilidade para que a narrativa seja coerente. Ricoeur não questiona se a história narrada é realmente verdadeira, mas que a mesma seja coerente e que o narrador possua inteligibilidade para narrar a sequência de fatos ocorridos, e que os mesmos correspondam a ordem temporal em que o personagem se encontra.

A inteligibilidade que falamos está ligada à *phronesis* abordada por Aristóteles (RICOEUR, 1994, p. 68). Esta é advinda da imaginação criadora do narrador. Além disso, a sedimentação e a inovação (RICOEUR, 1994, p. 109) são variações que constroem a narrativa e tornam a história narrada única e própria do narrador. Ao narrar ou escrever narrativas, o personagem se envolve com as mesmas, e desta forma, pode vivê-las mesmo de maneira ficcional. Barros (2012) exemplifica com ações cotidianas como a fofoca e as piadas. Ao mesmo tempo que há um autor, há também um ouvinte ou leitor do texto narrado.

Ao apresentar a narrativa como forma de texto, já que "...um texto não se faz a não ser pela mediação da leitura" (TORTATO, 2014, p. 12), Ricoeur utiliza a tríplice mímese para estabelecer essa relação entre história e ficção. E é neste ponto que Ricoeur faz sua construção a partir de três etapas: *prefiguração*, *configuração* e *refiguração*, respectivamente, Mímese I, Mímese II e Mímese III.

2.1 Mímese I

A mímese I se baseia na *prefiguração* a partir da "pré-compreensão do mundo e da ação" (RICOEUR, 1994, p. 88). Trata-se do campo prático da ação do personagem envolvido por um enredo. Além disso, a *prefiguração* trata-se da matriz simbólica em

que a narrativa é construída por meio de sistemas simbólicos (RICOEUR, 1994, p. 88). A cultura é um sistema simbólico em que estamos inseridos, e isso nos torna suscetíveis às influências, mesmo que de forma involuntária. Por isso, a compreensão da ação a partir da narrativa é algo considerado natural, segundo Ricoeur. Por exemplo, da mesma maneira que um sujeito consegue entender sua língua nativa, assim também é possível entender os sistemas simbólicos em que ele está inserido.

A mímese I é descrita por Ricoeur como o "pré-compreender o que ocorre com o agir humano: com sua semântica, com sua simbólica, com sua temporalidade" (RICOEUR, 1994, p. 101). Ou seja, ocorre a partir de três importantes aspectos: semântica da ação, marcada pela inteligibilidade da ação; simbolização da ação, em que são identificados elementos heterogêneos dos sistemas simbólicos que compõem uma imitação criativa da ação; e temporalidade, em que somente pelo tempo é possível apresentar os elementos simbólicos e a inteligibilidade da ação a partir da narrativa.

Para Ricoeur, a semântica da ação é composta por elementos heterogêneos que compõem uma história (RICOEUR, 1994, p. 103). Os aspectos psicológicos também influenciam na história de vida de uma pessoa, já que ao narrar sua história ela pode dar maior ênfase para alguns acontecimentos ocorridos e menos destaques para outros. Tomando como exemplo o sofrimento de um sujeito por um determinado acontecimento em uma etapa da sua vida: este pode considerar como algo bom servindo como uma lição para suas futuras ações, e evidenciando essa etapa em sua história de vida; ou como algo ruim de forma a impedir a realização de determinados objetivos, de forma com que o sujeito narrador dê menos destaque para essa etapa de sua vida.

Através de símbolos culturais podemos identificar uma ação com significados diferentes (RICOEUR, 1994, p. 91). Por exemplo, erguer o braço pode significar uma saudação, chamar um táxi ou um sinal de votação (RICOEUR, 1994, p. 93). Os símbolos são responsáveis pelo modo de significação em que determinada ação

pode ser interpretada. Ricoeur aborda que a experiência humana é mediatizada por todos os sistemas simbólicos e, consequentemente, por todas as narrativas que ouvimos: "Se, efetivamente, a ação pode ser narrada, é que já está articulada nos signos, regras, normas; ela é desde sempre *simbolicamente mediatizada"* (RICOEUR, 2010, p. 206).

Levando em consideração que a pré-compreensão da ação se dá através de sistemas simbólicos que o sujeito utiliza na sua narrativa, a experiência humana só é compreendida pelo sujeito a partir das articulações que o mesmo faz com esses sistemas simbólicos ao narrar sua história. Porém, há uma multiplicidade de maneiras que o sujeito pode dar significado aos símbolos. Por isso, é na pré-compreensão da ação que estão envolvidos os comportamentos e juízos utilizados pelo narrador para contar a história.

As ações ocorridas ganham significado quando narradas (BRUGIATELLI, 2009, p. 255). Mas, enquanto na realidade, as ações ocorrem de maneira temporal sequencial, na narrativa os acontecimentos podem ser narrados em uma ordem temporal criada pelo autor da narrativa, em que o tempo não segue uma ordem temporal sequencial. Deste modo, Ricoeur associa com o tempo abordado por Santo Agostinho, e afirma que o tempo só pode ser medido quando narrado.

Os símbolos culturais, normas e regras presentes em uma cultura são os elementos heterogêneos abordados por Ricoeur na *prefiguração* (RICOEUR, 1994, p. 92), e estão disponíveis tanto para o autor da narrativa, quanto para o ouvinte, já que esses sistemas simbólicos estão presentes na sociedade de modo público e podem ser identificados por todos os agentes sociais (TORTATO, 2014, p. 60). Deste modo, é necessário que o autor e o leitor compartilhem o mesmo sistema simbólico para que haja a inteligibilidade da narrativa e a compreensão da mesma. Ou seja, a mímese I se dá a partir do espaço cultural em que o autor extrai elementos para compor a narrativa. Essa cultura é a mesma

compartilhada entre o autor da narrativa e o ouvinte ou leitor (TORTATO, 2014, p.55).

Na medida em que os símbolos estabelecem significado à ação, então, Ricoeur a relaciona com a literatura tomando-a como um texto do qual participam o personagem da narrativa e o leitor (RICOEUR, 1994, p. 118-119). A ação é transformada em texto, e só pode ser compreendida a partir do conjunto de símbolos que dão significado a ela. Neste contexto, há também um significado ético quando são agregados valores às ações e, a partir disso, elas adquirem um significado moral positivo ou negativo. Ricoeur traz o pressuposto da ética a partir de dois pontos: toda ação é julgada a fim de trazer algum sentido e toda narrativa possui uma interpretação moral (TORTATO, 2014, p. 62-63). E isso se origina com Aristóteles, ao abordar a tragédia pertencente aos homens melhores, e a comédia aos homens piores.

