

Organizadores
Flavio Luiz de Castro Freitas
Jose Henrique Assai

História da Filosofia

Filosofia das Psis

Filosofia Política e

Outros Saberes



Organizadores
Flavio Luiz de Castro Freitas
Jose Henrique Assai

História da Filosofia,
Filosofia das Psis, Filosofia Política e
Outros Saberes



ABEU
Associação Brasileira
das Editoras Universitárias



**História
da Filosofia**

**Filosofia
das Psis**

**Filosofia
Política e**

Outros Saberes



Universidade Federal do Maranhão

Reitor Prof. Dr. Natalino Salgado Filho
Vice Reitor Prof. Dr. Marcos Fábio Belo Matos



EDUFMA **Editora da UFMA**

Diretor Prof. Dr. Sanatiel de Jesus Pereira

Conselho Editorial Prof. Dr. Antônio Alexandre Isídio Cardoso
Prof. Dr. Elídio Armando Exposto Guarçoni
Prof. Dr. André da Silva Freires
Prof. Dr. José Dino Costa Cavalcante
Profa. Dra. Diana Rocha da Silva
Profa. Dra. Gisélia Brito dos Santos
Prof. Dr. Edson Ferreira da Costa
Prof. Dr. Marcos Nicolau Santos da Silva
Prof. Dr. Carlos Delano Rodrigues
Profa. Dr. Felipe Barbosa Ribeiro
Prof. Dr. João Batista Garcia
Prof. Dr. Flávio Luiz de Castro Freitas
Bibliotecária Dra. Suênia Oliveira Mendes
Prof. Dr. José Ribamar Ferreira Junior



Associação Brasileira das Editoras Universitárias

Organizadores
Flavio Luiz de Castro Freitas
Jose Henrique Assai

**História
da Filosofia**

**Filosofia
das Psis**

**Filosofia
Política e**

Outros Saberes

São Luís



EDUFMA

2023

Copyright by © EDUFMA 2023

Projeto gráfico, diagramação e capa Mizaél Melo Alves

Revisão Sansão Hortegal

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

História da Filosofia, Filosofia das Psis, Filosofia Política e Outros Saberes/Flavio Luiz de Castro Freitas, José Henrique Assai (orgs.). — São Luís: EDUFMA, 2023.

493 p. : il. color.

ISBN: 978-65-5363-215-8

1.Filosofia-Coletânea de textos. 2.Filosofia-Ciências Humanas-Crítico-Social. 3.História da Filosofia.4.Filosofia das Psis. 5.Filosofia Política. I.Freitas,Flavio Luiz de Castro.II.Assai,José Henrique. III.Título.

CDD 100
CDU 1(08)

Elaborado por Wilton Cerveira Marques CRB13/567
Mat. SIAPE 1675653 DIB/DAU/UFMA

PRODUZIDO NO BRASIL [2023]

Nenhuma parte desta obra poderá ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma e/ou quaisquer meios (eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópia e gravação) ou arquivada em qualquer sistema ou banco de dados, sem permissão prévia da Editora.

EDUFMA | EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO

Av. dos Portugueses 1966 | Vila Bacanga

CEP: 65080-805 | São Luís | MA | Brasil

Telefone: (98) 3272-8157

www.edufma.ufma.br | edufma.sce@ufma.br

SUMÁRIO

SOBRE AFILOSOFIA TRANSCENDENTAL KANTIANA	19
Antônio Gonçalves Sobreira Clístenes Chaves de França Luís Alexandre Dias do Carmo	
A QUERELA DO PANTEÍSMO: A REDESCOBERTA ALEMÃ DE SPINOZA E SEUS ECOS NA FILOSOFIA KANTIANA	39
Fabiola da Silva Caldas Zilmara de Jesus Viana de Carvalho	
A QUESTÃO DA EMANCIPAÇÃO NO JOVEM MARX	57
Antonia Juliete Pereira Pinto James Wilson Januário de Oliveira	
POLÍTICA E ECONOMIA NO “ESTADO COMERCIAL FECHADO” DE FICHTE	73
Márcio Egídio Schäfer	
PAIXÕES, LEIS CIVIS E OBEDIÊNCIA CIVIL NO INTERIOR DO ESTADO POLÍTICO NA OBRA LEVIATÃ EM THOMAS HOBBS	99
Otávio Oliveira Silva Flávio Luiz de Castro Freitas	
O PÊNDULO ENTRE ONTOGÊNESE E PSICOGÊNESE NA METAPSICOLOGIA DE FREUD	113
Caio Souto	

**DO PSÍQUICO AO VIVO: ALGUNS
ASPECTOS DA CONSTRUÇÃO
DISCURSIVA EM “ALÉM DO
PRINCÍPIO DE PRAZER” 121**

Ana Carolina Soliva Soria

**ARQUEOLOGIA E GENEALOGIA EM
MICHEL FOUCAULT: EFEITOS E USOS
DA HISTÓRIA CULTURAL E DA FILOSOFIA
DA DIFERENÇA NA PSICOLOGIA SOCIAL 135**

Flávia Cristina Silveira Lemos

Fernanda Cristine dos Santos Bengio

Daiane Gasparetto da Silva

Ana Carolina Farias Franco

**DA PSICOLOGIA DESCRITIVA À
FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTAL: A
CRÍTICA DE HUSSERL AO NATURALISMO 155**

Rodrigo Benevides B. G.

**ENTRE O PROGRESSO E O COLAPSO
DO “SOCIAL”: A CIDADE DE
IMPERATRIZ (MA) POR OCASIÃO DA
PANDEMIA (COVID-19) NO ANO DE 2020 177**

José Henrique Sousa Assai

Mônica Juliana de Jesus Oliveira

**OS DIREITOS HUMANOS À LUZ DAS
REVOLUÇÕES FRANCESA E AMERICANA 195**

Francisco Romulo Alves Diniz

Mateus Germano Moreira Frota Tibúrcio

**DEMOCRACIA: AINDA É UMA INSTITUIÇÃO
ESPERANÇOSA? 209**

Ricardo George de Araújo Silva

Napiê Galvê Araújo Silva

**CURTOS-CIRCUITOS DISTÓPICOS:
RELAÇÕES ENTRE NEOLIBERALISMO E
DESDEMOCRATIZAÇÃO 227**

Rodrigo Chaves de Mello
Antonia Carla Victor de Paiva

SOBRE A CRISE BRASILEIRA 257

Francisco Joatan Freitas Santos Junior
Ricardo George de Araújo Silva

**ESTADO, FIM DA SOCIEDADE? UMA CRÍTICA
DAS SOCIEDADES ESTATAIS SOB O PRISMA
DE PIERRE CLASTRES 287**

Carlos Guilherme Moraes Cerqueira
Irlene Veruska Batista da Silva
Nildo Francisco da Silva
Luciano da Silva Façanha

**OS DÉFICITS DE INSTITUCIONALIZAÇÃO E
SOCIONORMATIVO DA ESFERA PÚBLICA
HABERMASIANA 307**

Wescley Fernandes Araujo Freire

**A APLICAÇÃO NO HORIZONTE DA
HERMENÊUTICA FILOSÓFICA: UMA
CONTRIBUIÇÃO PARA A REFLEXÃO
SOBRE AS CIÊNCIAS HUMANAS 365**

Gustavo Silvano Batista
Tomás Jobin Coutinho Lopes

**“O BASILISCO & O GRITO DA MANDRÁGORA”:
UM ESTUDO CRÍTICO-CONCEITUAL DOS
DISPOSITIVOS DE BIOPODER NOS PENSAMENTOS
DE MICHEL FOUCAULT & CONCEIÇÃO VARISTO
À LUZ DE MAQUIAVEÇ. 393**

Kevin de Abreu Ferreira
Flávio Luis de Castro Freitas

**UN MUSEO A CIELO APERTO DALLA ANTICA
ROMA: LA VIA APPIA, REGINA DELLE VIE 441**

Michele Angelo Tinagli Casarosa

Andrea Grilli

Arkley Marques Bandeira

Conceição de Maria Belfort

ENTRE/ATOS DO PODER 457

Gustavo José de Sousa Chaves

Ana Caroline Amorim Oliveira

**FILOSOFIA E ECOLOGIA NO ENSINO MÉDIO
NA ERA PÓS-MÍDIA 475**

Luiz Manoel Lopes

Maria Aline Moura

Emanuel Gabriel Cordeiro da Rocha

Adonai Emanuel Roque Campos

APRESENTAÇÃO

A presente coletânea de textos é intitulada de *História da Filosofia, Filosofia das Psis, Filosofia Política e Outros Saberes*. À primeira vista pode-se perguntar o seguinte: o que justifica semelhante título? Por que essa denominação? Obviamente com essas interrogações não se pretende destacar um preciosismo pertinente à nomenclatura de um trabalho que reúne tantos outros escritos. Porém, essas perguntas podem expressar, à princípio, desde uma curiosidade, passando por uma busca por sentido e, até mesmo, uma tentativa de se localizar.

Dessa maneira, supomos que o título da presente coletânea possa ser justificado em duas perspectivas complementares: 1 – uma dimensão epistêmica e 2 – uma seara institucional. De um ponto de vista epistêmico, estamos tratando da articulação entre distintas produções do vasto universo da Filosofia e das Ciências Humanas. Não é algo propriamente como uma “Filosofia das Ciências Humanas”, mas costuras pontuais entre temas que são tratados na Filosofia, em sua História e emergem como questões de pesquisa nas Ciências Humanas.

Essa emergência temática pode ser considerada como o conjunto de pontos que se encontram, reverberam uns sobre os outros e delinham vários rostos em contato e em movimentação, cujas faces se tocam e se afastam à medida em que os distintos olhares metodológicos e de abordagem percebem uns aos outros. A imagem que pode demarcar essa dinâmica é a do mosaico, uma vez que o mosaico é, antes de mais nada, uma arte ou uma técnica voltada para promover a junção entre pequenas peças de pedras, vidros, cerâmica, conchas, entre outros, em uma determinada superfície.

Aquilo que surge com essa junção podem ser desenhos e preenchimentos de espaços. Isso significa que a justificativa epistêmica de nosso título pode ser pensada como uma junção entre temas que ao serem aproximados preenchem espaços e compõe desenhos, cujo coração desse mosaico são os entrelaçamentos de fios marcados prioritariamente pela implicação mútua dos temas, ou seja, um

reverbera sobre o outro, permitindo variadas relações e associações. Entretanto, as relações constitutivas desse coração possuem como força de conexão a defesa intransigente da Filosofia, das Ciências Humanas e da perspectiva crítico-social (em suas variadas expressões) na discussão democrática. Por exemplo: a fundamentação da filosofia transcendental, a emancipação, o trabalho, as relações entre filosofia, psicanálise e psicologia, a democracia, o ensino, a natureza das relações entre o Estado e a Sociedade, etc. Assim, no sentido de corroborar a dimensão epistêmica da justificativa de seu título, o presente trabalho foi dividido em quatro grandes partes: **História da Filosofia, Filosofia das Psis (Psicanalises e Psicologias), Filosofia Política e Outros Saberes.**

Por sua vez, numa seara institucional, o título se justifica pelo fato do conjunto de textos reunidos nessa coletânea decorrer da Chamada Interna Nº 02/2022 do Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade da Universidade Federal do Maranhão (PPG-Cult/UFMA), referente a Pagamento de Auxílio Financeiro ao Pesquisador através do Recurso PROAP (2022), finance code (001) da Capes, cujo objetivo consiste em e fortalecer o PPG por meio da formação de recursos humanos qualificados e a incrementar quantitativa e qualitativamente o desempenho dos docentes, juntamente com professores de PPGs e demais instituições parceiras do PGCult.

Na primeira parte – História da Filosofia – temos cinco textos. No primeiro deles, intitulado de “Sobre a filosofia transcendental kantiana”, Antônio Gonçalves Sobreira, Clístenes Chaves de França e Luís Alexandre Dias do Carmo expõe a filosofia kantiana, em última instância, como uma meditação da “ciência primeira”, e tal transformação da ciência primeira em lógica transcendental é aquilo que o próprio Kant denominou de “revolução copernicana”.

Em seguida, no texto intitulado de “A querela do panteísmo: a redescoberta alemã do spinozismo e seus ecos na filosofia kantiana”, Fabíola da Silva Caldas e Zilmara de Jesus Viana de Carvalho objetivam explicitar a interpretação que os alemães fizeram da filosofia de Spinoza, associando seu pensamento ao panteísmo, bem como a proporção que essa associação tomou no contexto da querela do panteísmo (Pantheismusstreit), levada à cabo por Friedrich Jaco-

bi, defensor do fideísmo, e por Moses Mendelssohn, representante do *Esclarecimento* berlinense, tal qual Lessing – na ocasião já falecido, mas acusado por Jacobi de espinosista, leia-se panteísta e ateu.

Por sua vez, Antonia Juliete Pereira Pinto, James Wilson Januário de Oliveira, Renato Almeida de Oliveira, no texto “A questão da emancipação no jovem Marx pretendem analisar analisa a emancipação política e humana a partir do pensamento do jovem Marx”. Tema esse trabalhado por ele nos textos “Sobre a Questão Judaica” e “Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução”.

Já em “Política e Economia no ‘Estado comercial fechado’ de Fichte”, Márcio Egídio Schäfer busca delinear uma hipótese interpretativa da relação entre política e economia, destacando examinar a contribuição de Fichte para lidar com essa nova articulação tal como ele a esboçou na sua teoria do Estado comercial fechado exposta em obra homônima.

No texto “Paixões, leis civis e obediência civil no interior do Estado Político na obra *Leviatã* em Thomas Hobbes”, Otávio Oliveira Silva e Flávio Luiz de Castro Freitas objetivam investigar o papel da regulação das paixões em relação às leis civis e a obediência civil no interior do estado político na obra “*Leviatã*” em Thomas Hobbes.

Já a parte II - Filosofia da Psicologia e da Psicanálise (carinhosamente chamada também de “Filosofia das Psis”) – apresenta o texto de Caio Souto, cujo título é “O pêndulo entre ontogênese e psicogênese na metapsicologia de Freud”. Nesse texto o autor propõe discutir a relação entre ontogênese e filogênese na elaboração teórica da metapsicologia de Freud tendo como instrumento metodológico a leitura de Luiz Roberto Monzani, que demonstrou haver uma relação entre as estruturas pendular e espiralada no desenvolvimento dos conceitos freudianos.

Em seguida, Ana Carolina Soliva Soria, no texto intitulado de “Do psíquico ao vivo: alguns aspectos da construção discursiva em ‘Além do princípio de prazer’”, visa entender como Freud põe numa mesma linha de construção textual aspectos muito diversos e disso extrai a hipótese da pulsão de morte, a qual age de forma silenciosa e invisível no psiquismo, ou seja, não possui acesso direto à palavra e à representação, já que seus objetos não lhe são próprios,

mas tomados da pulsão de vida para alcançar o seu fim.

No texto “Arqueologia e Genealogia em Michel Foucault: efeitos e usos da História Cultural na Filosofia da Diferença na Psicologia Social”, Flávia Cristina Silveira Lemos Fernanda Cristine dos Santos Bengio, Daiane Gasparetto da Silva e Ana Carolina Farias Franco pretendem pensar linhas diagramáticas a partir de Michel Foucault com a arqueo-genealogia realizar encontros com a Filosofia da Diferença, com Paul Veyne e Arlete Farge na História Cultural.

Já no texto Da Psicologia descritiva à “Fenomenologia Transcendental: a crítica de Husserl ao naturalismo”, Rodrigo Benvides B. G. visa apresentar, em linhas gerais, o momento que instaura a fenomenologia enquanto continuação renovada do idealismo transcendental da modernidade.

José Henrique Sousa Assai e Mônica Juliana de Jesus Oliveira, no texto “Entre o progresso e o colapso do Social: a cidade de Imperatriz (MA) por ocasião da pandemia (covid-19) no ano de 2020 “, visam tematizar a esfera socioinstitucional na cidade de Imperatriz por ocasião do período pandêmico no ano de 2020 levando em consideração o posicionamento administrativo da gestão municipal ao enfrentamento da covid-19.

Em “Os Direitos Humanos à luz das revoluções francesa e americana”, Francisco Romulo Alves Diniz e Mateus Germano Moreira Frota Tibúrcio objetivam reconstruir os argumentos de Habermas acerca da investigação do papel desempenhado pelo Direito nos contextos pós-revolucionários. A referência para tanto são as Revoluções Francesa e Americana. Essa questão será analisada a partir da teoria crítica de Jürgen Habermas do início da década de setenta.

Por sua vez, em “Democracia: ainda é uma instituição esperançosa?”, Ricardo George de Araújo Silva Napiê Galvê Araújo Silva apresentam a questão acerca dos afetos que mobilizam a democracia ou a qual direção ela nos conduz: se à esperança ou à desesperança.

Rodrigo Chaves de Mello e Antonia Carla Victor de Paiva, no escrito “Curtos-circuitos distópicos: relações entre neoliberalismo e desdemocratização”, tem por objetivo mobilizar um conjunto da literatura contemporânea que têm se dedicado a abordar, de maneira mais amiúde, os efeitos desdemocratizantes advindos da he-

gemonia do modelo neoliberal e que tem definido a distopia como o epicentro da racionalidade do capitalismo contemporâneo.

Em “Sobre a crise brasileira”, Francisco Joatan Freitas Santos Junior e Ricardo George de Araújo Silva discutem a crise político-econômica brasileira sob o jugo dos interesses do capital internacional. Parte da ideia de que os reflexos da crise do capital não podem ser deslocados das raízes históricas de formação colonial da América Latina, do processo de constituição dos Estados nacionais e da subserviência econômica das elites regionais às predileções estrangeiras.

Carlos Guilherme Moraes Cerqueira, Irlene Veruska Batista da Silva, Nildo Francisco da Silva, Luciano da Silva Façanha, em “Estado, fim da sociedade? Uma crítica das sociedades estatais sob o prisma de Pierre Clastres”, artigo busca investigar as experiências das sociedades sem Estado e contra o Estado identificados pelo antropólogo francês Pierre Clastres.

Em “Os *déficits* de institucionalização e sacionormativo da esfera pública habermasiana”, Wesley Fernandes Araujo Freire trata dos *déficits* de institucionalização e sacionormativo da esfera pública habermasiana, “ignorados” pelo autor desde *Mudança estrutural da esfera pública* e obras imediatamente posteriores, prosseguindo com uma abordagem insatisfatoriamente esclarecedora sobre o tema na *Teoria da ação comunicativa*.

Na parte IV de nossa coletânea - Outros Saberes – temos cinco textos. Começando pelo escrito intitulado de “A aplicação no horizonte da hermenêutica filosófica: uma contribuição para a reflexão sobre as ciências humanas”, Gustavo Silvano Batista e Tomás Jobin Coutinho Lopes Gustavo Silvano Batista e Tomás Jobin Coutinho Lopes discutem aspectos relativos ao conceito gadameriano de aplicação, evidenciado na obra *Verdade e Método*, como o problema fundamental do pensamento hermenêutico.

Em “‘O Basilisco e o grito da Mandrágora’: um estudo de caso crítico-conceitual dos dispositivos de biopoder nos pensamentos de Conceição Evaristo e Maquiavel”, Kevin de Abreu Ferreira e Flávio Luiz de Castro Freitas buscam pensar politicamente a peça de Nicolau Maquiavel intitulada de “A Mandrágora”, com base nos

conceitos de dispositivos de poder de Nicolau Maquiavel e escrita de Michel Foucault.

No texto “Un museo a cielo aperto dalla Antica Roma: La vie Appia, Regina Delle Vie”, Michele Angelo Tinagli Casarosa, Andrea Grilli, Arkley Marques Bandeira e Conceição de Maria Belfort tratam da problemática acerca da atualização das técnicas de gestão ambiental dos antigos romanos e como elas possuem um impacto na gestão ambiental contemporânea.

Gustavo José de Sousa Chaves e Ana Caroline Amorim Oliveira, no trabalho intitulado de “Entre/Atos do Poder”, expõe a partir de Butler, os argumentos que demonstram o processo de inculcação psíquica na regulação dos corpos sexuados. Ademais, como tal inculcação explora, desigualmente, as condições inextrincáveis da existência, outorgando a alguns a alcunha de “Abjetos”.

Já Luiz Manoel Lopes, Maria Aline Moura, Emanuel Gabriel Cordeiro da Rocha e Adonai Emanuel Roque Campos, no trabalho “Filosofia e Ecologia no ensino médio na era pós-mídia”, apresentam a importância das relações entre filosofia e ecologia na contemporaneidade no contexto pós-mídia, com na base na perspectiva de Félix Guattari.

Boas leituras!

Flávio Luiz de Castro Freitas
José Henrique Assai

Autores e Organizadores

São Luís – Maranhão

1

História da Filosofia



SOBRE A FILOSOFIA TRANSCENDENTAL KANTIANA

Antônio Gonçalves Sobreira¹
Clístenes Chaves de França²
Luís Alexandre Dias do Carmo³

Introdução

O pensamento de Kant é em última instância uma reflexão sobre a ciência primeira almejada por Aristóteles⁴. Para Kant, a resposta para essa questão passa por uma análise da razão pura, da razão que se ocupa consigo mesma. Kant elabora uma crítica da razão pura buscando separar aquilo que é próprio da razão em si mesma, e aquilo que é próprio dos conteúdos empíricos. Nesse sentido, ele busca determinar a capacidade, alcance e limites da razão, portanto, almeja a tarefa de um conhecimento da razão em si mesma, de sua estrutura e leis próprias⁵.

Kant não estava interessado em destruir a metafísica, pelo contrário, seu objetivo era dar-lhe um fundamento novo. A ciência primeira tinha como pretensão tematizar a estrutura fundamental da realidade, nesse caso, tratar-se-ia da caracterização do “ente enquanto ente”. A metafísica clássica enquanto ciência primeira seria o saber dos princípios fundamentais de toda realidade, de suas causas primeiras e últimas, portanto da realidade enquanto tal. Transcendia-se aqui de uma análise do ente para suas causas primeiras e últimas, enquanto filosofia do ser ou das estruturas básica da reali-

1 - Mestre do MAF-UVA. Prof. UNINTER Centro Universitário.

2 - Doutor em Filosofia pela UFC. Prof. da Faculdade Luciano Feijão.

3 - Doutor em Filosofia USP. Prof. do MAF-UVA.

4 - A intenção básica de Kant na Crítica da Razão Pura (CRP) é tratar da natureza da metafísica: como ela é possível como ciência? Será que algo como a metafísica é realmente possível? (Cf. CRP, B 22). O ato de levantar a pergunta pela possibilidade da metafísica enquanto ciência, como afirmara Kant, pressupõe que duvidemos da realidade de sua existência.

5 - CRP, A xi.

dade enquanto tal. Em Kant, tal ciência primeira sofre uma radical transformação: trata-se inclusive de uma mudança de paradigma, pois, segundo ele, a tradição do pensamento filosófico esqueceu de tematizar a subjetividade, como mediação do conhecimento de todo e qualquer objeto e de toda ação humana. A filosofia kantiana deve ser entendida, em última instância, como uma meditação da “ciência primeira”, e tal transformação da ciência primeira em lógica transcendental é aquilo que o próprio Kant denominou de “revolução copernicana”. Portanto, ele pretende substituir a metafísica tradicional, ontológica, por uma metafísica transcendental. A metafísica futura tem a particularidade de ser uma metafísica do sujeito, diferentemente da metafísica clássica, cuja característica é ser uma metafísica do ser⁶. A pergunta que se põe nesse contexto é: em que consiste tal mudança? A metafísica ainda é possível? Do que trata a filosofia kantiana definida enquanto filosofia transcendental?

Qual a forma da metafísica no futuro? Segundo Manfredo Oliveira, a metafísica elevada à condição de ciência deverá realizar-se em dois níveis:

1º como Metafísica prática, ou seja, metafísica da ação livre do homem – metafísica da liberdade. 2º como metafísica teórica, ou seja, a busca das condições *a priori* da prática cognoscitiva dos fenômenos. Assim, a ontologia da filosofia tradicional é substituída por uma teoria do processo de objetivação, isto é, por uma objetologia transcendental⁷.

A nova metafísica tem como tarefa a busca das condições *a priori* de possibilidade do conhecimento objetivo de fenômenos, portanto, ela é uma Lógica que vai, precisamente, à origem do nosso conhecimento de objetos. Assim, a Lógica transcendental é uma doutrina das formas da constituição dos objetos do conhecimento humano. Ela não trata só do pensamento, mas do pensamento na medida em que ele é condição de possibilidade da constituição dos objetos.

6 - A metafísica futura em Kant não trata da pergunta pela essência das coisas, “o que é o ente enquanto ente”, mas, antes, trata da transformação destes entes, conforme pensados pela tradição, em objetos de conhecimento, em algo que encontra sua determinação fruto da atividade espontânea da subjetividade humana.

7 - Cf.: OLIVEIRA, Manfredo A. de. Lógica transcendental e lógica especulativa. In: OLIVEIRA, Manfredo A. de. A filosofia na crise da modernidade. 1. ed. São Paulo: Loyola, 1989. p.29. Kant Cadernos da UnB. Brasília: Editora UnB, 1981. p. 11.

Para Kant, o que se põe é uma reflexão das estruturas subjetivas que medeiam todo e qualquer conhecimento de fenômenos da realidade. Para ele, a metafísica esqueceu da mediação subjetiva no conhecimento do mundo. Para a tradição, o conhecimento era entendido como doação de um sentido que estava presente na realidade, dessa forma, o conhecimento era entendido como visão, contemplação da ordem do cosmo. O conhecimento acolhe o objeto da realidade, e assim se explicita o primado do objeto na constituição do sentido. A práxis especificamente humana era a contemplação da verdade no pensar. Ao homem competia a função de ser o instrumento passivo para reprodução e fotocópia do real enquanto tal. O homem poderia metaforicamente ser caracterizado como a luz que possibilita encontrar a determinação das coisas.

Na filosofia kantiana, o sentido se gesta a partir do polo subjetivo, todo conhecimento é mediado pela estrutura do sujeito. Do encontro entre o que nos é dado através da faculdade sensível da subjetividade, *a matéria*, e do que nos é realizado pela atividade dos princípios e estrutura subjetivas do sujeito, a saber, *a forma*, se constitui o objeto de conhecimento. Assim, a filosofia de Kant se entende enquanto teoria da constituição *apriori* do objeto de todo e qualquer conhecimento. Ela é uma objetologia, pois teoria *a priori* de constituição do conhecimento. Já não é possível o conhecimento da realidade enquanto tal, como afirmara a metafísica clássica, daquilo que Kant denomina coisa-em-si, mas somente o conhecimento daquilo que resulta do encontro de matéria e forma, a saber, o fenômeno. Kant, portanto, diferencia númeno e fenômeno, a coisa-em-si e a coisa-para-nós.

Em Kant, nesse caso, vislumbra-se claramente uma dicotomia, separação entre sujeito e objeto, entre pensamento e realidade. Diante disso, se põe algumas reflexões: quais as consequências dessa diferenciação entre sujeito e objeto no que concerne ao conhecimento da realidade enquanto tal? A metafísica ou ontologia perde seu status de saber científico? Qual a tarefa precípua da filosofia transcendental kantiana? O ceticismo radical permanece na filosofia transcendental kantiana ineliminável: como estabelecer a confiança no conhecimento humano?

Caracterização da filosofia transcendental kantiana

A filosofia transcendental apresenta-se na história do pensamento filosófico ocidental como uma transformação radical em relação ao modo de se entender e fazer filosofia. Vista essencialmente como metafísica, a filosofia anterior ao advento da modernidade buscava a descoberta das estruturas últimas constitutivas da realidade. O conhecimento era tido como o estudo do ente enquanto ente. Dizer da realidade o que ela é era o objetivo precípuo da investigação filosófica. O conhecimento apresentava-se como uma duplicação do real, uma reprodução no intelecto daquilo que se encontrava fora dele: o ser. Pressupunha-se, assim, que o ser humano era capaz de acessar a realidade como esta se constitui em si mesma e descrevê-la em sua estruturalidade última. Seria a isomorfia entre mundo e intelecto que garantiria a possibilidade de alcance de um conhecimento verdadeiro sobre a realidade na medida em que as mesmas leis que estruturariam o real estruturariam o intelecto humano. A visão aqui é o paradigma do conhecimento. Este é fruto da apreensão por meio do intelecto daquilo que se projeta sobre a mente humana a partir da realidade. Essa concepção visual do conhecimento ressalta o caráter essencialmente passivo do intelecto humano no acesso ao real em suas determinações essenciais. A filosofia transcendental kantiana apresentar-se-á como uma ruptura fundamental nessa concepção ingênua do conhecimento humano e enfatizará, principalmente, o caráter ativo da mente humana no processo de *produção*⁸ do conhecimento humano⁹.

Para melhor esclarecer essas mudanças, iremos esboçar o

8 - OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. Filosofia transcendental e religião: ensaio sobre a filosofia da religião em Karl Rahner. São Paulo: Loyola, 1984. p. 66 et seq.). “Esta ruptura entre ser e representação foi preparada na Idade Média pela teoria do ser objetivo do franciscano D. Escoto, que, em desenvolvimento posterior, vai provocar a reviravolta do universo simbólico do homem ocidental na medida em que, em última análise, o sujeito vai encontrar em si mesmo o fundamento último de tudo, ou seja, ele se transforma na fonte doadora de sentido de tudo. O sujeito é agora o ‘criador do sentido’, o conhecimento deixa de ser teoria, a contemplação dos princípios primeiros do pensar e do agir, para se fazer ‘poiesis’, a fabricação do sentido de acordo com os procedimentos operacionais do próprio sujeito.” Idem. Ética e economia. São Paulo: Ática, 1995a. p. 26

9 - A partir de agora a única metafísica possível seria aquela que investiga as condições apriorísticas de produção do conhecimento humano de objetos do mundo. “A filosofia transcendental, aqui, segundo Kant, deve substituir a metafísica tradicional como a única forma de metafísica possível para o futuro e tem como tarefa tematizar a estrutura complexa da subjetividade finita como mediação necessária de todo conhecimento e toda ação.” Idem. A filosofia na crise da modernidade. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1995b. p.18

quadro das principais tendências – o nominalismo e o surgimento da ciência enquanto modalidade específica de saber, levando em conta Galileu –, que influenciaram o pensamento de Kant e foram determinantes na estruturação de seu modo de pensar¹⁰. Consideramos aqui essencial o pensamento de Hume que despertou Kant de seu sono dogmático e que por motivo de espaço não trataremos nesse momento.

Primeiro, em relação à **ciência**: a caracterização do saber próprio da ciência ocorre da mediação de uma dupla dimensão: fruto da espontaneidade do espírito humano temos, de um lado, a elaboração de hipóteses, a dimensão do projeto de conhecimento e, do outro, a dimensão da experiência, enquanto instância de teste comprovatória das leis ocultas. Resulta que as leis nomológicas devem ser reveladas pelo trabalho teórico do pesquisador científico, portanto, o conhecimento do real não é receptivo, mas ativo enquanto fruto da atividade espontânea do espírito. No sentido de tornar o controle das coisas do mundo mais eficiente, busca-se exprimir não uma essência enquanto definição “do que é”, mas de caracterizar o “como acontece” as coisas da natureza.