Já o terceiro aspecto da mímese I é a temporalidade, em que Ricoeur descreve através do livro XI das *Confissões* de Santo Agostinho. O tríplice presente (presente do futuro, presente do passado e presente do presente) são três maneiras pelas quais podemos perceber o tempo, mas ele só pode ser medido pelo ato de narrar.

A literatura não faria sentido se não fosse compreensível o que já na ação humana temos conhecimento. Um livro de romance não teria sentido algum se não tivermos o conhecimento do que é um romance na vida real ou se nunca tivéssemos compartilhado esse tipo experiência com outras pessoas. Ao relacionar a história de vida com a literatura a partir da relação estabelecida entre história e ficção, Ricoeur afirma que "é sobre essa pré-compreensão, comum ao poeta e a seu leitor, que se ergue a tessitura da intriga e, com ela, a mimética textual e literária" (RICOEUR, 1994, p. 101). Por isso, ele retoma a relação com as teorias de Santo Agostinho e Aristóteles acerca do tempo e do *mythos*.

A mímese I contempla o início de um círculo de mímeses. A base da circularidade entre a criação da narrativa a partir das

mímeses é o leitor, e não o autor que narra a história, pois somente o leitor ou espectador consegue participar das três mímeses de modo a compreendê-las (RICOEUR, 1994, p. 87).

2.2 Mímese II

A partir da mímese I ocorre a hermenêutica ricoeuriana que dá ênfase para a mímese II, baseada no ato de narrar. A mímese II se baseia na *configuração*, como forma de agir do indivíduo, ou seja, de narrar sua própria história. Além disso, se relaciona com o *mythos* descrito na *Poética* de Aristóteles. É a intriga do enredo, ou seja, o texto configurado pelo autor da história vivida (RICOEUR, 1994, p. 102). A *configuração* da narrativa ocorre somente a partir de uma pré-compreensão da ação do personagem da história. Ou seja, trata-se do agenciamento de fatos a partir dos elementos simbólicos da *prefiguração*.

Ricoeur utiliza a ficção como parte da narrativa, já que o narrador faz a fusão de história e ficção para narrar sua vida (RICOEUR, 1994, p. 123). Ao estabelecer essa relação, o ato de narrar se constitui no agrupamento de fatos ocorridos na vida do narrador, mesmo que estes fatos sejam fictícios. A partir da narrativa, o sujeito tende a refletir sobre si mesmo, ou seja, pelo ato de narrar, o sujeito passa a refletir sobre as ações vividas, selecionando os fatos mais importantes para o momento presente. Porém, o narrador precisa assegurar a inteligibilidade das ações para que a narrativa seja compreendida, fato este que resultará na mímese III.

Levando em consideração o *mythos* aristotélico, a intriga é a responsável por relacionar a história e a ficção (RICOEUR, 1994, p. 104). Sendo assim, Ricoeur define o tecer da intriga como o modo pelo qual os fatos são ordenados, e então, cria-se a concordância-discordante. A concordância-discordante é o conjunto de fatos que, dentre eles, são criadas algumas peripécias para que a narrativa faça sentido naquele espaço-tempo que o autor está inserido. Os fatos são reunidos, selecionados e narrados para um determinado

fim, como um assunto, tema ou interesse. O que torna a narrativa interessante são os imprevistos ou fatores discordantes.

A relação entre *mythos* e mímese, respectivamente, agenciamento de fatos e imitação da ação, é estabelecida por Ricoeur para representar as ações e construir as narrativas. A inteligibilidade do autor na narrativa faz com que haja uma concordância entre os acontecimentos narrados. A discordância são os imprevistos que acontecem, peripécias que causam surpresa, mudam o rumo da narrativa e dão maior ênfase a história. Portanto, "os episódios, controlados pela intriga, são o que dá amplitude à obra e, por isso, uma "extensão"(RICOEUR, 1994, p. 71).

A narrativa se contrapõe aos fatos narrados de forma neutra e, um fato só faz sentido dentro de uma narrativa maior, a partir de uma configuração. Ao ter acesso a certas narrativas, podemos compreender o fenômeno de diversas maneiras. A história tem um nexo, mas somente isso não a torna interessante. Por isso, deve haver a discordância, que são eventos que acontecem como se fossem "contratempos", que dão ênfase à história. São variações imaginativas que Ricoeur define como *concordância-discordância* (RICOEUR, 1994, p. 103). As variações imaginativas são definidas a partir da relação entre história e ficção. A compreensão do si se dá a partir da narrativa de histórias inteligíveis e aceitáveis. Então, através da narrativa têm-se uma aproximação com as experiências do sujeito.

A inteligibilidade é muito importante na narrativa para a composição dos fatos, pois, levando em consideração a relação estabelecida por Ricoeur com a literatura, se o autor pular um capítulo de uma obra literária, logo ela deixará de fazer sentido. Assim ocorre com a narrativa. É preciso que ela faça sentido e possua uma sequência de fatos correspondentes e consecutivos para que o leitor ou ouvinte possa compreendê-la.

Além disso, a linguagem é imprescindível para que ocorra a narrativa e a experiência humana tome sentido. A linguagem visa dar sentido a pessoa que narra. Então, a narrativa já é moldurada para dar sentido a determinado fato ocorrido com o personagem.

Por isso, a linguagem é uma forma de ação como ato discursivo. Por exemplo, que palavras eu escolho para narrar determinado fato? Depende do contexto o qual o personagem está inserido, além dos telespectadores e o enredo envolvido.

Assim, um acontecimento é uma ação em determinada narrativa. A própria escolha na ordem dos acontecimentos já faz com que uma narrativa faça sentido. Por isso, à medida que vamos vivendo, vamos aprendendo a narrar nossa própria história de vida e contextualizá-la. A ordem dos fatos narrados não precisa ser necessariamente na ordem temporal que ocorreram na vida real, mas devem possuir uma ordem narrativa inteligível. Então, os fatos devem estar configurados na narrativa através da linguagem, representando um conjunto de ações a fim de se tornarem uma totalidade. Esse conjunto de ações relacionadas entre si são os agentes, os meios, os objetivos, as interações, os fatos inesperados, configuradas de modo a se tornarem uma história.

Para Ricoeur, a narrativa é o conjunto de fatos heterogêneos que se unem por meio de um propósito. Uma história possui começo, meio e fim, mas isso não significa que estão ordenadas em ordem cronológica. A concordância-discordante se encontra no meio da história, em que o autor destaca fatos discordantes para tornar a história narrativa mais interessante (RICOEUR, 1994, p. 103). Por exemplo, ao assistir um filme, o que mais nos chama a atenção são os imprevistos, a expectativa que o compõe, e não os fatos que ocorrem normalmente durante o período. O mesmo acontece ao narrar uma história: o que a torna interessante são as peripécias que acontecem, e que cabe ao autor tomá-las como consequência favorável naquela etapa de sua vida ou como algo que impediu de realizar outra ação, por exemplo. Uma história sem peripécias não fica marcada na memória.

Portanto, a mímese II definida por Ricoeur como *configuração,* trata-se da narrativa, em que o narrador, não necessariamente sendo o autor da história em que está narrando, utiliza a inteligibilidade para narrar uma história a partir do

agrupamento de fatos ocorridos e dos símbolos culturais apontados na *prefiguração*.

A ação é tida como um texto que é interpretado através da narrativa, ou seja, pelo ciclo de mímeses (RICOEUR, 1994, p. 111). Mesmo que uma narrativa seja modificada, alterada ou inventada, esta necessita de uma inteligibilidade para fazer sentido. Ou seja, o conjunto de ações narradas precisam ser inteligíveis para que a narrativa seja considerada verdadeira, mesmo que esta não corresponda inteiramente ao ocorrido na vida real do personagem.

Ricoeur (2010) cita dois exemplos no texto "A vida: uma narrativa em busca de narrador", em que é possível compreender que a ficção e a vida se complementam: o paciente que vai ao psicanalista e narra apenas partes de sua história de vida, de modo a evidenciá-las; e o juiz que julga o acusado a partir do emaranhado de fatos ocorridos com o sujeito julgado antes de cometer o crime (RICOEUR, 2010, p. 208). As histórias não narradas podem ser compreendidas e ditas a partir da continuação de histórias narradas pelo personagem. Uma vida narrada é aquela em que é possível encontrar todos os fundamentos para caracterizar uma narrativa a partir do jogo da concordância e da discordância. A narrativa é a luta entre a concordância e a discordância. Não há história sem peripécias e acontecimentos repentinos.

2.3 Mímese III

A mímese III baseia-se na *refiguração* como reflexão acerca do ato de narrar. Para Ricoeur, "marca a intersecção entre o mundo do texto e o mundo do ouvinte ou do leitor. A intersecção, pois, do mundo configurado pelo poema e do mundo no qual a ação efetiva exibe-se e exibe sua temporalidade específica" (RICOEUR, 1994, p. 110). Pode ser considerada como a transformação da cultura quando a narrativa "retorna" a ela, já que encerra o círculo mimético.

A mímese III ocorre a partir da interpretação da narrativa pelo leitor (RICOEUR, 1994, p. 110). É quando o leitor se debruça sobre a obra e toma os fatores para seu entendimento e interpretação. Ocorre uma relação entre o autor e o leitor, já que os dois precisam compartilhar dos mesmos sistemas simbólicos, já abordados na mímese I. O leitor volta-se para a obra narrativa a fim de procurar orientação, buscar pontos significativos para sua vida e suas ações. O leitor pode ser interpretado aqui como o receptor da narrativa, quer seja leitor, ouvinte, ou público receptor. Então, não é possível uma *refiguração* da narrativa sem que haja um leitor que a reconfigure.

O ponto marcante da mímese III é a de trazer para a ação o que foi apreendido na leitura e interpretação da obra. Algo no campo prático. Por isso, que encerra o ciclo de mímeses, já que essa *refiguração* poderá fazer parte dos sistemas simbólicos que compõem a mímese I. É o retorno da mímese III para a mímese I e Ricoeur compara esse ciclo de mímeses como um espiral, em que é possível passar diversas vezes pelo mesmo ponto, porém em altitudes diferentes (RICOEUR, 1994, p. 112).

É preciso a interação entre a narrativa e o leitor para que ocorra a *refiguração*. A *refiguração* é como o ato de leitura, onde o leitor interpreta as experiências narradas. Porém, não é só pelo ato da leitura, mas através do retorno de significados na ação efetiva, em que "... o homem, tocado pela palavra, modifica a sua ação e modifica-se" (TORTATO, 2014, p. 123). A partir do ato de narrar, a narrativa não mantém-se intacta, mas emite transformações para a ação. A narrativa pela *refiguração* constrói a cultura e as tradições que fazem parte da sociedade. Por isso, "... não cessamos de reinterpretar a identidade narrativa que nos constitui à luz das narrativas que nossa cultura nos propõe"(RICOEUR, 2010, p. 210).

Cabe a *refiguração* analisar todo o processo de *prefiguração* e *configuração* ocorrido até o momento da narrativa. Por isso, Ricoeur afirma que a partir da *refiguração* que é possível compreender toda a

história através da narrativa do personagem, em que envolve as ações, o personagem e os eventos ocorridos e narrados.

Além disso, na *refiguração* se estabelece a diferença entre narrativa histórica e narrativa ficcional. A história é remodelada ao narrar as experiências do passado, reconstruindo-o. Então, ao configurar o passado de modo ficcional, a *refiguração*, de certo modo, se difere da experiência temporal do sujeito. Portanto, Ricoeur afirma que é preciso que haja narrativa para construir a identidade pessoal, caso contrário, o sujeito cai numa ilusão substancialista (CASTRO, 2016, p. 143). Em obras posteriores, como T*empo e Narrativa III* e *O si-mesmo como outro*, ele relaciona a narrativa com a questão da identidade.

3 Considerações Finais

Nesta breve exposição sobre a tríplice mímese presente na obra *Tempo e Narrativa I*, objetivamos destacar elementos para a construção da narrativa em Ricoeur. Narrar uma história não é somente narrar uma sequência de fatos e ações, mas procurar os significados envolvidos nesta trama. Além disso, as narrativas podem ser contadas de formas diversas. A ordem ou a escolha dos fatos narrados determina uma narrativa e o significado que ela adquire. Portanto, temos a mímese I, ou *prefiguração*, mímese II ou *configuração*, e mímese III ou *refiguração*. Além disso, em *Tempo e Narrativa I*, Ricoeur destaca o *mythos* advindo de Aristóteles e o tempo herdado de Santo Agostinho.