Galileu busca pensar a relação entre a esfera da teoria e da experiência. Há um movimento recíproco de mediação, no sentido de que a experiência testa o projeto, a hipótese elaborada pelo sujeito: toda pesquisa empírica é mediada pelo projeto, toda observação é precedida de um trabalho mediador do sujeito. Portanto, a observação não é inteiramente recepção de um dado vindo do exterior, ao contrário, a pesquisa é sempre precedida de uma atividade do espírito. Antes de pesquisar, elaboramos hipóteses (projeto), pois não há pesquisa pura. A razão não me dá mais o sentido das coisas, só o projeto, a experiência é que vai comprovar o projeto. Resulta que há um movimento de mediação recíproca, pois os fatos só aparecem como projeto. Experiência para os modernos não é mais, conforme a tradição metafísica o andar em redor de uma coisa, receber o sentido das coisas; experiência para os modernos é testar o projeto (hipóteses), portanto, pressupõe o projeto. Nada pode ser objeto de conhecimento da ciência, senão for antesprecedida pela atividade

10 - Cf. OLIVEIRA, Manfredo. *Subjektivität und Vermittlung: Studien zur Entwicklung des transzendenten Denkens bei I. Kant, E. Husserl und H. Wagner*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1973.

do sujeito enquanto projeto (hipótese de dados). Para Galileu, o que vai distinguir o saber dos antigos das ciências modernas é o método, pois estabelece o rumo (caminho) da pesquisa, assegura o campo da pesquisa em que caracteriza seu objeto e a perspectiva sobre o qual se vai investigar. A ciência moderna limita o conhecimento, em contraposição ao saber dos antigos que buscavam determinar as estruturas fundamentais do todo da realidade.

Segundo, em relação ao **nominalismo**: na metafísica da tradição a realidade se estruturava numa dupla dimensão: primeiro, a dimensão daquilo que é singular, portanto, captável pela sensibilidade enquanto conhecimento passageiro, casual e individual; segundo, a dimensão daquilo que é universal, captado pela razão humana enquanto conhecimento imutável e necessário da realidade. Conforme vimos, as ciências modernas da natureza rechaçam a caracterização da segunda dimensão da realidade, daquilo que é captável em sua universalidade, pois partem da concepção do nominalismo para quem não existe nada de universal na realidade. O universal é fruto de uma criação humana, só existe na estrutura conceitual humana: a essência é algo conceitual, necessária, pois, para a ciência lidar com a realidade, portanto, se dá de maneira operatória. O universal é diferente da metafísica clássica em que a essência é algo ontológico, que existe de fato na realidade. Portanto, para o nominalismo, que influenciará decisivamente o pensamento de Kant, o universal enquanto algo existente de fato no real é rechaçado, pois não se tem interesse numa essência subjacente aos entes. É assim que Kant diz que as categorias são apenas produto da estrutura inata do sujeito. A nova maneira de saber que se constitui na modernidade também é uma nova forma do homem entender-se a si mesmo: ele emerge como polo constituidor de sentido da realidade, como sujeito. A ciência, como novo saber, emerge como controle e manipulação do real.

Para a modernidade, o sujeito, o pensar aparece como diferente e fundamental de tudo o mais, pois a estrutura subjetiva é condição de possibilidade de objetivação de tudo. O pensamento é a instância que constitui os objetos como objetos, passa-se dos objetos para o espírito finito como condição de possibilidade de objetivação de todos os objetos. A consciência aparece como mediação universal de objetivação.

No pensamento de Kant delinea-se efetivamente aquilo que é próprio da *reflexão filosófica* e a determinação do específico do *conhecimento científico*. Qual a tarefa e métodos próprios dessas esferas de saber? Qual a tarefa fundamental da filosofia teórica em Kant? No pensamento kantiano a filosofia transcendental pretende analisar as condições *apriori* do conhecimento objetivo. Para Kant, pensamos transcendentalmente quando percebemos como o material do conjunto de representações dadas na faculdade *a priori* da sensibilidade é transformado pela consciência humana, segundo a unidade da apercepção transcendental, em objeto de conhecimento. Kant considera que existem diversas formas de síntese desses dados da sensibilidade que ele denomina de categorias ou conceitos puros. A constituição de algo como objeto do conhecimento humano ou objeto da experiência humana ocorre por fases: no primeiro momento, a matéria desordenada é dada nas formas *apriori* da intuição sensível: espaço e tempo; no segundo momento, no pensamento do entendimento, se constitui, no que respeita à forma do conhecimento, o objeto enquanto tal (fenômeno): com isso delinea-se como as categorias aplicadas (em seu uso) no espaço e no tempo, segundo o esquematismo transcendental, entendem-se como conhecimento da realidade fenomênica, validamente construída, segundo o princípio da unidade sintética da apercepção transcendental¹¹. Conhecer, para Kant, é sintetizar o material da experiência, pois sem unidade não pode haver conhecimento. Portanto, ocorrida a unificação do diverso de representações na faculdade da sensibilidade, ela atinge o status de objeto propriamente dito na medida em que é referida à unidade última, à unidade sintética originária da apercepção pura¹². O eu puro, o eu transcendental se revela como mediação universal do conhecimento de objetos da realidade, pois é a instância constituidora da objetividade, é ela que realiza a unificação última dos dados da sensibilidade¹³. Para Kant, existem diversas formas pelas quais ocorre a síntese do múltiplo de representações sensíveis, a síntese dos dados da experiência. Há doze maneiras fundamentais de unificação dos dados múltiplos da sensibilidade, que Kant denomina

11 - CRP, B 133.

12 - CRP, B 132, 133 et seq.

13 - Ibid..

de categorias. As categorias se entendem como as formas de constituição do objeto enquanto tal, elas são as formas pelas quais o eu transcendental (eu penso) unifica o dado múltiplo da experiência¹⁴.

O conhecimento, para a filosofia transcendental kantiana, não é uma atividade receptiva do intelecto humano, o qual duplicaria na mente aquilo que há no mundo mesmo. O conhecimento humano resulta de um ato, de uma ação criadora da mente. A consciência trabalha ativamente na produção do conhecimento humano¹⁵. Nesse sentido, não existe qualquer acesso imediato da mente humana à realidade mesma, às coisas do mundo em sua estruturalidade última. Como vimos, conhecer é organizar no intelecto (*Verstand*) a multiplicidade caótica de impressões sensíveis que nos chegam de fora, fazendo uso nesse processo de categorias previamente existentes na mente de tal maneira que o caos do mundo sensível seja ordenado na consciência na forma de objetos do conhecimento. Todo conhecimento do mundo está marcado pela forma que a mente dá aos dados sensíveis que lhe chegam da realidade externa. Não há acesso não mediado ao mundo. O que sabemos do mundo é apenas aquilo que do mundo pode ser submetido às categorias transcendentais da consciência¹⁶.

A filosofia transcendental de Kant não pretende concorrer ou dar continuidade à investigação científica dos objetos da realidade. Ela se ocupa unicamente com conceitos *a priori* sobre objetos¹⁷. Nesse sentido, é uma teoria (objetologia) do objeto enquanto tal. A tarefa da filosofia transcendental não diz respeito especificamente aos objetos da realidade, mas da forma pelo qual conhecemos esses

14 - CRP, B 144.

15 - “Em contraposição ao homem da teoria grega, contemplador da ordem cósmica, o homem moderno não se entende mais como contemplador passivo do mundo, mas como construtor ativo, tanto na ordem do conhecimento, como na ordem da ação.” OLIVEIRA, Manfredo A. de. *A filosofia na crise da modernidade*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1995b. p. 16, grifo do autor.

16 - “Aqui [na filosofia transcendental de Kant] o conhecimento não é visto como uma reprodução de uma realidade qualquer, mas como uma constituição apriorica do objeto pela subjetividade cognoscente. Kant chama transcendental a análise que procura detectar os elementos aprioricos do conhecimento humano, que não são objetos ao lado dos objetos tratados pela [sic] diversas ciências, mas elementos constitutivos de todo e qualquer objeto, pois toda pergunta pelo objeto pressupõe a pergunta pela possibilidade, no sujeito, do conhecimento do objeto.” OLIVEIRA, Manfredo A. de. *A filosofia na crise da modernidade*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1995b. p. 9

17 - “Chamo transcendental a todo conhecimento que não se ocupa somente de objetos, mas de conceitos a priori sobre objetos em geral.” (CRP, B 25).

objetos na medida que são possíveis *a priori*. Assim, o conhecimento transcendental é aquele conhecimento que não trata de um objeto específico frente às demais ciências ou um objeto semelhante a elas, nem mesmo a ciência é considerada como um objeto. No pensamento de Kant, não se trata de uma análise empírica fática (*quaestio facti*), de uma análise de como emerge o conhecimento, mas sim de uma questão de justificação, de legitimação, portanto, de uma teoria da *validade* de nossos conhecimentos (sintéticos *apriori*), que se entendem como a esfera de tematização das condições de possibilidade de qualquer conhecimento científico. A filosofia transcendental kantiana está preocupada com a validade dos conhecimentos, com a validade da constituição dos objetos de conhecimento. Em Kant, em um primeiro momento, sua preocupação era com a pergunta de como é possível um conhecimento científico universal e necessário com base em juízos sintéticos *a priori*, e, posteriormente, isso conduziu à questão mais ampla de como é possível *a priori* um conhecimento dos objetos.

O que significa para Kant pensar transcendentalmente? Pensamos uma coisa transcendentalmente quando analisamos as condições *a priori* que tornam possível o conhecimento de objetos. Não se trata do conhecimento de um objeto específico, mas da possibilitação *a priori* do conhecimento de objetos em geral, isto é, das condições (conceitos) *a priori* de constituição dos objetos. Isso só pode ser feito na medida que deixemos manifesto que tais conceitos são condições de uma experiência possível. É nesse sentido que Kant caracteriza como transcendental a análise que tem como tarefa a investigação das condições *a priori* de possibilidade da experiência.

Kant faz uma distinção entre o conceito de *transcendente* e *transcendental*¹⁸. Para ele, essa distinção é fundamental, pois especifica a tematização própria da filosofia transcendental em relação à metafísica clássica. O conceito de *transcendente* envolve os conceitos acrílicos que se superpõem ao campo de toda e qualquer experiência e que são empregados além dos limites de nosso conhecimento. Com base nisso se define o modo próprio de pensar característico

18 - CRP B 352.

das afirmações da metafísica clássica. O conceito de *transcendental*, por sua vez, se refere àquele conhecimento que transcende e que sobrepassa o objeto, mas na medida em que remonta as suas condições *a priori* de possibilidade. É aquele conhecimento que trata das condições *a priori* que tornam possível o conhecimento de todo e qualquer objeto, quer dizer, como algo se faz objeto para o ser humano. Com base nisso, Kant caracteriza a tarefa da metafísica futura, a nível teórico, como a pretensão de explicitar os fundamentos legitimadores do conhecimento objetivo que o ser humano tem dos fenômenos do mundo, ou seja, de toda e qualquer experiência.

Para Kant, o conhecimento da realidade não se dá enquanto reprodução direta, digamos assim, num sentido absoluto, pois nossa consciência é sempre objetivada. É nesse sentido que Heidegger afirma que com Kant nós conhecemos as coisas, não como “ser em si” (*im Entstand*), mas como “objeto”(como algoque “está à frente”, *als Gegen-stand*)¹⁹. Para Kant, o pensamento metafísico foi dogmático no sentido de não perceber algumas distinções fundamentais, entre elas, a principal que perpassa todo pensamento crítico, é a distinção entre fenômeno (objeto, ser-para-mim) e ente (coisa-em-si)²⁰. Com essa distinção se põe o aspecto da reflexão transcendental sobre o ser humano. Em que sentido ela se apresenta?

A antropologia de Kant

Segundo M. Oliveira, pode-se falar de antropologia na filosofia de Kant em dois sentidos. No primeiro sentido, antropologia é o horizonte a partir de onde e em relação ao qual tudo é pensado. É retornando transcendentalmente a subjetividade finita como sujeito de conhecimento e da prática que tematiza o conjunto de condições possibilitantes do conhecimento e da ação e, com isto indiretamente, se diz o que é o ser humano. Trata-se de uma reflexão transcendental sobre o ser humano²¹.

19 - Cf. HEIDEGGER, M. Kant y el problema de la metafísica. México: Fondo de Cultura Económica, 1986. p. 36.

20 - CRP B 306 et seq.

21 - OLIVEIRA, Manfredo A. de. A filosofia na crise da modernidade. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1995b. p.15.

No segundo sentido, o ser humano é considerado numa ordem empírica. Esse conceito recebe propriamente o nome de antropologia na filosofia de Kant. Também chamada de antropologia objeto, distinguindo-se da primeira concepção. A primeira, é uma antropologia pura, pois se realiza unicamente através da reflexão transcendental sem apoio da empiria. Diz respeito à estrutura fundamental do ser humano enquanto é possível conhecer através de uma reflexão transcendental. Por outro lado, a segunda antropologia tem como objeto o ser humano fático, conhecido através da experiência²².

Todo o campo da reflexão filosófica se reduz a quatro perguntas fundamentais: que posso saber? O que devo fazer? O que posso esperar? O que é o homem? Que posso saber, responde à metafísica; que devo fazer, responde à moral; que posso esperar, responde à religião; e a quarta, que é o homem, responde a antropologia; às três primeiras perguntas se referem à última. Toda a filosofia de Kant é uma concretização deste projeto, como horizonte do qual se move toda a filosofia transcendental.

A filosofia teórica de Kant é em última análise uma filosofia do processo de constituição dos fenômenos, isto é, uma reflexão sobre as condições de possibilidade da transformação do dado em fenômeno, portanto uma fenomenologia transcendental²³. Sobre a razão, o entendimento e a possibilidade de conhecer, consideramos, junto com M. Oliveira: no plano da teoria, o pensamento humano se manifesta como servo da sensibilidade. Suas categorias nada conhecem a partir de si mesmas, mas apenas ordenam o material recebido e já trabalhado pelas formas aprióricas da sensibilidade. A razão mesma é apenas o horizonte da unificação vazio; ela nada pode conhecer a partir de si mesma. Na esfera da prática, tanto o entendimento como a razão são totalmente independentes da sensibilidade²⁴.

É neste contexto, da razão voltada para si mesma, vazia, não conseguindo conhecer nada, que podemos afirmar que a teoria é a dimensão da *alienação da razão*²⁵. Porém o uso da razão no

22 OLIVEIRA, Manfredo A. de. A filosofia na crise da modernidade. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1995b. p. 16.

23 Ibid., p.19.

24 - Ibid., p. 19.

25 O eu transcendental está a serviço do mundo dos fenômenos, somente na práxis a razão se liberta da

domínio da práxis vai em sentido oposto, a razão não está mais a serviço da sensibilidade, mas a serviço de si mesma. Aqui, a referência a empiria mostra-se fonte de toda a ilusão. Na práxis, tudo o que não provém da razão pura é o caos das tendências instintivas e passionais. Como nos lembra M. Oliveira: “Procurar no mundo da experiência as normas do agir humano significa submeter o homem a outro dele mesmo, isto é, aliená-lo [...]. A moralidade significa a libertação do homem para aquilo que constitui seu ser próprio, pois ela significa uma volta da razão para si mesma, a superação da alienação e a consecução da liberdade”²⁶. O ser humano é, acima de tudo, um ser livre, e isso se manifesta e se realiza na dimensão da práxis²⁷. Realiza-se na práxis a passagem das inclinações da natureza sensível para a razão pura. É a partir da pura razão que se deve estabelecer a norma do agir humano.

Liberdade é nesse sentido a razão da lei moral, sua condição de possibilidade e, por sua vez, o fato da lei moral é a razão do conhecimento da liberdade. Por isso a liberdade é para Kant o alicerce de todo o edifício do sistema da razão pura. Essa liberdade é em primeiro lugar negativamente independência, não sujeição à lei da causalidade universal que domina todo o mundo natural. É portanto, a libertação da causalidade natural. A vontade é lei para si mesma e ser livre significa deixar-se guiar pelo supracensível, pelo inteligível, pelo racional²⁸. Nessa perspectiva, M. Oliveira adianta: “O cerne do ser humano é a liberdade e liberdade nada mais é do que a subjetividade em seu ser próprio, isto é, como identidade consigo mesma. A subjetividade assim compreendida é uma espontaneidade pura, sem mundo e sem história, pura presença e interpelação do incondicionado em autonomia total”²⁹. Pela teoria pertencemos ao mundo sensível dominado pelo mecanicismo natural e pela práxis a uma esfera supracensível, isto é, ao Reino dos fins que é o mundo da moralidade.

Adignidadepessoalprovémdaexperiênciaincondicio-

sua autoalienação. *Ibid.*, p. 20.

26 - OLIVEIRA, Manoel de. *A filosofia na crise da modernidade*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1995b. p. 20.

27 - “A dignidade do ser pessoal se fundamenta no caráter prático moral do homem”. *Ibid.*, p.20.

28 - *Ibid.*, p. 22.

29 - *Ibid.*, p. 22.

nado, que ocorre na ação humana. Por isso todo ser racional existe como fim em si mesmo e não pode ser usado apenas como um meio para outras vontades. [...] Só o homem não existe em função de outro e por isso pode levantar a pretensão de ser respeitado como algo que tem sentido em si mesmo. Daí a razão de ser da suprema norma, o imperativo categórico da ação humana: “Age de modo a nunca tornares a humanidade, tanto em tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, meio”³⁰.

O que Kant chama propriamente de antropologia não é uma disciplina apriórica, mas ciência empírica baseada na observação. Tem a ver como ser humano fático, passível de ser conhecido pela experiência. Ela trata da ação humana real e concreta. Antropologia aqui é uma ciência observacional que tem a experiência concreta como tema. “A antropologia filosófica empírica se preocupa acima de tudo com o conhecimento dos universais sobre o homem que lhe deem a chave do conhecimento do homem concreto”³¹.

O ser humano se distingue das outras coisas do mundo pelo seu caráter de *ser*, de se produzir a si mesmo à medida que pode aperfeiçoar-se a partir dos fins por ele mesmo propostos, um ser que tem a possibilidade de se tornar racional: a técnica, a pragmática e a moral o distinguem dos outros seres³². Mas a “humanidade no homem não é um fato, mas o fruto de uma luta. Ele deve tornar-se merecedor da dignidade do ser pessoal, por isso ele é o único que precisa ser educado”³³.

É através da disciplina e do empenho sério que sua animalidade primitiva se vai transformar em humanidade. A educação nada mais é do que o processo de humanização do ser humano e sua autogênese. A partir daí qualquer ser humano deve considerar seus semelhantes em igualdade de dignidade. Disso provém a exigência do respeito mútuo ou do reconhecimento mútuo da autofinalidade do ser pessoal, norma suprema das relações intersubjetivas. O desti-

30 - Ibid., p. 23.

31 - Ibid., p. 24

32 - Ibid., p. 25.

33 - Ibid., p. 26.

no do ser humano é a conformação da vida com a razão. Nenhuma mediação metafísica pode assegurar isso de antemão, pois seu eu é um projeto, e a passagem da racionalidade potencial para uma racionalidade atual se faz através do processo histórico.

A filosofia da história em Kant significa a tematização da transformação da realidade através da razão de tal maneira que a antropologia pura e a antropologia empírica desembocam numa filosofia da história como tematização do processo real de autogênese do ser humano³⁴. A antropologia pura nos diz transcendentemente qual é a essência do ser humano; a antropologia objeto revela a verdadeira situação fática do ser humano como ser que, vivendo sob muitas opções, é chamado à racionalidade e à liberdade.

Lógica formal e lógica transcendental

Em Kant, a nova metafísica se realiza em dois níveis: como *estética transcendental* trata das explicitações das condições de possibilidade da natureza enquanto intuída; como *lógicatranscendental*, trata das condições de possibilidade da conceituação da natureza.

A nova metafísica também é lógica, embora diferente da lógica tradicional, ou lógica formal. Mas é importante salientar que a lógica transcendental não tem a intenção de substituir a lógica formal nem de se contrapor a ela. Sua intenção é tematizar as condições de possibilidade de todo o conhecimento e esclarecer o fundamento que possibilita a própria lógica formal. “A lógica [formal] se manifesta como a autorreflexão do pensamento sobre si mesmo, e, neste sentido, também a lógica transcendental de Kant é uma lógica formal”³⁵. Kant considera que a lógica formal não é suficientemente abrangente para conter tudo aquilo que deve ser considerado formal no conhecimento. Nesse sentido, a lógica transcendental representa um alargamento da admissão formal do conhecimento. Mas a lógica formal como doutrina dos princípios da argumentação correta, continua sendo para Kant uma ciência indispensável, pois estabele-

34 - Ibid., p. 27.

35 - OLIVEIRA, Manfredo A. de. A filosofia na crise da modernidade. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1995b. p. 36

ce os critérios de verdade, regras universais e necessárias do uso do entendimento humano³⁶.

A lógica transcendental é a ciência da organização da natureza através do entendimento; é a pesquisa dos fundamentos da ciência da natureza no pensamento puro, nas ações da subjetividade. Enquanto a lógica formal trata do conceito já formado, a lógica transcendental trata do “conceito formante”, tematiza a fonte formativa originária de todo o conhecimento fenomenal do homem.[...] Ambas as lógicas tratam das operações do pensamento: a formal das operações do pensamento constituído; a transcendental, das operações do pensamento constituintes. sendo assim elas não são lógicas contrapostas, mas complementares, de tal modo que só as duas nos podem dar a explicação plena de toda a dimensão a formalidade no pensamento humano³⁷.

A função do entendimento é relacionar o dado da sensibilidade a esta unidade originária que é a condição última de objetivação do dado. Só pode haver conhecimento quando o dado é submetido a unidade sintética originária da apercepção pura. Conhecer e relacionar representações dadas ao objeto é aquilo em cujo conceito a multiplicidade dada na intuição é associada. A ação do entendimento através da qual o dado múltiplo da sensibilidade é relacionado a esta última condição de objetivação é o que Kant chama de juízo.

Como vimos, as diferentes maneiras de julgar, isto é, os modos diversos segundo os quais o entendimento humano realiza tal função lógica é o que Kant chama de categorias. Elas são as formas fundamentais do pensamento, do juízo, da associação de representações através de seu relacionamento à unidade da autoconsciência. Assim, as categorias são as formas fundamentais da síntese dos dados e, portanto, de sua objetivação. Elas são condições aprióricas do conhecimento objetivo. São elas que tornam possível o conhecimento humano objetivo, por realizarem a conexão entre dois polos do conhecimento humano: o dado múltiplo da sensibilidade e a unidade transcendental da autoconsciência. A lógica transcendental

36 - Ibid.

37 - Ibid., p. 37-38.

vai se centrar na análise crítica das categorias do entendimento. A lógica transcendental é uma lógica categorial, mas só tematiza as categorias a partir da função que exercem na constituição do conhecimento humano³⁸.

Elementos conclusivos

A descoberta do caráter ativo da consciência no processo mesmo de produção do conhecimento humano; a compreensão de que o conhecimento humano é limitado³⁹ por aquilo que do mundo pode ser conhecido pelas categorias transcendentais que ordenam os dados sensíveis elevam a problemática da objetividade do conhecimento humano a um outro patamar de discussão teórica. Não é mais possível retornar à situação ingênua da metafísica clássica⁴⁰ que tomava como garantido o acesso do ser humano ao mundo em si. A mediação subjetivado conhecimento do mundo pela mente humana rompe a ligação entre intelecto e mundo pressuposta como válida pela metafísica tradicional⁴¹.

A metafísica tradicional diferenciava conhecimento (*episteme*) de opinião (*doxa*). O conhecimento, ao contrário da opinião, tinha uma validade para além das subjetividades. A opinião era

38 - OLIVEIRA, Manfredo A. de. A filosofia na crise da modernidade. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1995b. p. 40.

39 - “[...] a filosofia é um saber das condições de possibilidade do conhecimento humano de objetos e, por consequência, um saber sobre os ‘limites’ deste conhecimento.” Ibid., p. 10.

40 - “A metafísica tradicional se manifesta como dogmática por não ter explicitado a dimensão da mediação consciencial do conhecimento humano, isto é, era-lhe desconhecida a dimensão da autocrítica e isto teve graves consequências: ela tentou penetrar campos inacessíveis ao conhecimento finito do homem, o que a levou a aporias fundamentais.” Ibid., p. 33-34.

41 - O próprio conceito de experiência será transformado pela filosofia transcendental de Kant. “Para Kant experimentar não é simplesmente receber, mas, antes de tudo, constituir o dado recebido como objeto do conhecimento. Isto significa: aquilo que, na linguagem comum, chamamos de nossa experiência de mundo já é mediado por uma atividade prévia do sujeito, pela qual todo e qualquer dado é transformado em objeto para o homem através de um processo que contém diferentes momentos: em primeiro lugar, o material da intuição humana é ordenado no espaço e no tempo, que são as formas aprióricas da sensibilidade humana. Tal material, já de certo modo unificado pela sensibilidade, atinge o status de objeto à medida que é referido a uma unidade última, a unidade da consciência, do ‘eu penso’.” Ibid., p. 31-32, grifo do autor. Nesse sentido, a filosofia transcendental kantiana é compatível com a possibilidade de haver no mundo coisas (em si) que não possam ser apreendidas pelo conhecimento humano. Tudo aquilo que no mundo mesmo, porventura, não possa ser subsumido às formas aprióricas do espaço e tempo da sensibilidade humana não poderá ser conhecido, pois não poderá ser pensado pelas categorias do intelecto (Verstand). A via para o ceticismo radical acerca do conhecimento humano aberta pela filosofia transcendental kantiana está estabelecida desde então.

fundada nas impressões oferecidas pelos sentidos, que tendem a apresentar apenas a superficialidade das coisas, mas não sua essencialidade constitutiva. Apenas o intelecto, que indo além das aparências sensíveis era capaz de captar a estruturalidade essencial dos objetos, podia alcançar o verdadeiro conhecimento. A objetividade e verdade do conhecimento implicavam um conhecimento que dizia o mundo mesmo, pois aquele estaria liberto das idiosincrasias subjetivas das diversas mentes individuais.

Com a virada transcendental da filosofia kantiana, a objetividade do conhecimento passa a ser produto mesmo de condicionantes subjetivos da consciência transcendental. Isso implica uma ruptura radical entre consciência e mundo que não havia sido tematizada pela metafísica clássica. Em que medida as condições subjetivas transcendentais de produção de todo e qualquer conhecimento objetivo da realidade dizem o mundo como ele de fato é? Se nenhum conhecimento do mundo carece de mediação transcendental, em que medida o discurso sobre a realidade agora pode pretender para si verdade e validade ontológicas? O **mundo** da metafísica clássica torna-se na filosofia transcendental kantiana **coisa em si** e ela está para além daquilo que podemos alcançar pela consciência transcendental. O próprio objeto da metafísica deixa de ser a realidade em si e passa a ser as condições subjetivas de produção do conhecimento objetivo. Não temos acesso à realidade mesma, mas apenas aos fenômenos, isto é, àquilo que do mundo pode ser submetido às categorias *apriori* da consciência transcendental. E tudo que, do mundo, escapa a essas categorias, a essa estruturalidade subjetiva, não pode vir a ser objeto do conhecimento, isto é, não pode tornar-se algo do qual tenhamos conhecimento de sua existência. O *conhecimento do mundo como este é em si mesmo* torna-se um contrassenso, uma expressão carente de significado. Dizer o que o mundo é em si torna-se uma impossibilidade estrutural do conhecimento humano na medida em que este passa a ser entendido como produto de uma atividade, de uma ação da consciência transcendental.

Ora, essa ruptura entre consciência e mundo, que passa a ser entendida como estruturante da própria atividade cognoscitiva

humana⁴² traz consequências radicais que eram desconhecidas para a metafísica clássica. A principal delas é a possibilidade de que todo o conhecimento humano não passe de uma deformação subjetiva em relação àquilo que o mundo *defato* é. A problemática do ceticismo torna-se central com a descoberta da mediação subjetiva do conhecimento objetivo possível presente na filosofia da subjetividade transcendental kantiana. A única objetividade à qual podemos ter acesso é uma objetividade mediada por categorias⁴³ *a priori* da consciência transcendental. Mas tais categorias não são ditas categorias do mundo mesmo, mas antes categorias com as quais a experiência com os objetos do mundo pode ser efetivada. A experiência mesma deixa de ser critério de aferição da objetividade do conhecimento, haja vista ela ser previamente mediada por categorias que a tornam possível e que não podem ser pela experiência postas em questão. Não há critério independente que possa servir para determinar se aquilo que experienciamos da realidade é, em algum sentido, a realidade mesma, ou meramente impressões subjetivas em nossa mente de algo que está para além de nosso alcance cognitivo⁴⁴.

42 - "O conhecimento implica não só o conhecido, mas também o cognoscente, depende não só das características do objeto, mas também da estrutura do sujeito cognoscente. Perguntar transcendentalmente significa, para Kant, mostrar como o material recebido de fora é transformado através da atividade do sujeito cognoscente em objeto de conhecimento. O conhecimento não é uma reprodução do real, mas uma constituição do objeto através de diferentes elementos ou fatores." OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Filosofia transcendental e religião: ensaio sobre a filosofia da religião em Karl Rahner*. São Paulo: Loyola, 1984. p. 64

43 - "Categoria é [...] sinônimo de tipo de associação ou tipo de juízo. Nesta ótica, as categorias do pensamento são as formas fundamentais da síntese do dado e, portanto, as formas constituintes do objeto do conhecimento humano enquanto tal. São elas que constituem a mediação necessária entre os dois elementos constitutivos do conhecimento humano: a unidade da aprecepção e o dado da sensibilidade. São as categorias, que elevam representações subjetivas a conhecimento objetivo, válido." OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Filosofia transcendental e religião: ensaio sobre a filosofia da religião em Karl Rahner*. São Paulo: Loyola, 1984. p. 72. "Objeto é aquilo em cujo conceito a multiplicidade dada na intuição é associada. Ora, toda associação de representações exige a unidade da consciência e por isso esta unidade é a suprema condição objetiva de possibilidade do conhecimento objetivo. A ação do entendimento através da qual o dado múltiplo da sensibilidade é relacionado a esta última condição de objetivação é o que Kant chama de juízo." OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *A filosofia na crise da modernidade*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1995b. p. 39, grifo nosso.

44 - A objetividade da experiência, portanto, é uma construção, um produto das condições subjetivas *a priori* de apreensão dos objetos pelo sujeito cognoscente. "Estas condições não são dadas como um objeto de conhecimento, mas como a dimensão que possibilita a objetivação, se se quiser como 'objetos transcendentais', no sentido dos elementos que *a priori* tornam possível a objetivação do material recebido pelo homem da experiência. O saber transcendental é, portanto, o saber da gênese subjetiva dos objetos do conhecimento, na medida em que ele tematiza a 'objetividade' dos objetos a partir da estrutura da subjetividade enquanto tal. A pergunta por um objeto qualquer implica, filosoficamente, sempre, a pergunta pelo sujeito cognoscente, porque é este que traz o horizonte apriórico de possibilitação de tal conhecimento e, enquanto tal, as estruturas aprióricas deste objeto." OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Filosofia transcendental e religião: ensaio sobre a filosofia da religião em Karl Rahner*. São Paulo: Loyola, 1984. p. 65-66.

A perda da ingenuidade presente na metafísica clássica sobre a possibilidade de conhecermos o mundo em si por meio da tomada de consciência da mediação subjetiva irrenunciável de todo conhecimento humano significou igualmente a instalação radical do ceticismo global como genuína possibilidade do conhecimento humano. Seria todo o conhecimento humano uma mera ilusão transcendental?