Ricoeur (1994) descreve a mímese I baseada nos sistemas simbólicos e culturais que compõem a narrativa, levando em consideração que estes são compartilhados entre o autor da narrativa e o ouvinte. Desta forma, é possível que a narrativa seja composta de significados. Além disso, a *prefiguração* trata-se do pré-compreender da ação e de sua temporalidade.

A mímese I é composta a partir de três aspectos, sejam eles, a semântica da ação, a simbolização da ação e a temporalidade. A

semântica da ação ocorre por meio de elementos heterogêneos que compõem a ação. A simbolização da ação se compõe por símbolos que estabelecem o modo de significação em que determinada ação pode ser interpretada. Por fim, a temporalidade se origina pela aporia do tempo de Santo Agostinho, descrita no Livro XI das *Confissões*. Ricoeur descreve que o tempo só pode ser medido quando narrado.

Posteriormente, descrevemos a mímese II ou *configuração* como responsável por configurar a narrativa. O narrador se utiliza da inteligibilidade para narrar e configurar um conjunto de fatos, de modo que haja coerência para o ouvinte interpretar o enredo. O agrupamento de fatos envolvem fatos concordantes e discordantes. Ricoeur compara a narrativa com a literatura, estabelecendo a relação entre história e ficção, em que são necessários fatos discordantes para o enredo se tornar interessante para o ouvinte ou para o leitor.

Para completar o ciclo de mímeses, Ricoeur traz a mímese III ou *refiguração*, em que ocorre a reflexão acerca da narrativa. Então, o ouvinte ou leitor compreende e interpreta a narrativa a fim dos significados retornarem na ação através da cultura e dos sistemas simbólicos. Por encerrar o ciclo de mímeses, a mímese III só é possível a partir da análise da mímese I e da mímese II.

A partir da tríplice mímese, a teoria ricoeuriana da narrativa se constrói e ao final da obra *Tempo e narrativa* III, Ricoeur começa a afirmar a construção da identidade pessoal pela narrativa. Ao configurar a narrativa por meio de acontecimentos semelhantes e inteligíveis a identidade do sujeito vai sendo construída. Posteriormente, na obra *O si-mesmo como outro*, Ricoeur descreve a narrativa como fundamento para a construção da identidade pessoal.

4 Referências

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Trad. Arnaldo do Espírito Santo/ João Beato / Maria Cristina Pimentel. Edição da Lusosofia. Lisboa, 2001, VIII, XI.

ARISTÓTELES. *Poética*. Coleção Os Pensadores. Tradução Eudoro de Souza. São Paulo: Abril S. A. Cultural, 1984.

BARROS, José D'Assunção. Tempo e Narrativa em Paul Ricoeur: considerações sobre o círculo hermenêutico. *Fênix - Revista de História e Estudos Culturais***,** Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, p. 1-27, 2012.

BRUGIATELLI, Vereno. *La relazione tra linguaggio ed essere in Ricoeur*. Trento: Editrice, 2009.

CASTRO, Fabio Caprio Leite de (Org.). *O Si-mesmo e o Outro: Ensaios sobre Paul Ricoeur*. [recurso eletrônico]. Porto Alegre: Editora Fi, 2016.

DRUCKER, Claudia. A narrativa como gênero literário - Ricoeur e a *Poética*. In: NASCIMENTO, Cláudio Reichert do; WU, Roberto (orgs). *Pensar Ricoeur*. Porto Alegre: Clarinete, 2016. p. 279-299.

JERVOLINO, Domenico. *Introdução a Ricoeur***.** Trad. José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2011.

RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa - Tomo I*. Trad. Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papirus, 1994.

_____. *Tempo e narrativa - Tomo II*. Trad. Marina Appenzeller. Campinas: Papirus, 1995.

_____. *Tempo e narrativa - Tomo III*. Trad.Roberto Leal Ferreira. Campinas: Papirus, 1997.

_____. *Percurso do reconhecimento*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

_____. A vida: uma narrativa em busca de narrador. In: _____. (Org.). *Escritos e conferências I: em torno da psicanálise*. São Paulo: Edições Loyola, 2010, p. 197-211.

_____. *O si-mesmo como outro*. Trad. Ivone C. Benedetti. 1ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

TORTATO, Bárbara Araldi. *Texto e interpretação em Ricoeur: o (não-) lugar da literatura*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra. 2014.

71

Cabalá, misticismo, filosofia e o espírito do tempo

Carlos Roberto Bueno Ferreira[1]

1 Cabalá e a tradição mística

Cabalá é o termo mais comumente utilizado para descrever uma forma de misticismo judaico. Entretanto, o termo (Cabalá) significa literalmente "tradição". Deriva do verbo "le cabel" (לקבל), que, por sua vez, significa receber.

Tomás de Aquino define brevemente misticismo como sendo *cognitio dei experimentalis,* ou seja, conhecimento de Deus através da experiência. Esse ato de experiência pessoal, cuja investigação e interpretação sistemáticas constituem a tarefa de toda especulação mística, é de natureza altamente contraditória e até mesmo paradoxal. Cabalá não é um único sistema com os princípios básicos que podem ser explicados de forma simples e direta, mas sim uma multiplicidade de abordagens diferentes que, por vezes, mostram-se aparentemente contraditórias (Scholem, 1978, p. 94).

Isso não quer dizer, contudo, que não haja coerência interna nos valores que são perquiridos através desse método. Conforme adverte Scholem, seria errado e superficial concluir que a contradição implícita na natureza da experiência mística indica um absurdo inerente.

[1] Doutorando PUCRS (CAPES) – crbuenoferreira@gmail.com

Cumpre aqui diferenciar o momento histórico da evolução das religiões, que foi denominado de misticismo, daquilo que queremos caracterizar como o misticismo judaico traduzido pelos preceitos da Cabalá.

O primeiro sentido é permeado pelo estado específico, em determinada época histórica, de crença em deuses que se faziam presentes na experiência dos indivíduos sem a necessidade de meditação extática. Caracteriza-se pela dualidade absoluta entre Deus e homem, como um fato intransponível para a consciência humana.