A superação dessa dúvida radical não pode ser feita no interior do arcabouço da filosofia transcendental kantiana, posto o mundo em si aí permanecer uma mera pressuposição, algo para sempre localizado em um *para além* dos limites cognitivos humanos. Sem a tematização de uma terceira instância que englobe tanto mundo como consciência em uma esfera mais abrangente, o ceticismo radical permanece ineliminável. A reconstituição da confiança no conhecimento humano, em nossa capacidade de dizer o que o mundo é em si e não apenas para nós, exige a própria superação (*Aufhebung*) do arcabouço categorial da filosofia da consciência transcendental kantiana. No interior dessa filosofia da subjetividade não é possível reencontrarmos o mundo mesmo como possibilidade do conhecimento humano. E essa é uma das principais tarefas da reflexão filosófica contemporânea, segundo Manfredo Araújo de Oliveira.

Referências

HEIDEGGER, M. **Kant y el problema de la metafísica**. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Subjektivität und Vermittlung: Studien zur Entwicklung des transzendentalen Denkens bei I. Kant, E. Husserl und H. Wagner**. München: Wilhelm Fink Verlag, 1973.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Filosofia transcendental e reli-**

gião: ensaio sobre a filosofia da religião em Karl Rahner. São Paulo: Loyola, 1984.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Ética e economia**. São Paulo: Ática, 1995a.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **A filosofia na crise da modernidade**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1995b.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Kant Cadernos da UnB**. Brasília: Editora UnB, 1981.

A QUERELA DO PANTEÍSMO: A REDESCOBERTA ALEMÃ DE SPINOZA E SEUS ECOS NA FILOSOFIA KANTIANA

Fabiola da Silva Caldas¹

Zilmara de Jesus Viana de Carvalho²

Resumo: O objetivo desta pesquisa é explicitar a interpretação que os alemães fizeram da filosofia de Spinoza, associando seu pensamento ao panteísmo, bem como a proporção que essa associação tomou no contexto da querela do panteísmo (*Pantheismusstreit*), levada à cabo por Friedrich Jacobi, defensor do fideísmo, e por Moses Mendelssohn, representante do *Esclarecimento* berlinense, tal qual Lessing – na ocasião já falecido, mas acusado por Jacobi de espinosista, leia-se panteísta e ateu. A querela do panteísmo que teve início em função de uma interpretação panteísta do espinosismo, acaba por desenvolver-se na direção de uma problemática mais ampla, isto é, numa grande defesa do *Esclarecimento*, sendo, nessa medida Kant pressionado a intervir na discussão, o que finalmente ocorre no opúsculo, intitulado *Que significa orientar-se no pensamento?*

Palavras-chave: Querela do panteísmo. Spinoza. Razão. Fé. Kant.

1 - Doutoranda em Filosofia na Universidade Federal do Ceará. Professora substituta do Departamento de Educação e Filosofia da Universidade Estadual do Maranhão. E-mail: fabiolacaldas04@hotmail.com

2 - Doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo. Professora do Depto. De Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade da Universidade Federal do Maranhão. E-mail: zilmara.jvc@ufma.br

Introdução

Deus sive natura é a marca do pensamento de Spinoza e desta identificação decorrem alguns conceitos fundamentais de sua obra magna, a *Ética Demonstrada em Ordem Geométrica*. É a partir da equivalência dos conceitos Substância, Deus e Natureza que se demonstram o *Deus sive Substantia* (EI, prop.11) e o *Deus sive natura* (EIV, prefácio), amplamente explorados pelos críticos que logo associaram sua filosofia ao panteísmo, dando início a um movimento intelectual notável na Alemanha do século XVIII: a querela do panteísmo (Pantheismusstreit). Tal movimento foi decisivo para o desenvolvimento da filosofia alemã clássica, ecoando tanto na formação e na obra de filósofos como Hölderlin, Schelling e Hegel, quanto no pensamento de filósofos consagrados como Immanuel Kant, sobre o qual nos dedicaremos especialmente nesta pesquisa. Contra a intenção de Jacobi, que confessa a Lessing tê-lo procurado “com a principal intenção de obter sua ajuda contra Espinosa” esse desenvolvimento constitui um importante momento de redescoberta do pensamento de Espinosa entre os alemães.

A partir da demonstração da querela do panteísmo como início da renascença de Spinoza na Alemanha, investigaremos os ecos desse movimento na filosofia kantiana. Veremos que o opúsculo *O que significa orientar-se no pensamento?* (1986), de Kant trata da resposta dada a Mendelssohn e Jacobi que discutem a respeito da adesão de Lessing ao espinosismo, e discordam em relação à prevalência da razão ou da fé no conhecimento ou não das verdades eternas. Kant lança mão do conceito de fé racional, buscando a reunião da fé com a razão. Mais que isso, Kant engendra um movimento em defesa da liberdade de pensamento, opondo-se tanto à fé cega quanto à razão dogmática. O conceito de fé racional, como veremos, orienta a razão quando ela tem que lidar com conceitos que não podem ter validade objetiva, ou seja, que não são dados espaço-temporalmente.

Para o desenvolvimento da presente investigação serão utilizadas como fontes bibliográficas: a parte 1 da *Ética Demonstrada*

em *Ordem Geométrica*, principal obra de Benedictus de Spinoza, que trata da concepção de Deus apresentada pelo autor; *Espinosa e o espinosismo*, de Moreau, para a compreensão da querela do panteísmo; *Crítica da Razão Pura*, de Immanuel Kant, fundamental para a compreensão dos resultados acerca da investigação dos limites da razão pura e do lugar da fê em face desses limites; e, *O que significa orientar-se no pensamento?* também de Kant, para o entendimento dos conceitos de fé racional e orientação do pensamento na dimensão do suprassensível.

Deus sive Natura

Toda construção filosófica sistemática assenta num ponto de partida que dê ao sistema a configuração do alicerce bem fundado e que estabeleça a coerência interna e a conexão das diferentes partes. Para Spinoza, o ponto de partida foi Deus. Antes de prosseguirmos, entretanto, na temática de Deus, cumpre fazermos um adendo em relação ao vocabulário de Spinoza, que atribui às palavras um sentido que lhes é próprio e irreduzível, não sendo a “identidade das palavras [...] sinal de identidade de significação” (CARVALHO, 1950, p. xvi), de modo que a primeira coisa consiste em saber o que na *Ética* se entende por Deus e como é concebida sua relação com o mundo.

No apêndice da Parte I da *Ética*, Spinoza opõe ostensivamente duas concepções do mundo: uma, que considera produto da imaginação e dominada pela concepção antropomórfica de Deus, outra, fundada na razão e sobre a qual desenvolve todo seu projeto ético. Nesta concepção de mundo (fundada na razão), tudo o que existe e acontece, existe e acontece necessariamente em virtude da natureza de Deus, ou, o que é o mesmo, das leis eternas e necessárias imanentes ao ser das coisas.

Para compreendermos a concepção de Deus demonstrada por Spinoza, assim como a equivalência feita por ele entre Substância, Deus e Natureza, retomaremos a estrutura da parte I da *Ética*, seguindo Moreau (2020). Essa estrutura pode ser dividida em blo-

cos temáticos, da seguinte forma: O primeiro bloco temático envolve as 15 primeiras proposições onde são demonstradas a natureza de Deus e suas propriedades; O segundo bloco temático envolve as proposições de 16 a 29 e demonstram a potência divina; O terceiro bloco temático envolve as proposições de 30 a 36 e demonstram a crítica à ideia de entendimento divino; e no apêndice é apresentada a crítica à ilusão finalista.

A definição de Deus³ é a sexta das oito apresentadas na primeira parte da *Ética*, sua posição se justifica pela ordem demonstrativa empregada por Spinoza em seu sistema, cuja preocupação consistia em demonstrar como todas as coisas se integram no Todo. Para isso era necessário apresentar definições anteriores que compunham a definição de Deus, dentre as quais podemos destacar as definições de causa de si⁴ (*causa sui*) e substância⁵ (*substantia*), que revelam as primeiras propriedades de Deus, isto é, sua existência necessária e sua unicidade ou singularidade. A identificação da substância com Deus ocorre na proposição 11, quando a tese do monismo substancial já está demonstrada e onde são apresentadas as provas *a priori* e *a posteriori* da existência necessária de Deus: “Deus, ou seja, uma substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita, existe necessariamente.”⁶ (EI, Prop. 11).

A identificação de Deus com a natureza aparece mais tardiamente na *Ética* com a expressão “Deus ou a natureza”, nomeando um processo que já havia sido amplamente demonstrado. Ela surge, pela primeira vez, no prefácio da parte IV:

3 - “Por Deus compreendo um ante absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita.

Explicação. Digo absolutamente infinito e não infinito em seu gênero, pois podemos negar infinitos atributos àquilo que é infinito apenas em seu gênero, mas pertence à essência do que é absolutamente infinito tudo aquilo que exprime uma essência e não envolve qualquer negação.” (EI, Def.6)

4 - “Por causa de si compreendo aquilo cuja essência envolve a existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente.” (EI, Def.1)

5 - “Por substância compreendo aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não envolve o conceito de outra coisa do qual deva ser formado.” (EI, Def.3)

6 - “Deus, sive substantia constans infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit, necessário existit.” (EI, prop. 11)

Com efeito, mostramos, no apêndice da primeira parte, que a natureza não age em função de um fim, pois o ente eterno e infinito que chamamos Deus ou natureza age pela mesma necessidade que existe. Mostramos, com efeito, que ele age pela mesma necessidade da natureza pela qual existe (prop. 16 da P.1). Portanto, a razão ou a causa pela qual Deus ou a natureza age e aquela pela qual existe é uma só e a mesma. (SPINOZA, 2013, p. 256)

A equivalência estabelecida por Spinoza entre os termos Deus, Substância e Natureza, é reflexo da sua intuição fundamental do *Deus sive natura*, compreendida a partir das proposições 14 e 15 da parte I, que afirmam que Deus é a única substância e que não existe nada na realidade que não exista em Deus e tenha sido concebido por ele, coadunando, assim, Deus e Natureza. Nisso, funda-se a tese do imanentismo sobre a qual repousa a compreensão de que há uma ação eterna e infinita, da qual tudo dimana com a mesma necessidade e razão de ser com que da definição de um triângulo resultam suas respectivas propriedades. Donde se pode afirmar que “Deus é causa imanente, e não transitiva, de todas as coisas” (EIP18, p. 43).

A identificação de Deus com a Natureza (enquanto unidade ontológica e razão de ser lógica de tudo o que existe), foi a tese mais criticada pelos contemporâneos de Spinoza e por filósofos posteriores que vulgarmente designaram-na como panteísmo, expressão que, em rigor, na visão de Moreau (1982, p. xxvii), “não é correta por conter a possibilidade de sugerir a ideia de que entre o Ser infinito e eterno, isto é, Deus, e os seres finitos não há diferença, e portanto o poder pensar-se que Espinosa identificara Deus com os dados da experiência sensível, ou seja, os objetos físicos, visíveis e tangíveis.”. De fato, o Deus de Spinoza em nada se parece com o Deus da providência dos judeus e cristãos, pois existe e age exclusivamente pelas leis de sua natureza, leis essas às quais os homens também estão submetidos, o que nos leva a perguntar se Spinoza não estaria negando a Deus e aos homens a possibilidade da liberdade ao submetê-los à necessidade da Natureza e de tudo que a constitui e, além disso, se Spinoza não estaria divinizando a realidade ao admitir a imanência divina. Não estaríamos todos fadados ao

fatalismo cego?⁷ Essas e outras questões movimentaram o trabalho dos críticos do holandês. Nesta pesquisa, avançaremos com a acusação de panteísta que pesa sobre Spinoza e que permanece até o momento de sua redescoberta pela filosofia alemã, num movimento intelectual conhecido como a *querela do panteísmo*.

A querela do panteísmo (*Pantheismusstreit*)

A *querela do panteísmo* inicia-se com a publicação de “*Sobre a doutrina de Espinosa (1785)*”, de Jacobi endereçada à Moses Mendelssohn representante do *Esclarecimento* berlinense, tal qual Lessing – na ocasião já falecido. Em carta intermediada por uma amiga incomum, Emilie⁸, Jacobi revela que Lessing teria sido “espinosista convicto nos seus últimos dias”, tal revelação ganha contornos de acusação, considerando o repúdio que se tinha na ocasião pelo espinosismo e a identificação que se fazia deste com o panteísmo e o ateísmo. A preocupação de Jacobi em fazer tal revelação a Mendelssohn ocorria pelo fato de que este estava prestes a começar sua obra sobre o caráter e os escritos de Lessing⁹. Segundo Jacobi (2021, p.88) “foi, portanto, por um lado, a probabilidade de que outros tivessem sido informados sobre o espinosismo de Lessing e,

7 - Sobre o fatalismo ou fatalidade cega a que Spinoza incorreria em seu sistema ao negar a ideia de criação, Victor Delbos, na sexta lição proferida na Sorbonne (1912-1913) afirma de forma alguma tal associação poderia ser feita, “pois a fatalidade é uma necessidade exterior ao Ser, uma necessidade que o Ser sofre sem que esteja compreendida em sua natureza. Ao contrário, a necessidade em virtude da qual Deus existe e produz as coisas lhe é essencialmente interior e, longe de suprimir a liberdade, pelo contrário, funda-a. (Ética I, def. VII, prop. XVII). Ser livre, com efeito, é não ser determinado a agir senão por si, o que implica uma potência resultante só da essência, de forma alguma uma vontade propriamente dita, sobretudo uma vontade que age em vista de fins. [...] A potência infinita de Deus não se subordina a nada; eis a concepção comum que estabelece, apesar de suas grandes diferenças, uma certa afinidade entre a doutrina de Descartes e a de Espinosa acerca da liberdade divina. Só que Espinosa identifica essa potência infinita com a necessidade racional e interna que da própria essência de Deus deriva a causalidade e a existência dele. Por isso, longe de se excluírem, liberdade e necessidade, pelo que elas têm de inteligível, são uma mesma coisa. Aos meus olhos, escreve Espinosa, a liberdade não está em um livre decreto, mas em uma livre necessidade.[...]” (DELBOS, 2002, p. 76-77).

8 - Nome fictício dado a Elise Reimarus, filha do autor dos fragmentos de Wolfenbüttel. Amiga de confiança de Lessing e Jacobi.

9 - Ao saber da suposta adesão de Lessing ao espinosismo, Mendelssohn solicita que Jacobi não o poupe dos detalhes de tão importante diálogo, à bem da verdade que pretende escrever sobre o caráter de Lessing. Em suas palavras: “[...] a glória do nome do nosso amigo na posteridade não deve ser maior nem menor do que a que merece. A verdade só tem a ganhar com isso. Se seus argumentos são fracos, eles não servem ao triunfo da verdade; se são perigosos, a boa dama se ocupará de sua defesa”. (JACOBI, 2021, p. 89).

por outro, a certeza de que Mendelssohn seguramente o desconhecia que me levaram a lhe fazer um aceno a esse respeito.”. Mendelssohn, por sua vez, quis saber exatamente como Lessing exprimiu as opiniões mencionadas acerca do espinosismo:

Se ele disse com palavras secas: considero o sistema de Espinosa verdadeiro e fundamentado. E qual? Aquele exposto no Tratado teológico-político ou nos Princípios da filosofia cartesiana, ou aquele que Ludovicus Mayer divulgou sob o nome de Espinosa após sua morte? E se se trata daquele sistema de Espinosa amplamente conhecido como ateísmo, ele ainda pergunta se Lessing aceitou o sistema como foi mal interpretado por Bayle ou como outros o explicaram melhor e acrescenta: se Lessing foi capaz de declarar incondicionalmente, sem maiores esclarecimentos, pelo sistema de algum outro indivíduo, nesse momento ele já não estava mais em si ou estava naquele seu humor peculiar, de afirmar algo paradoxal para reprová-lo novamente em um momento mais sério. (JACOBI, 2021, p. 88).

Em seguida, indicando a instabilidade que tal revelação lhe causara e não parecendo saber se devia ou não concordar e/ou consentir com o que lhe fora revelado, estabelece uma condição para condescender com a adesão de Lessing ao espinosismo,

se Lessing disse algo como: “Caro irmão! O tão caluniado Espinosa pode muito bem ter visto mais longe em alguns pontos do que todos os caluniadores, que se tornaram heróis às suas custas; principalmente na sua Ética estão contidas coisas primorosas talvez muito melhores do que em algumas morais ortodoxas ou em compêndios de filosofia; seu sistema não é tão despropositado quanto se crê”: se for assim, Mendelssohn condescende. (JACOBI, 2021, p. 89).

O relato do diálogo entre Lessing e Jacobi inicia-se com o anúncio do *Ev και Πᾶν* (*Hen Kai Pan*), o um e o todo, expresso por Lessing após a leitura do poema Prometeu, de Goethe: “[...] os conceitos ortodoxos da divindade já não são para mim; não consigo apreciá-los. *Ev και Πᾶν!* Não conheço nada

além disso. Esse poema também vai nessa direção e devo admitir que me agrada muito.” (JACOBI, 2021, p. 91). A associação com o espinosismo é imediatamente feita por Jacobi, afinal, *Hen Kai Pan* representa a suposta posição heterodoxa de que há um princípio (Deus) intramundano que é a totalidade do cosmos, no qual estão contidas todas as suas partes (coisas singulares e finitas). Digo heterodoxa em oposição ao entendimento (ortodoxo) da tradição filosófica que desde a Antiguidade pensa o primeiro princípio, causa primeira, Deus como estando fora do cosmos ou –extra cosmos. Na Idade Média e posteriormente, mantém-se como correta a posição do princípio extramundano, sobretudo em razão dos dogmas cristãos, tornando os representantes (Giordano Bruno e Espinosa, citados nas *Cartas*) dessa posição heterodoxa alvo de toda sorte de críticas e perseguições. A discussão é conduzida para a doutrina de Espinosa, cujo *Deus seu natura* é tudo e fora dele não há nada¹⁰:

Eu [Jacobi]: Então você estaria bem de acordo com Espinosa.

Lessing: Se devo receber o nome de alguém, não saberia de quem mais.

Eu: Espinosa é bom o bastante para mim, porém não é uma boa salvação a que encontramos no seu nome!

Lessing: Sim! Se você diz... E entretanto... Você conhece algo melhor? (JACOBI, 2021, p. 91).

A associação entre o Spinoza e *Hen Kai Pan* é o ponto de partida da notável polêmica conhecida entre os filósofos alemães como *Pantheismusstreit* ou *Spinozastreit*, mas é sobretudo o início do expressivo renascimento das ideias spinozanas, até então permeadas por certo preconceito de que o spinozismo seria herético ou ateuista e pela má recepção histórica do autor por parte de seus contemporâneos, como Bayle e Leibniz, e também de filósofos posteriores como Christian Wolf. O comprometimento do entendimento

10 - “Tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus, nada pode existir nem ser concebido.” (EI, prop. 15)

adequado do pensamento de Spinoza oriundo da leitura mal-feita e preconceituosa é denunciado por Jacobi (2021, p. 96):

Para compreender Espinosa é necessário um esforço do espírito demasiado longo e persistente. E, se permanecer uma só linha obscura na Ética, ninguém o compreenderá, a menos que entenda como esse grande homem tinha a mais firme e profunda convicção de sua filosofia, a qual traz à luz tantas vezes e tão enfaticamente. No final de seus dias ainda escreveu: *non preasumo, me optimam invenisse philosophiam, sed veram me intelligere scio* [“Não presumo ter inventado a melhor filosofia, mas sei que entendo a verdadeira”]. Poucos provaram tal tranquilidade de espírito, tal céu no entendimento, como essa mente lúcida e pura conseguiu.

Mendelssohn afirma ser o espinosismo uma fase necessária de transição entre o cartesianismo e a filosofia de Leibniz, da qual é herdeiro, mas, não é por isso um sistema menos monstruoso. De acordo com Moreau (1982, p. 90), “Jacobi recusa seguir Lessing na sua conversão ao espinosismo, que pode resumir-se a seus olhos em duas teses: 1ª) Deus está para além da inteligência e da vontade; 2ª) a liberdade humana é ilusória.”. Embora rejeite suas conclusões, ele reconhece e admira o rigor e a elevação do pensamento spinozista e revela que a seu ver o único interesse representado em tal sistema ateuista é o de tornar manifestos os limites do conhecimento.

“Na filosofia alemã, herdeira de Leibniz, Espinosa não era ignorado, mas ordinariamente combatido.”, afirma Moreau (1982, p.89). Pois o iluminismo alemão é decididamente teísta e posiciona-se criticamente em relação ao deísmo e ao panteísmo, por aproximarem-se muito mais do ateísmo do que do teísmo cristão. Goethe, há muito interessado pelo espinosismo, recusa-se a ver nesse sistema uma forma de ateísmo, ideia partilhada por Herder (1787, p. 438-439 *apud* Moreau, 1982, p. 92), que publica um livro intitulado: *Deus. Alguns diálogos sobre o sistema de Espinosa (1787)* em resposta às cartas de Jacobi à Mendelssohn, onde consta a emblemática passagem em que Filolau (um dos interlocutores), que partilhava dos preconceitos correntes ao espinosismo, declara:

Que ele não seja ateu, isso vê-se a cada página; a ideia de Deus é para ele a primeira e a última de todas, poder-se-ia dizer a única ideia, à qual ele liga o conhecimento do mundo e da natureza, a consciência de si próprio e de todas as coisas que o rodeiam, a sua ética e a sua política. Sem o conceito de Deus, a sua alma não é mais capaz de nada, nem sequer de se pensar a si própria, e parece-lhe quase incompreensível que os homens só possam alcançar Deus em consequência, por assim dizer, de outras verdades, ou menos, de observações sensíveis, quando toda verdade, assim como toda existência, não pode derivar senão da eterna verdade, da existência infinita e eterna de Deus. Este conceito tornou-se-lhe de tal modo presente, de tal modo imediato e interior, que eu o tomaria mais como um fanático da existência de Deus do que por um céptico ou negador. É no conhecimento e no amor de Deus que ele faz residir toda a perfeição, toda a virtude e beatitude do homem; que isso não seja uma espécie de máscara emprestada, mas o seu mais profundo sentimento, é o que mostram as suas cartas e, poder-se-ia dizer, cada peça de seu edifício filosófico, cada linha dos seus escritos. É possível que, na ideia que faz de Deus, ele se tenha enganado de muitas maneiras; mas que os leitores das suas obras tenham podido dizer que ele negou a existência de Deus e demonstrou o ateísmo, isso parece-me inconcebível.

A querela do panteísmo que teve início, como vimos, em função de uma interpretação panteísta do espinosismo, acaba por desenvolver-se na direção de uma problemática mais ampla, isto é, numa grande defesa do *Esclarecimento*, sendo, nessa medida Kant pressionado a intervir na discussão, o que finalmente ocorre no opúsculo, intitulado *Que significa orientar-se no pensamento?* (publicado em 1786 no jornal *Berlinische Monatsschrift*).

Kant sobre o *Pantheismusstreit*

Kant intervém na querela do panteísmo através do opúsculo referido acima, onde desenvolve os conceitos de fé racional

e orientação do pensamento na dimensão do suprassensível. Antes de passarmos a eles, entretanto, cumpre retomarmos brevemente a compreensão apresentada na *Crítica da Razão Pura* (1781) sobre os limites da razão pura e o lugar da fé (crença) em face desses limites.

O projeto kantiano da primeira Crítica consiste em pôr em questão os limites do conhecimento e da razão pura, isto é, Kant se pergunta “até onde posso esperar alcançar com a razão, se me for retirada toda a matéria e todo o concurso da experiência” (CRP A XIV). Seu projeto crítico surge como possibilidade de resolução da querela entre dogmáticos e céticos, que permitiria que a filosofia (metafísica) avançasse como avançavam as ciências (matemática, aritmética e física), resolvendo objetivamente suas questões.

Previamente à constituição de um sistema metafísico, conhecimento pela razão pura das coisas em si, dever-se-á investigar – o que será tarefa da Crítica da Razão Pura – o que pode conhecer o entendimento e a razão, independentemente de toda a experiência. Trata-se de criticar, de encontrar os limites de todo o conhecimento puro, a priori, isto é, independentemente de qualquer experiência. Deste modo se abrirá um caminho certo para a metafísica que lhe obtenha o consenso dos que se ocupam de filosofia, pois se encontram garantidas a necessidade e universalidade desse saber; estaremos em face de uma ciência. (MORUJÃO, 2001, p. 10).

Ao se questionar se a metafísica é possível enquanto ciência, Kant afirma que para ser científica a metafísica deve poder funcionar como funcionam as ciências, isto é, a partir de proposições, são elas: 1) analíticas, onde o predicado está contido no sujeito; e 2) sintéticas, onde o predicado está separado do sujeito e é alcançado através da experiência. As proposições que verdadeiramente permitem avançar o conhecimento são as proposições sintéticas, a grande novidade elaborada por Kant no âmbito do conhecimento é a criação de um novo tipo de proposição, que reúne características dos dois tipos de proposições já existentes: as proposições sintéticas *a priori*. É por meio dessas proposições que as ciências avançam e por meio delas que a metafísica deveria avançar para obter o sta-

tus de ciência. Kant avança na sua Crítica e investiga as condições de possibilidade dessas proposições, isto é, como são possíveis as proposições sintéticas *a priori*? Para obter uma proposição sintética a priori, diz, é necessário ter representações intelectuais e representações sensíveis, então, o conteúdo de uma proposição é, ao mesmo tempo, intelectual e sensível, e a relação entre ambas deve ser intermediada por regras que permitam conectar o conceito de livro ao objeto livro, por exemplo.

Quando a metafísica propõe questões acerca de Deus, da alma e da totalidade do universo, não consegue que seus conceitos possam ter referência objetiva, com objetos dados ou construídos na sensibilidade. Nenhum desses conceitos podem ser representados espaço-temporalmente, portanto, o resultado a que chega Kant é que a metafísica não é possível enquanto ciência. A filosofia transcendental kantiana, se ocupa das condições de possibilidade do conhecimento, presentes não nos próprios objetos, mas nos sujeitos capazes de conhecê-los através das categorias do seu entendimento e das intuições puras da sua sensibilidade.

Diante dos limites da razão evidenciados na Crítica da Razão Pura e/ou apesar deles, Kant reserva um lugar para a fé (crença) em seu sistema por entender que se trata de uma exigência da própria razão, resgatando-a da própria natureza racional, garantindo que os limites do conhecimento nunca se queiram ultrapassar, com conceitos, aquilo que lhe está em outro “plano”. Nesse sentido, afirma Kant (CRP B XXX):

Nunca posso, portanto, nem sequer para o uso prático necessário da minha razão, admitir Deus, liberdade e imortalidade, sem ao mesmo tempo recusar à razão especulativa a sua pretensão injusta a intuições transcendentais, porquanto, para as alcançar, teria necessariamente de se servir de princípios que, reportando-se de fato apenas aos objetos de experiência possível, se fossem aplicados a algo que não pode ser objeto de experiência, o converteriam realmente em fenômeno, desta sorte impossibilitando toda a extensão prática da razão pura. Tive pois de suprimir o saber para encontrar lugar para a crença, e o dogmatismo da metafísi-

ca, ou seja, o preconceito de nela se progredir, sem crítica da razão pura, é a verdadeira fonte de toda a incredulidade, que está em conflito com a moralidade e é sempre muito dogmática. (KANT, 2001, p. 53).

Retomando o contexto da querela do panteísmo, para Kant, o espinosismo apresentava-se como uma filosofia dogmática, por abordar a ontologia antes de ter avaliado a nossa faculdade de conhecer. No entanto, é a oposição estabelecida por Jacobi entre o saber racional e a crença que obrigou Kant a manifestar-se a esse respeito. A discussão que começara em torno do panteísmo, estendeu-se para o Esclarecimento alemão, ganhando enorme amplitude a partir das divergências entre Jacobi e Mendelssohn. Enquanto o primeiro acusa os perigos (aderir ao ateísmo e fatalismo) que poderiam levar uma investigação racional da fé e propõe como solução darmos um *salto mortale* para a fé, o segundo, representando a *Aufklärung* alemã, sustentava que a razão podia dar fundamento último às crenças da moralidade, do senso comum e da religião.

Jacobi decide escrever sobre a doutrina de Espinosa e após ampla discussão com Lessing e correspondência com Mendelssohn acerca da filosofia espinosana, afirma: “há um certo tempo, toda a força da minha atenção está voltada [...] ao ponto de vista da crença” (JACOBI, 2021, p. 123). É exatamente sobre a noção de crença apresentada por Jacobi que ergue-se a problemática sobre a qual Kant se manifesta. Nas observações feitas por Mendelssohn este teria afirmado que a religião de Jacobi “impõe-lhe o dever de vencer a dúvida pela crença”, ao passo que a sua religião não conhece outro dever senão o de eliminar tais dúvidas por fundamentos racionais, além de não ordenar nenhuma crença em verdades eternas¹¹.

Seguindo o caminho da crença (fé), Jacobi afirma categoricamente a prevalência desta em relação à razão:

11 - No trecho integral da observação de Mendelssohn temos: “Assim, também deixo intocada a honesta retirada sob a bandeira da crença, como o senhor propõe de sua parte. Ela é totalmente condizente com o espírito de sua religião, que lhe impõe o dever de vencer a dúvida pela crença. O filósofo cristão pode passar o tempo todo zombando do naturalista; pode lhe propor nós górdios, que o atraem como fogo-fátuo de um canto ao outro e sempre lhe escapam por entre as mãos. Minha religião não conhece o dever de eliminar tais dúvidas senão por fundamentos racionais, não ordena nenhuma crença em verdades eternas. Tenho, portanto, um motivo a mais para procurar a convicção”. (JACOBI, 2021, p. 135).

Caro Mendelssohn, todos nascemos na crença e devemos permanecer na crença, tal como todos nascemos em sociedade e devemos permanecer em sociedade [...]. Como podemos aspirar à certeza, se a certeza não nos for conhecida de antemão, e como ela pode nos ser conhecida senão por meio daquilo que já conhecemos com certeza? Isso nos leva ao conceito de uma certeza imediata, que não apenas prescinde de quaisquer razões, mas que exclui absolutamente todas as razões e é única e exclusivamente a própria representação que coincide com a coisa representada (portanto, tem seu fundamento em si mesma). A convicção por razões é uma certeza de segunda mão, funda-se na comparação e jamais pode ser completamente certa e perfeita. [...] Se todo assentimento que não surge de fundamentos racionais é crença, mesmo a convicção por fundamentos racionais deve proceder da crença e dela receber sua força. (JACOBI, 2021, p. 135)

Kant assume posição intermediária diante da problemática apresentada, visando evitar tanto o fanatismo e os devaneios provenientes do *salto mortale* à fé, quanto a impossibilidade de orientação adequada do pensamento provocada pelo uso da razão dogmática nas incursões ao suprassensível, uma vez que nessas condições ela (a razão) desconhece seus limites. Não podendo aceitar nem a metafísica dogmática de Mendelssohn, nem o irracionalismo de Jacobi, que projetam as relações entre fé e razão como antagônicas, Kant lança mão do conceito **de fé racional**, buscando a reunião da fé com a razão.

O conceito de fé racional envolve a compreensão de uma fé necessária resgatada e orientada por uma razão que já se deu conta dos seus limites em seu uso prático e especulativo, em virtude de uma necessidade sentida por ela e não satisfeita no âmbito teórico. Nas palavras de Kant (1985, p.86), “qualquer fé, mesmo a de natureza histórica, deve ser racional (porque em última análise a pedra de toque da verdade é sempre a razão); apenas uma **fé racional** é aquela que não se funda em outros dados senão aqueles que estão contidos na razão pura.”.