Trata-se de um estágio da evolução das religiões institucionalizadas. Segundo Scholem (1961, p. 7) o papel da religião foi o de isolar o homem de Deus, criando um abismo, atravessando-se no caminho da revelação:

> Religion's supreme function is to destroy the dream-harmony of Man, Universe and God, to isolate man from the other elements of the dream stage of his mythical and primitive consciousness. For in its classical form, religion signifies the creation of a vast abyss, conceived as absolute, between God, the infinite and transcendental Being, and Man, the finite creature. For this reason alone, the rise of institutional religion, which is also the classical stage in the history of religion, is more widely removed than any other period from mysticism and all it implies. Man becomes aware of a fundamental duality. (Scholem, 1961, p 7)

As grandes religiões monoteístas surgiram e se desenvolveram impondo essa bipolaridade. A cena da religião não era mais a natureza, mas a ação moral e religiosa do homem e da comunidade, cuja interação, mediada pelas instituições que se formavam, representava a realidade da relação do homem com Deus.

Somente após o estabelecimento histórico das religiões e do seu fracasso em promover a revelação divina, que posicionamos o surgimento do fenômeno que aqui referimos como misticismo.

Desta forma o misticismo se esforça para juntar os fragmentos quebrados pelo cataclismo religioso, para trazer de

volta a antiga unidade que a religião destruiu, mas em um novo plano, onde o mundo da mitologia e da revelação se encontram na alma do homem (Scholem, 1961, p. 8). A Criação, a Revelação e a Redenção, para mencionar algumas das nossas concepções religiosas mais importantes, recebem novos e diferentes significados que refletem a característica da experiência mística, o contato direto entre o indivíduo e Deus.

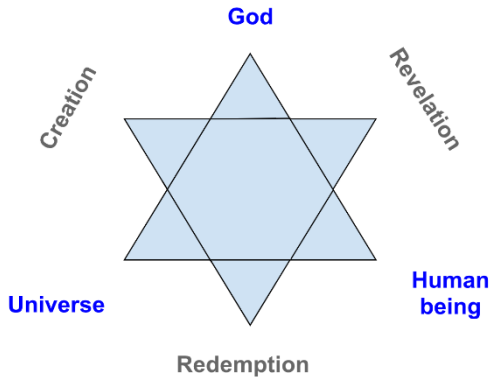

Fig. 1 A estrela da Redenção de Rosenzweig

A questão de Deus passa a ser uma teoria de cognição bem como um método de revelação. O misticismo judaico em suas várias formas representa uma tentativa de interpretar os valores religiosos do judaísmo em termos de valores místicos. Concentra-se na ideia do Deus vivo que se manifesta nos atos da Criação, Revelação e Redenção (Scholem, 1961, p. 11). Na Cabalá, como exercício extremo dessa ideia mística, surge a concepção de um reino inteiro de divindade, que subjaz ao mundo dos nossos dados dos sentidos e que está presente e ativo em tudo o que existe.

A interpretação mística da noção de Deus com base na narrativa da Bíblia Hebraica é o que conforma a ideia de infinito negativo (Ein-Sof) e da criação de todas as coisas nos mundos das Sefitot.

2 Monoteísmo, o *Ein-Sof* e a questão de Deus

Historicamente a tradição monoteísta está ligada a religião dos primeiros Israelitas, na qual Deus é o criador dos céus e da terra, o único Deus. A tradição bíblica aponta que o patriarca Abraão teria experimentado contato direto com o Criador: "*Anda de tua terra e da tua parentela e da casa de teu pai, para a terra que te mostrarei. E farei de ti uma grande nação*" (Gênesis 12:1). O Deus de Abraão exigia devoção total e contrapunha-se aos deuses dos demais povos, em uma época em que as grandes civilizações da terra eram politeístas.

A narração bíblica não especifica a unicidade dessa fonte criadora deixando, portanto, espaço fértil para a inquirição dessa pergunta filosófica fundamental, que foi objeto de estudo tanto de filósofos como de religiosos.

Para o teísmo o princípio fundante da realidade é Deus - uma força onipotente, onisciente, que é o fundamento criativo de tudo que não seja ela mesma. O monoteísmo, por sua vez, é a crença de que existe apenas uma força como essa.

Ao longo dos tempos os filósofos levantaram poderosos argumentos na tentativa de provar unicidade de Deus. Tratam-se de teses, desenvolvidas através de elaboração teórica como a tese de Aquino que retrata a simplicidade, a perfeição, a infinitude, a imutabilidade e, consequentemente, a unidade de Deus. Scotus, por sua vez, aponta que a vontade criativa de Deus é a condição causal necessária e suficiente de tudo o que existe fora dele. William de Ockham tenta justifica a existência de um Deus único pelo argumento pela necessidade de devoção total (Wainwright, 2013).

Essas explicações, em certa medida, falham em capturar a natureza divina por recaírem em pressuposições metafísicas incomprováveis, que lidam com algo que não pode ser capturado pelo intelecto de quem, em si mesmo, é parte de da substância já criada.

Pesadores judaicos, como Saadya Gaon e Maimônides, por sua vez, abordam a questão da criação e da unicidade de Deus conciliando o pensamento racional com a tradição religiosa.

Em seu Guia dos Perplexos, Maimônides sentiu-se obrigado a perguntar: Como é possível dizer que Deus está vivo? Isso não implica uma limitação do Ser infinito? As palavras "Deus vivo", ele argumenta, só podem significar que ele não está morto, isto é, que ele é o oposto de tudo que é negativo. Ele é a negação da negação (Scholem, 1961, p. 11).

A resposta para a questão de Maimônides é diferente de acordo com os preceitos cabalísticos, para os quais o aparente conflito entre o Deus conhecido e o Deus oculto tem um significado desconhecido mesmo pelos filósofos do judaísmo.