Nesse sentido, Kant (1985, p. 88) indica o caminho para a possibilidade da orientação no pensamento puro:

Uma pura fé racional é, portanto, o guia ou a bússola graças ao qual o pensador especulativo orienta-se em suas incursões racionais no campo dos objetos suprassensíveis, e pode indicar, de modo completamente adequado, ao homem da razão comum, mas (moralmente) sadia, seu caminho inteiramente adequado, tanto do ponto de vista teórico quanto prático, à completa finalidade do seu destino. E esta fé racional é aquilo que também deve ser colocado como princípio de qualquer outra crença, e mesmo de toda revelação.

No conceito de fé racional, por todas as suas notas características, nos são dados os meios que ajudam a razão a se orientar no pensamento puro. Orientar-se no pensamento, aponta Kant em nota explicativa “em geral significa, pois, em virtude da insuficiência dos princípios objectivos da razão, determinar-se no assentimento segundo um princípio subjectivo da mesma razão”. A fé racional orienta a razão quando ela tem que lidar com conceitos que não podem ter validade objetiva, ou seja, que não são dados espaço-temporalmente, mas que lhe são completamente necessários como “o conceito de ser primordial como inteligência suprema e ao mesmo tempo como soberano bem”.

Com efeito, referindo-se especificamente a acusação sofrida de que a Crítica da Razão Pura ofereceria apoio ao espinosismo, Kant afirma que se é inteiramente compatível com a fé racional admitir que a própria razão especulativa nem sequer é capaz de discernir a possibilidade de um ser tal como devemos pensar Deus, então ele não se pode harmonizar com nenhuma fé e, sobretudo, com nenhum assentimento a uma existência, de modo que a razão compreenda a impossibilidade de um objeto e, no entanto, possa reconhecer, a partir de outras fontes, a realidade do mesmo objeto, nas palavras de Kant (1985, p.90):

É difícil compreender como os mencionados sábios puderam encontrar na Crítica da Razão Pura um apoio prestado ao espinosismo. A crítica corta inteiramente as asas do dogmatismo no que se refere ao conhecimento dos objetos suprassensíveis, e o espinosismo nesse ponto é tão dogmático que pode rivalizar com um matemático, no que diz respeito ao rigor da demonstração.

Kant retoma o tom conciliador e, ao mesmo tempo, firme e categórico para defender a liberdade de pensamento, afastando-se tanto da fé cega quanto da razão dogmática. Em sua argumentação afirma que a liberdade de pensamento opõe-se: 1) à coação civil, pois ao censurar a possibilidade de comunicação pública dos pensamentos castra-se também a liberdade do próprio pensamento, uma vez que este se constrói a partir de trocas com os demais; 2) à coação à consciência moral, que ocorre quando cidadãos se arrogam o papel de tutores dos outros ou paladinos da moral e em vez de argumentos castram o exercício da razão por meio de fé impostas; 3) à coação da lei, exceto àquela que a razão impõe a si própria, pois a ausência de lei no pensamento deixa perdida a liberdade de pensar.

Considerações finais

A querela do panteísmo, conforme vimos, foi um movimento que se tornou notável pela amplitude de filosofias capaz não só de movimentar (como ocorre com Jacobi, Mendelssohn, Kant), mas de inaugurar (a exemplo das filosofias de Hölderlin, Schelling e Hegel) e resgatar (como ocorre com Espinosa) o pensamento filosófico. Podemos considerar as contribuições que o *Pantheismusstreit* trouxe para a filosofia espinosana, revelando a impossibilidade de inércia frente a tão complexo sistema. Embora o ponto de partida da querela tenha sido a associação do espinosismo com o ateísmo, seu desenvolvimento foi responsável pela renascença de Spinoza na Alemanha e, posteriormente, no mundo através das traduções e circulação de sua obra bem como do estudo do seu pensamento, algo que lhe fora negado por muito tempo.

Nosso principal objetivo, entretanto, foi investigar os ecos desse notável movimento na filosofia kantiana. Vimos que a intervenção de kantiana ocorre em função de um desdobramento da querela, isto é, de uma contraposição entre a crença jacobiana e a convicção de Mendelssohn como pontos arquimedianos capazes de dar fundamento à verdade. Kant, lança mão do conceito de fé racional, para demonstrar que nem uma nem outra alcançaria a verdade

sozinha, pois a razão é a pedra de toque da verdade e a fé racional orienta a razão quando esta tem que lidar com conceitos que não têm validade objetiva. Por caminhos diversos e muitas vezes contrastantes, os filósofos que abriram e fecharam essa investigação (Spinoza e Kant) encontram-se num ponto incomum: a defesa da liberdade de pensamento. Spinoza dedicou-se a demonstrar através de seu pensamento as causas e os efeitos reais da servidão como ilusão de liberdade, buscando caminhos por meio dos quais a verdadeira liberdade pudesse tornar-se desejada e acessível a todos os seres humanos. Dentre outros, localizou na superstição religiosa um dos lugares onde se alojavam as causas da servidão, razão pela qual fundamenta seu sistema na noção de causalidade necessária e imanente, em detrimento da noção de causa final transcendente, a qual considera “asilo da ignorância”.

Referências

BECKENKAMP, Joãosinho. **Entre Kant e Hegel**. Porto Alegre: EDPUCRS, 2004.

CARVALHO, Joaquim de. **Tradução, introdução e notas**. In: ESPINOSA, Bento de. *Ética Demonstrada à Maneira dos Geômetras: Parte I, De Deus*. Coimbra: Atlântida, 1950.

DELBOS, Victor. **O espinosismo**. Tradução de Homero Silveira Santiago. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.

JACOBI, Friedrich Heinrich. **Sobre a Doutrina de Espinosa**, em cartas ao senhor Moses Mendelssohn. Introdução e tradução de Juliana Ferraci Martone. Campinas/SP: Editora Unicamp, 2021.

KANT, Immanuel. **O que significa orientar-se no pensamento?** In: KANT, Immanuel. *Immanuel Kant, textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 1985.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5ª edição. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

MOREAU, J. **Espinosa e o Espinosismo**. São Paulo: Edições 70, 1982.

MOREAU, Pierre-François; STEENBAKKERS, Piet. **Introduction et notes**. In: Œuvres – IV ÉTHIQUE. Paris: Presses Universitaires de France, 2020.

MORUJÃO, A.F. **Introdução e notas**. In: KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5ª edição. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética Demonstrada em Ordem Geométrica**. 3ª edição (Bílingue: latim/português); Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

A QUESTÃO DA EMANCIPAÇÃO NO JOVEM MARX

Antonia Juliete Pereira Pinto¹
James Wilson Januário de Oliveira²
Renato Almeida de Oliveira³

RESUMO:

O presente artigo analisa a emancipação política e humana a partir do pensamento do jovem Marx. Tema esse trabalhado por ele nos textos *Sobre a Questão Judaica* e *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*. Nesses textos, o filósofo apresenta um pensamento crítico em relação à sociedade moderna, analisando suas posições políticas, a exigência de um Estado laico, uma vez que a Alemanha se constituía em um Estado cristão. Para Marx, a emancipação política não poderia representar uma real liberdade, ainda se encontrava limitada, visto que proclamava em suas leis formais a igualdade entre as pessoas, mas na sua sociedade civil legitimava a permanência da exploração e da desigualdade. A proposta marxiana ressalta a importância de efetivar uma real emancipação, que transforme as estruturas sociais e materiais da sociedade, uma revolução que conceba a emancipação humano-social.

Palavras-Chave: Emancipação política. Emancipação humana. Sociedade moderna. Crítica. Revolução.

1 - Mestra em Filosofia pelo Mestrado Acadêmico em Filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA). Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

2 - Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC) e graduado em Pedagogia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE), atuando principalmente nos seguintes temas: Marx, Hegel, dialética, ética e política.

3 - Doutor em Filosofia. Professor Adjunto do Curso de Filosofia e do Mestrado Acadêmico em Filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA). Professor Colaborador do Mestrado Profissional em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC).

Introdução

Neste artigo tem-se a intenção de analisar os temas da emancipação política e emancipação humana a partir do pensamento do jovem Karl Marx (1818-1883), notadamente nos textos *Sobre a Questão Judaica* e *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*, ambos escritos no ano de 1843 e publicados em 1844 nos Anais Franco-Alemães. Nestes textos, Marx apresenta um pensamento crítico em relação aos movimentos políticos e sociais que marcaram a nascente sociedade moderna alemã. Dentre esses movimentos se destaca a esquerda hegeliana e suas discussões sobre a efetivação da emancipação, ou seja, da exigência de um Estado secular frente aos princípios religiosos tradicionais, de um Estado laico que garantisse a liberdade política.

Marx analisa as discussões a respeito da emancipação política, tendo uma dupla posição frente a ela, as saber: por um lado reconhece como um avanço político se comparada com as formas políticas pré-modernas; por outro lado destaca seus limites ante as exigências humanas de uma real liberdade. Isso significa dizer que, para Marx, a verdadeira e real emancipação ainda não se encontra no âmbito político, pois essa liberdade apenas reconfigura, atualiza, a exploração. As leis proclamadas como direitos iguais se encontram se restritas ao âmbito formal, na abstração, pois na vida concreta e social dos homens a desigualdade impera. Por isso, é preciso ir além da emancipação política moderna em seus moldes burgueses e efetivar uma liberdade concreta.

A verdadeira emancipação ainda está por acontecer. Para Marx, é necessária uma transformação radical, uma revolução das estruturas da sociedade como caminho para a verdadeira liberdade do homem, e essa revolução perpassa o fim da exploração do homem pelo homem, da desumanidade, da propriedade privada. A presente investigação, nesse sentido, toma como direção as seguintes indagações: por que Marx exige a emancipação humana? Qual sua diferença em relação à emancipação política? O que faz dela algo imprescindível?

Foi pensando nessas questões que analisamos a emancipação discutida por Marx na modernidade. Visto que o filósofo dá um significado completamente novo e bastante amplo para essa ideia, pois ela não remete apenas a uma elevação política, uma autonomia apenas para alguns, mas remete a uma liberdade real para todos. Dito de outro modo, tal emancipação é a mais alta liberdade, uma vez que busca o retorno do homem a si mesmo, o momento dele girar em torno de si e perceber que faz parte de uma construção histórica que ele mesmo constrói, e não se encontrar fora de si, pensando que sua condição social está dada naturalmente.

Com base nisso, nossa argumentação se estrutura, além da introdução e das considerações finais, em dois tópicos. No primeiro, procuramos analisar a contradição da emancipação política para Marx a partir do debate que ele trava com o neohegeliano de esquerda Bruno Bauer sobre as reivindicações dos judeus da Alemanha por direitos civis. Marx buscou demonstrar que a concepção baueriana sobre a questão da emancipação era abstrata, pois suas objeções tratavam apenas da relação do Estado com a religião, sem adentrar em uma análise crítica do Estado enquanto tal. Essa objeção de Marx a Bauer expõe sua própria crítica a sociedade capitalista da época, da consolidação do Estado liberal, nos remetendo, assim, para o segundo tópico, no qual analisamos a importância e a exigência de uma emancipação concreta, humano-social na filosofia marxiana. Esta última, portanto, representa, para o filósofo, a mais alta expressão da liberdade, a consolidação de uma sociedade mais justa e livre.

Os limites da emancipação política

Ao analisar a sociedade moderna e ao travar um intenso debate com os teóricos da esquerda hegeliana em relação às suas concepções filosófico-políticas, especialmente sobre a emancipação política, Marx começa a perceber a contradição da mesma na medida em que se depara com os novos problemas sociais surgidos da constituição do modo burguês do ordenamento social. Esses problemas são relatados pelo próprio Marx (2008, p. 44):

Em 1842 – 1843, na qualidade de redator da Rheinische Zeitung [Gazeta Renana], encontrei-me, pela primeira vez, na embaraçosa obrigação de opinar sobre os chamados interesses materiais. Os debates do Landtag [parlamento – alemão] renano sobre os delitos florestais e o parcelamento da propriedade fundiária, a polêmica oficial que o Sr. Von Schaper, então governador da província renana, travou com a Gazeta Renana sobre as condições de existência dos camponeses de Mosela, as discussões, por último, sobre o livre-câmbio e o protecionismo, proporcionaram-me os primeiros motivos para que eu começasse a me ocupar das questões econômicas.

Diante desses problemas abordados na época da Gazeta Renana, Marx apreendeu a estreita relação entre as leis e os interesses da classe dominante, proporcionando, conseqüentemente, desenvolver um pensamento mais original em relação aos pensadores da época. O debate desses problemas lhes permitiu compreender historicamente a mudança que ocorria na realidade social, contribuindo para que elaborasse uma crítica ao idealismo filosófico alemão a partir da sua análise radical da sociedade burguesa.

No debate com Bruno Bauer sobre a Questão Judaica, Marx buscou nas condições materiais de existência, isto é, na realidade social e histórica, a compreensão de fato do que se tratava a emancipação política e a sua distinção em relação à emancipação humana. O discurso neohegeliano se aprofundava somente na atualização política da Alemanha, da separação entre religião e Estado, aspirando à dissolução da religião, pois a considerava como o que impedia a realização da emancipação dos indivíduos, que punham seus interesses religiosos à frente dos interesses políticos. Entendia-se, portanto, que a crítica deveria direcionar-se contra a religião, pois ao se consolidar na consciência popular, deformava o ideal filosófico do Estado (Cf. NASCIMENTO, 2020, p. 126).

Por esta razão, a crítica de Marx à filosofia baueriana, no que concerne às reivindicações dos judeus alemães por direitos civis, ou seja, sobre a exigência por condições de emancipação política, pois viviam em um Estado subordinado pelos ditames da igreja

cristã, sendo excluídos de participarem da política alemã, vai de encontro à elaboração de uma crítica presa na abstração, que se limitava em apenas perceber o Estado cristão como o único problema que impossibilitava a liberdade. De acordo com Marx, Bauer não resolve tais questões, permanecendo em uma discussão limitada, por ficar apenas em uma crítica meramente teológica, direcionada a uma crítica ao Estado cristão e não submetendo a uma análise o próprio Estado enquanto tal, político e laico. A efetivação da emancipação política se resolve apenas na crítica da religião, ou seja, os judeus poderiam se elevar politicamente, mas, para isso, deveriam renunciar à sua consciência religiosa e os alemães, em geral, renunciarem à religião. Dessa forma, o Estado se tornaria secular, efetivando-se na mais alta expressão da liberdade.

No entanto, Marx discorda de Bauer, pois a crítica deve ir além de uma análise teológica, ela precisa adentrar as bases concretas da sociedade. A análise deve ser dirigida ao “Estado como tal”, examinar a realidade concreta, política e social. E ainda, segundo Marx (2010, p. 36), além de se perguntar “quem deve emancipar? Quem deve ser emancipado? A crítica tinha uma terceira coisa a fazer. Ela deveria perguntar: de que tipo de emancipação se trata? Quais são as condições que têm sua base na essência da emancipação exigida?”.

Apesar disso, Marx ressalta que a crítica da religião já está essencialmente realizada (MARX, 2013, p. 151), pois acredita que ela já chegou ao seu fim por meio da inversão feuerbachiana do fundamento da religião, de que é o homem quem cria a religião e não o oposto. Assim, é preciso passar a uma crítica da esfera política, porque o Estado laico não se constitui em um Estado verdadeiro e real. Seu discurso de liberdade não favorece a todos, mas apenas os interesses particulares da classe burguesa. Dessa forma, a discussão de Bauer com relação ao Estado cristão, que mostra os seus limites apenas na relação com a religião, é, para Marx, uma análise muito abstrata, distante da realidade material.