Parte-se do princípio de que nenhuma criatura pode conceber Deus em seu aspecto oculto. No sistema da Cabalá o Ein-Sof (que é a raiz negativa eternamente existente) é a perfeição absoluta, na qual não há distinções e nem diferenciações, uma harmonia perfeitamente balanceada e além de qualquer projeção intelectual. Ele, o Ein-Sof, não se revela de uma forma a permitir o conhecimento da sua própria natureza, e não é acessível até mesmo o pensamento mais elevado. Daí surge o conceito de “nada” como sendo aquilo que não pode ser nomeado. Não por ser algo inefável, mas por estar acima de qualquer tentativa de capturar a essência primordial da criação. Segundo Sholem:

> In other words, it is a subjective statement affirming that there is a realm which no created being can intellectually comprehend, and which, therefore, can only be defined as "nothingness." This idea is associated also with its opposite concept, namely, that since in reality there is no differentiation in God's first step toward manifestation, this step cannot be defined in any qualitative manner and can thus only be described as "nothingness" (Scholem, 1978, p. 94).

Os antigos cabalistas espanhóis se valiam de figuras como "Raiz de todas as raízes", "Grande Realidade", "Unidade Indiferenciada", e, “Raiz Negativa Infinita” para ilustrar essa faceta do *Deus absconditus,* o Deus quem está escondido em si mesmo e só pode ser nomeado em um sentido metafórico e com a ajuda de palavras que, misticamente falando, não são nomes verdadeiros.

O judaísmo, tanto a vertente mais mística da Cabalá como a prática religiosa tradicional, se referem ao tetragramaton como sendo nome do Deus transcendente, e impronunciável. O sagrado nome de Deus é composto de quatro letras: Yud, hey, vav, hey. Seria o equivalente a YHVH, que foi traduzido na bíblia (incluindo-se a bíblia cristã), em diversas ocasiões como Jaweh.

Figura 2. O Tetragramaton. A representação gráfica do sagrado nome de Deus.

Tanto o místico como o religioso é advertido a não pronunciar o nome sagrado de Deus. Nos textos religiosos quando se lê o tetragramaton (YHVH) se pronuncia Adonai (Senhor, do hebraico). Não é uma mera restrição por temor da retaliação divina pelo uso do sagrado nome de Deus em vão. Antes pelo contrário, é uma forma de preservar a natureza oculta de Deus (enquanto Ein-Sof). No momento em que se define um conceito e uma grafia para o que seja Deus, se perde o senso de que Deus é ao mesmo tempo o pensamento da criação e a criação em si. O ato de nomear seria declarar uma definição, e, conforme já apontamos anteriormente, nenhuma definição é possível, a não ser já dentro de uma matriz de diferença.

Como se pode notar, existe uma imensa dificuldade de se estabelecer um conceito racional satisfatório sobre a natureza deste Deus uno.

Conforme ensina Sholem, houveram muitas tentativas intelectuais de transformar o En-Sof impessoal no Deus pessoal da Bíblia, forçando um dualismo entre o En-Sol oculto e deidade pessoalizada das Escrituras:

> In the following lectures we shall see how the main schools of Kabbalistic thought have dealt with this problem. It will not surprise us to find that speculation has run the whole gamut- from attempts to re-transform the impersonal En-Sot into the personal God of the Bible to the downright heretical doctrine of a genuine dualism between the hidden En-Sol and the personal Demiurge of Scripture (Scholem, 1961, p. 12).

Para o cabalista o Deus oculto não precisa de atributos definíveis. Por sua vez, o Deus vivo de quem falam as Escrituras, ponto fundamental de toda religião monoteísta abraãmica, deve ter atributos, que em outro plano representam também a própria escala de valores morais: Deus é belo, é severo, é misericordioso, é vitorioso, é justo, etc. O místico não vê contradição nesse sistema, e sequer recua diante do consectário de que, em um sentido mais elevado, mesmo a raiz do 'mal' está em Deus[2].

Segundo Sholem, o Deus que se manifesta nas suas Sefirot (lit. esferas) é o mesmo Deus da tradição religiosa do judaísmo e, consequentemente, apesar da complexidade que implica a ideia, a emanação das Sefirot é um processo interno de Deus. O Deus oculto no aspecto do Ein-Sof e o Deus manifestado na emanação das Sefirot são um e a mesma coisa, contudo, vistos de ângulos diferentes (Scholem, 1978, p. 98).

[2] O 'mal' aqui somente pode ser interpretado com relação ao indivíduo e já dentro da realidade, que é próprio Deus Vivo.

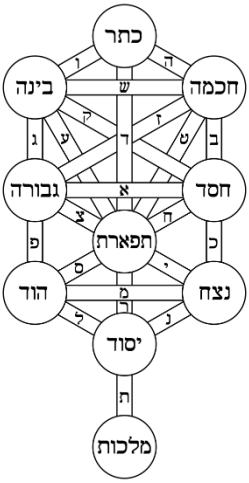

Figura 3. A Árvore da Vida. Uma representação das 10 Sefirot, as dez dimensões da realidade.

William Wainwright questiona se a noção cabalística de Deus não incorre numa dualidade ou multiplicidade. Em seu capítulo intitulado "Are the Monotheistic Traditions Really Monotheistic?", no que tange à Cabalá ele discorre:

> Consider the Kabbalah, for example. The Zohar (after 1275) identifies the first principle with the En Sof or infinite (unlimited). The En Sof is "the hidden God" or "innermost being" of God, without attributes or qualities. Because it lacks attributes, the En Sof is incomprehensible and thus, in a strict sense, non-personal (although it reveals itself as personal). The hidden God manifests itself in the sefirot, however. These are conceived as God's attributes, or as divine spheres or realms, or as stages (in his self-manifestation). They are also regarded as names which God gives himself, and together form his "one great name," or as God's faces or garments, or as beams of his light. They are also sometimes pictured as the branches of a tree whose root is the En Sof, "the hidden root of roots." (Alternatively, the En Sof is depicted as the sap that circulates through, and maintains, the branches.) These branches are thought of as extending through the whole of the created order; created things exist solely in

> virtue of the fact that “the power of the sefirot lives and acts in them.” (WAINWRIGHT, 2013)

Wainwright, contudo, concede em última análise que a emanação das sefirot é compatível com a unidade de Deus porque elas (sefirot) estão contidas dentro da própria raiz En Sof numa forma potencial ou indiferenciada. Assim, uma vez que o poder delas é o poder da raiz infinita, existe em última análise, apenas um poder. Conforme ensinou o Rabi Azriel de Gerona (1986, p. 93) "*nenhuma emanação é irradiada exceto para proclamar a unidade dentro do En Sof*".

3 Noções em Cabalá: Tztimtzum, Shevirat Hakelim e Gmar Tikkun

O conjunto de temas que formam o objeto de estudo da Cabalá é conhecido como Chochmá Nistará, ou seja, doutrina secreta. Gershon Scholem explica que se trata de conhecimento secreto em um duplo sentido, uma característica que não se pode dizer que se aplique a todas as formas de misticismo. É uma doutrina secreta porque trata dos assuntos mais profundamente ocultos e fundamentais da vida humana; mas é também secreto porque está confinado a uma pequena elite dos escolhidos que transmitem o conhecimento aos seus discípulos (Scholem, 1961, p. 12).

É verdade que essa imagem nunca correspondeu inteiramente ao que de fato ocorreu. A figura de um recôndito cabalista ensinando seus poucos escolhidos foi muitas vezes contrastada com movimentos, em certos períodos da história, em que os próprios cabalistas tentaram trazer sob sua influência círculos muito mais amplos, e até mesmo toda a nação.

Contudo, para o cabalista, o conhecimento místico secreto não é assunto privado que foi revelado exclusivamente a ele, em sua experiência pessoal. Pelo contrário, quanto mais puro o contato com esse conhecimento, mais próximo está da fonte

original de conhecimento comum à humanidade. Para o místico a Cabala somente avançou para que pudesse entregar aos seus discípulos o segredo da revelação de Deus para Adão (Adam HaRishom – o primeiro Homem).

Segundo Scholem, por mais cosmogônica e escatológica que seja a motivação cabalística especulativa ela representa uma maneira desesperada de fugir da história, ao invés de submeter-se como meros instrumentos dela.

Com efeito, este parece ser o objetivo da Cabala de Isaac Lúria, cabalista do século XV que desenvolveu o sistema mais influente do Cabalismo que se sucedeu. Pode-se notar que algumas das principais teses do sistema de Luria são "novas", se comparadas com os textos místicos anteriores, no entanto, as postulações de Lúria foram aceitas como Cabalá autêntica, ou seja, a sabedoria tradicional.

No sistema lurianico explica-se que foi necessária uma *constrição inicial* para que ocorresse a criação. Uma quebra, uma diferença, um primeiro passo entre o "nada" e o "tudo". Essa restrição é chamada, no sistema da Cabalá, de tzimtzum. Scholem ilustra tal ato com a seguinte passagem:

> How did He produce and create this world? Like a man who gathers in and contracts his breath ["and contracts Himself'], so that the smaller might contain the larger, so He contracted His light into a hand's breadth, according to His own measure, and the world was left in darkness, and in that darkness He cut boulders and hewed rocks (Scholem, 1978, p. 129).

Dessa forma, essa retirada inicial cria um "espaço em branco" onde antes não havia lugar (pois tudo estava perfeitamente preenchido) e, assim, esse espaço pode ser preenchido com todas as coisas da criação.

Figura 4. O modelo da Criação segundo a Cabalá lurianica

No sistema da Cabalá luriânica, foi a partir desse ato de "retirada" (de Deus) que todas as demais esferas da realidade foram criadas. Desde as formas mais elevadas das dimensões inconscientes da existência até a camada mais simples da presença consciente e perceptível para cada ser no reino dos sentidos.

Para Scholem, conhecer as etapas do processo criativo é também conhecer as etapas do próprio retorno à raiz de toda a existência. Nesse sentido, a interpretação de Maaseh Bereshith "a doutrina esotérica da criação", sempre formou uma das principais preocupações do cabalismo. É aqui que o cabalismo chega mais perto do pensamento neoplatônico (Scholem, 1961, p. 20).

O que se segue após essa constrição inicial e a formação do vazio, segundo a Cabalá de Lúria, é a descida da luz infinita, que teria a finalidade de preencher e formar toda a materialidade. A luz desce por uma estreita linha (Kav, representada na figura 4) para forma os vasos (Kelim). Ocorre que os vasos não são capazes de conter a luz infinita e, portanto se rompem num catastrófico evento denominado de Shevirat HaKelim – a quebra dos vasos.

Segundo a Cabalá Luriânica, com a quebra dos vasos e a consequente dispersão das partículas da alma primordial (*Adam*

Kadmon) instaurou-se a materialidade e o consequente desequilíbrio.

O objetivo da Cabalá, portanto, passa a ser essa correção da alma (Tikkun). Quanto mais almas alcançarem o estado de correção mais próximo se estará da Grande Correção (Gmar Tikkun), na qual o caminho de volta à luz infinita estaria refeito e o corpo do vaso primordial (*Adam Kadmon)* seria reconstruído.

O cabalista desempenha seu papel neste processo através da *kawwaná* (intenção) usada durante a oração, através de intenções místicas envolvendo combinações secretas de palavras, todas as quais são direcionadas para a restauração da harmonia primordial e a reunificação do nome divino.

O estudo dos sistemas e símbolos se dá a partir da apreciação exegética de algumas obras específicas como o Sefer Yetzirá (O livro da Criação) e o Sefer haZohar (O livro do Esplendor). O Sefer Yetzirá é uma espécie de narrativa da Criação e das forças que emergiram e regeram todo o processo de transformação daquilo que veio a existir a partir do nada primordial (Ein-Sof). Trata do poder criador das letras do alfabeto hebraico, que supostamente foi o instrumento usado por Deus para dar forma aos mundos.

O Sefer haZorar, por sua vez é uma obra vasta que presume possuir inúmeros níveis de interpretação. Somente aqueles que entendem o sistema de conhecimentos cabalístico podem valer-se do Zohar como a chave para o verdadeiro significado do texto sagrado. Não é um livro no sentido mais comum do termo, mas um corpo completo de literatura que foi unido sob um título mais inclusivo.

4 Judaísmo Cabalá e o Zeitgeist

Sholem lança a seguinte pergunta em seu ensaio de 1941, intitulado *Major Trends in Jewish Mysticism* (Scholem, 1961, p. 23)*:* Qual é o segredo deste tremendo sucesso da Cabala entre

nosso povo? Por que ela conseguiu se tornar um fator decisivo em nossa história, moldando a vida de uma grande proporção de judeus ao longo de um período de séculos, enquanto sua filosofia judaica contemporânea e racional era incapaz de alcançar a hegemonia espiritual para a qual se empenhou?

Ele recusa a resposta de que o místico é alguém fraco que foi cooptado devido às circunstâncias históricas externas, e que a perseguição e o declínio enfraqueceram o espírito do povo e os fizeram buscar refúgio nas trevas do misticismo, porque não podiam suportar a luz da Razão. Neste sentido a posição de Graetz[3] para quem o cabalismo foi uma mera reação à onda de racionalismo e que suas doutrinas fantásticas e extravagantes, elaboradas por cabeças atordoadas, eram supersticiosas e contrárias ao espírito do judaísmo.

A posição de Scholem me parece razoável. A resposta para essa pergunta é muito mais complexa. Ora, não é o caso de que a filosofia e o misticismo se desenvolveram em épocas separadas e sucessivas.

Não há disputa intelectual entre a Cabala e o movimento filosófico. Ambos se têm influenciado mutuamente, mesmo que não reconheçam as marcas profundas talhadas em suas estruturas. Como diz Scholem, há uma conexão direta entre Jehudah Halevi, o mais judeu dos filósofos judeus e os cabalistas, porquanto os depositários legítimos de sua herança espiritual foram os místicos, e não as sucessivas gerações de filósofos judeus (Scholem, 1961, p. 25).

[3] "The Kabbala is a grotesque distortion of Jewish and philosophical ideas. In order to make it appear ancient and authentic, the compilers had recourse to fraud. They circulated a Kabbalistic manuscript which purported to have been composed by an honored Talmudical doctor, Nechunya ben ha-Kana, and others. In vain the highly respected Meïr ben Simon and Rabbi Meshullam of Béziers called attention to this forgery, which bore the title Bahir (Luminous), and condemned it to be burnt, as it contained blasphemies against the greatness of God; the book Bahir maintained its ground, and was in later times used as evidence of the great age of the Kabbala"; GRAETZ, Heinrich. History of the Jews, Vol. III. Philadelphia. The Jewish Publication Society of America 1894.

O método que o cabalista tem a oferecer está longe de ser referência para produção racional e científica, mas exatamente por isso permite um alcance ilimitado e que pode, como muitas vezes já foi, ser utilizado como substrato intelectual. O cabalista não está interessado nos reconhecimento autoral, mas na experiência de revelação em si. A Cabalá parte das ideias e concepções da teologia ortodoxa, mas o toque extático do misticismo reaviva muitas ideias e abstrações escolásticas.

Os místicos e filósofos são ambos aristocratas do pensamento (Scholem, 1961, p. 25); no entanto, o Cabalismo parece estar mais próximo de satisfazer seu objetivo, pois procura estabelecer uma conexão entre seu próprio mundo e certos impulsos elementares comuns a todos os homens.

Para um filósofo, por exemplo, a questão da criação ex nihilo pode ser um problema intransponível, mas nas mãos do místico estamos diante da criação desde o centro de Deus (o nada infinito), reforçando a noção monoteísta de que existe apenas uma fonte criadora.

O texto sagrado deixa de representar verdade fática e passa a agir como uma descrição simplificada das relações que existem entre as ideias da filosofia. A história da criação e as narrativas das vidas de Abraão, Moisés, das Doze Tribos, etc., são simplesmente descrições da relação entre matéria e forma, espírito e matéria, ou as faculdades da mente.

Como aponta Scholem (1961, p. 26), o filósofo só pode prosseguir com sua tarefa depois de ter convertido com sucesso as realidades concretas do judaísmo em um feixe de abstrações. O fenômeno individual não é para ele objeto de sua especulação filosófica. Em contraste, o místico se abstém de destruir a textura viva da narrativa religiosa alegorizando-a, embora a alegoria desempenhe um papel importante nos escritos de muitos cabalistas. Seu modo essencial de pensar é o que eu gostaria de chamar de simbólico no sentido mais estrito.

Assim é o caso de inúmeros pensadores antigos e atuais que trazem em suas teses imagens e estruturas de inspiração cabalísticas, apesar de não reconhecerem.

Com efeito, é difícil negar que seus representantes muitas vezes perdem o caminho. O fato é que, por vezes, enfrentaram problemas filosóficos que os outros estavam mais preocupados em evitar, por receio de parecer irrazoável. Contudo, os problemas teológicos e filosóficos fundamentais dificilmente aceitam respostas que caibam em nossa razão limitada.

A tentativa, porém, de descobrir as formas externas da realidade e tornar visível aquilo intrínseco na natureza simbólica de tudo o que existe é tão importante para nós hoje como foi para aqueles místicos antigos.

Referências

ASHLAG, Y. *Shamati (I heard)*. Toronto: Laitman Kabbalah Publishers, 2010.

AQUINAS, S. T. *On the Truth of the Catholic Faith: Summa Contra Gentiles*, Book One, N. Y.: Doubleday Image Books, 1955.

AZRIEL OF GERONA "*Explanation of the Ten Sefirot*," in The Early Kabbalah, Joseph Dan (ed.), Ronald C. Kiener (trad.) New York: Paulist Press, 1986.

BENSION, A. *O Zohar*. O livro do Esplendor. São Paulo: Polar, 2006.

GRAETZ, H. *History of the Jews*, Vol. III. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1894.

KAPLAN, A. *Meditação e Cabalá*. Teoria e Prática. 3ª edição. São Paulo: Ed. Sêfer, 2015.

KRAMER, C. *Anatomia da Alma*. Ensinamentos do Rebe Nachman de Breslav. São Paulo: Sêfer, 2008.

LURIA, I. *Portal das Reincarnações*. Sha'ar Hguilgulim. Tradução e comentários por Joseph Saltoun. São Paulo: Ed. Meron, 2014.

SCOTUS, J. D. *Philosophical Writings*, Allan Wolter (trad.), Edinburgh: Thomas Nelson, 1962.

SCHOLEM, G. *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York: Schocken Books, 1961.

_____. *On The Kabbalah And Its Symbolism*. New York: Schocken Books Inc, 1965.

_____. *Kabbalah*. New York: Meridian Book, 1978.

_____. *Origins of Kabbalah*. Princeton: Princeton University Press, 1987.

WAINWRIGHT, W. *"Monotheism",* The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/monotheism/>.

WILLIAM OF OCKHAM, *Philosophical Writings*, Philotheus Boehner (trad.), Indianapolis, IN: Bobbs-Merrill, 1964.

ZOHAR, Vol 1-23. New York: The Cabala Center International Inc., 2003.