Ele [Bauer] impõe condições que não estão fundadas na essência da emancipação *política* mesma. Ele levanta perguntas que não estão contidas na tarefa que se propôs e

resolve problemas que deixam o seu questionamento sem resposta. Bauer diz sobre os adversários da emancipação dos judeus que: “Seu único erro foi presumirem que o Estado cristão é o único verdadeiro e não o submeterem à mesma crítica com que contemplaram o judaísmo” (p.3); diante disso, vemos o erro de Bauer no fato de submeter à crítica tão somente o “Estado cristão”, mas não o “Estado como tal”, no fato de não investigar a *relação entre emancipação política e emancipação humana e*, em consequência, de impor condições que só se explicam a partir da confusão acrítica da emancipação política com a emancipação humana geral (MARX, 2010, p. 36).

De acordo com Bauer, para uma vida realmente livre era necessária a superação dos preceitos religiosos no âmbito político, ou seja, ele acreditava que abolindo os privilégios religiosos, consequentemente, a religião perderia sua força e tenderia a desaparecer ou, pelo menos, se restringir a um assunto privado. Com o Estado liberal secular todos desfrutariam de direitos iguais, confundindo assim a emancipação política com a emancipação humana.

Marx, portanto, transpõe os fundamentos do debate da emancipação de uma questão teológica para uma questão político-social. Isso significa dizer que “a questão da relação entre emancipação política e religião transforma-se para nós na questão da relação entre emancipação política e emancipação humana” (MARX, 2010, p. 38). Logo, percebemos que Marx está preocupado em desvendar os limites da sociedade política burguesa, a qual dita direitos iguais a todos perante a lei, mas não consegue efetivar na prática a igualdade a todos.

Em alguns pontos, Marx chega a concordar com Bauer, especialmente sobre a separação do Estado frente à religião, sendo o Estado cristão um órgão de privilégios religiosos em que a emancipação política, de certa maneira, faz parte de um progresso humano necessário à época diante do sistema anterior, o sistema feudal. Porém, mesmo que represente uma revolução até o momento, no desenvolvimento da história, ela não constitui uma real liberdade, pois o Estado mesmo sendo secular, ainda impõe ao ser humano

uma condição de miséria, contribuindo na permanência das desigualdades sociais, do interesse egoísta e na fragmentação. O erro de Bauer foi analisar apenas o Estado cristão, e não o Estado em si mesmo, em não fazer uma análise histórico-social desse órgão.

Diante disso, Marx toma como exemplo o Estado político desenvolvido pelos Estados Unidos, onde a emancipação política já tinha se efetivado e a religião, ao contrário do que Bauer havia pensado, não tinha sido superada. Na verdade, ela passou para uma esfera privada, onde o país ganhou a liberdade de religião e o Estado não intervinha em seus assuntos. Essa revolução não gerou o desaparecimento da religião, ela ganhou a liberdade de religião. Libertou o Estado sem precisar livrar a humanidade da sua condição de miséria, de desigualdade, de exploração. É nesse sentido que ela é contraditória, ou seja, é na sua condição de tornar capaz um Estado livre, sem que precise libertar o indivíduo.

A emancipação política do judeu, do cristão, do homem religioso de modo geral consiste na emancipação do Estado em relação ao judaísmo, ao cristianismo, à religião como tal. Na sua forma de Estado, no modo apropriado à sua essência, o Estado se emancipa da religião, emancipando-se da religião do Estado, isto é, quando o Estado como Estado não professa nenhuma religião, mas, ao contrário, professa-se Estado. A emancipação política em relação à religião não é a emancipação já efetuada, isenta de contradições, em relação à religião, porque a emancipação política ainda não constitui o modo já efetuada, isento de contradições, da emancipação humana (MARX, 2010, p. 38).

Essa elevação política trouxe apenas a liberdade da burguesia e não da humanidade. Ela constitui uma atualização das condições de exploração do homem pelo homem no modo de trabalho capitalista, pois enquanto o indivíduo trabalha e efetiva seu espírito no mundo, criando a riqueza social, mais enriquece materialmente a sociedade e se empobrece material e espiritualmente, isto é, o sujeito perde a si mesmo, na medida em que, quanto mais riqueza produz, mais pobre ele fica.

Na sociedade capitalista a produção dos trabalhadores aparece como algo separado da sua realidade, um objeto independente, como algo estranho, que não lhe pertence e não vai satisfazer nenhuma das suas necessidades. Além disso, o trabalhador também se torna uma mercadoria, pois vende sua própria atividade vital. Como esclarece Marx (2004, p. 80):

Com a valorização do mundo das coisas, aumenta em proporção direta a desvalorização do mundo dos homens. O trabalho não produz somente mercadorias; ele produz a si mesmo e ao trabalhador como uma mercadoria, e isto na medida em que produz, de fato, mercadorias em geral. Este fato nada mais exprime senão: o objeto que o trabalho produz, o seu produto, se lhe defronta como um ser estranho, como um poder independente do produtor.

Assim, o trabalho no modo de produção capitalista perde sua condição fundamental de atividade vital e se transforma em uma ação estranha, que encaminha o indivíduo à perda de sua essência, enquanto objetiva seus produtos do trabalho. Nesse sistema o sujeito não trabalha para se realizar e ser livre, mas para realizar os interesses do capital e suas necessidades básicas como comer, beber e vestir. Por esta razão, não proporciona uma plena emancipação, mas, sim, uma emancipação ilusória. O capitalismo não elimina as desigualdades presentes na sociedade, não livra a humanidade do estado de miséria, nem procura liquidar as diferenças e a fragmentação, como também não realiza a igualdade real e efetiva entre os indivíduos.

Na verdade, a emancipação política constitui a própria desigualdade, a fragmentação, a desumanidade e a exploração. Nas palavras de Marx: “a elevação política do homem acima da religião compartilha de todos os defeitos e de todas as vantagens de qualquer elevação política” (MARX, 2010, p. 39), visto que sua valorização não se encontra na humanidade, mas nos bens materiais, nos interesses egoístas e na propriedade privada.

Sendo assim, a elevação política sempre esbarrou em um entrave, mesmo que tenha libertado o indivíduo das amarras da aristocracia do sistema feudal, se encontra insuficiente, pois o seu sistema capitalista é a própria limitação. Em outros termos, sua constituição

fornece apenas uma liberdade formal e jurídica, mas não oferece uma real e concreta. Essa emancipação política não superou a sociedade de classes, apenas representa a dissolução da comunidade antiga em uma nova associação de classe. Ela não põe fim à contradição, é a própria contradição, pois é apenas a libertação do Estado, a constituição de um regime burguês. Segundo Lessa e Tonet (2008, p. 89):

A igualdade burguesa, tal como a democracia burguesa, nada mais é do que a máxima liberdade do capital para explorar os trabalhadores. E o Estado burguês, por mais democrático que seja, será sempre um instrumento especial de repressão contra os trabalhadores.

Podemos asseverar, por conseguinte, que Marx considerou a emancipação política como uma revolução, um passo decisivo na história, mas deixou bastante claro que não representa a maneira definitiva da emancipação humana, pois não fornece a igualdade real, muito menos encerra a exploração entre os homens. Para o filósofo, a revolução que pode conduzir o ser humano para a emancipação real deve ser de outra natureza. Nesse sentido, a Questão Judaica deve perder o significado teológico que Bauer discutiu e pautar-se na análise sobre a efetivação da plena liberdade no campo político-social. Portanto, Marx não está preocupado em entender a relação entre emancipação política e religião, mas desmascarar os seus limites, para buscar realizar a verdadeira emancipação.

A exigência marxiana da emancipação humana

Tendo apresentado a emancipação política como um processo limitado na efetivação real da liberdade humana, Marx atualiza as novas condições que fazem o ser humano ainda viver em uma sociedade de desigualdades e explorações. Porém, essa liberdade política também significou uma revolução necessária diante da sociedade feudal, um progresso histórico. Segundo Marx (2010), os seus limites possibilitaram a exigência de buscar efetivar a verdadeira emancipação.

As reivindicações que Bauer outrora discutia para a elevação política, na verdade são exigências que se fazem necessárias para a elevação humana diante da seguinte questão: “[...] de impor condições que só se explicam a partir da confusão acrítica da emancipação política com a emancipação humana geral” (MARX, 2010, p. 36). Ou seja, Bauer defendia a superação da religião como condição de almejar um Estado laico. Marx, em controvérsia, investigou que tais imposições não eram necessárias, uma vez que a religião constituía um reflexo da sociedade, representando uma expressão de como se encontrava a sociedade moderna.

A religião é um sintoma da sociedade, ou seja, compreendendo criticamente a religião, compreende-se o modo como a sociedade está organizada. Se uma das questões centrais de sua filosofia é a realização da emancipação humana e se esta somente é atingida mediante a superação das estruturas sociais criadas pelo capitalismo moderno, uma problematização da religião torna-se necessária para compreendermos como essa sociedade se ordena. Não significa que a religião seja uma expressão fiel, objetiva, direta, da sociedade. Ela, na verdade, expressa os limites dessa sociedade de modo indireto, por meio de seu discurso, lamentos e desejos dos indivíduos que nela tomam parte (MAIA; OLIVEIRA, 2017, p. 91).

A religião, para Marx, mostra indiretamente como as condições materiais de existência da sociedade burguesa são desumanas. Quando um trabalhador ora por circunstâncias melhores, por saúde e justiça, ele mostra indiretamente o quanto a sociedade o desfavorece e o oprime. A religião, por sua vez, se torna um refúgio, um conforto diante dessas suas mazelas, isto é, um modo pelo qual o sujeito mostra inconscientemente que seus direitos não estão sendo assegurados.

No entanto, enquanto um sintoma da sociedade, a religião também impede o ser humano de buscar uma real liberdade, fazendo também acreditar que sua vida aqui na terra é apenas uma remissão dos pecados para no futuro alcançar a “vida eterna”. Nesse sentido, a religião inibe o indivíduo de perceber sua real condição de miséria exercida pela sociedade capitalista, acreditando, muitas

vezes, que esses sofrimentos são passageiros, pois sua liberdade se encontra em uma realidade no além.

Dessa forma, a religião veta às pessoas uma tomada de consciência para buscar uma emancipação concreta e acaba contribuindo com a permanência desses indivíduos no sistema capitalista. A religião, indiretamente, impede a real emancipação enquanto um processo que obstrui a tomada de consciência dos indivíduos frente à realidade de opressão em que eles se encontram, de modo que o homem se preocupe basicamente com o mundo do “reino dos céus”. A partir da interpretação de Marx a religião é:

Autoconsciência e autossentimento do homem, que ou ainda não conquistou a si mesmo ou já se perdeu novamente. Mas o homem não é um ser abstrato, acororado fora do mundo. O homem é o mundo do homem, o Estado, a sociedade. Esse Estado e essa sociedade produzem a religião, uma consciência invertida do mundo, porque eles são um mundo invertido (MARX, 2013, p. 151).

A partir das análises de Marx, o fenômeno religioso não é um problema em si, pois faz parte de um aparato social. Com efeito, a religião por si só não opõe a realização da verdadeira liberdade, mas é a persistência do sistema de exploração, do capitalismo, do Estado burguês que impede o ser humano de ser livre plenamente. O sujeito deve buscar a emancipação real como forma de sair da sua condição social de miséria. Para isso, é necessário superar o modo de vida material que o leva a buscar a religião, é preciso cessar com o mundo em que o homem carece de crença, é crucial abolir as bases profanas que fazem dela algo fundamental.

Para tanto, se faz necessária uma revolução radical, que faça o indivíduo se reconhecer como agente transformador da sua história, como condutor de si mesmo. Dessa forma, Marx propõe uma filosofia que seja efetiva diante da sociedade material e não uma mera especulação teológica discutida anteriormente por Bauer e outros neohegelianos, como Feuerbach. Para conduzir a humanidade à revolução, Marx ressalta a importância de uma tomada de consciência de classe,

da classe cujo sofrimento é universal. Ou melhor, aquela que sofre diretamente e universalmente com as desigualdades e a exploração da sociedade capitalista, aquela que leva uma vida miserável por conta das mazelas desse sistema. Essa classe é o proletariado. Segundo Flickinger (1985, p. 23), Marx chega à seguinte assertiva:

A sociedade burguesa produz, através de sua forma capitalista de produção, uma classe de miséria, isto é, o proletariado. Enquanto tal, o proletariado faz parte desta sociedade, sendo, entretanto, ao mesmo tempo a classe reprimida e, por isso, a negação dos próprios princípios liberais da sociedade.

A classe proletária surgida da sociedade burguesa mostra a desigualdade dessa nova civilização, expressa sua falsa liberdade diante do mundo, especialmente quando o proletariado sofre diretamente com a miséria desse novo sistema. Porém, ao mesmo tempo em que essa classe é reprimida pelo sistema capitalista, ela também tem a capacidade de negar essa condição imposta, bem como seus efeitos, a propriedade privada, os direitos políticos burgueses de interesses egoístas, a individualidade, pois ela é a classe que mais arca com as consequências imediatas da limitação dessa ordem estabelecida do sistema burguês. Nas palavras de Marx (2013, p. 162):

Na formação de uma classe com grilhões radicais, de uma classe da sociedade civil que não seja uma classe da sociedade civil, de um estamento que seja a dissolução de todos os estamentos, de uma esfera que possua um caráter universal mediante seus sofrimentos universais e que não reivindique nenhum direito particular porque contra ela não possa exigir um título histórico, mas apenas o título humano, que não se encontre numa oposição unilateral às consequências, mas numa oposição abrangente aos pressupostos do sistema político alemão; uma esfera, por fim, que não pode se emancipar sem se emancipar de todas as outras esferas da sociedade e, com isso, sem emancipar todas essas esferas – uma esfera que é, numa palavra, a perda total da humanidade e que, portanto, só pode ganhar a si mesma por um reganho total do homem. Tal dissolução da sociedade, como um estamento particular, é o proletariado.

Por esta razão, a filosofia da ação desenvolvida por Marx é aquela que dá luz ao proletariado para se reconhecer agente transformador do mundo e de si mesmo. Assim, o proletariado tem a força de transformar a situação miserável do sistema capitalista, do trabalho explorado e concretizar a emancipação humana. Esta, por sua vez, efetiva o encontro do indivíduo consigo mesmo, já que toda emancipação, para Marx, constitui em uma redução do mundo e suas relações ao próprio ser humano (MARX, 2010, p. 54). É ainda a efetuação concreta do resgate humano para retornar a girar em torno de si mesmo onde o trabalho de fato é uma atividade propriamente dele e não algo estranhado.

Para Marx, a emancipação humano-social é a expressão da mais alta liberdade que o sujeito pode atingir, já que representa a criação de uma associação de produtores livre, autônomos, digna da verdadeira condição humana, não mais estranhada. Assim, na realização dessa revolução radical, o indivíduo retoma para si a sua dignidade perdida no processo histórico estruturado no capital e encontra a si enquanto ser social. Conforme as ideias marxianas, essa liberdade é plena devido à sua garantia de dignidade a todos, pela sua defesa de resgatar a pessoa real sem promover nenhuma opressão.

Dessa forma, a emancipação se dá quando o indivíduo “não mais separar de si mesmo a força social na forma da força política” (MARX, 2010, p. 54). Sua revolução social se configura na busca de si mesmo, de um ser livre e criativo. Assim, é evidente a sua importância no pensamento do autor, pois está voltada a efetivar uma emancipação prática e real, a qual, para Marx, se apresenta historicamente como a forma concreta, onde a existência humana assume verdadeiramente os seus próprios atributos, reencontrando realmente em todos os sentidos suas capacidades, sua função digna para com a natureza, retomando para si seu trabalho e o produto por ele produzido e recuperando suas próprias forças que são estranhadas no decurso histórico da lógica do capital. A exigência de uma emancipação prática, para o autor, está em sua validade de dar a dignidade ao indivíduo, não em seu sentido abstrato, mas no seu sentido concreto, ou seja, o ser essencialmente autônomo, livre e independente.

A condição para a efetivação dessa emancipação é a superação de qualquer servidão e miséria imposta à vida. Por isso, somente a elevação política não liberta, sua revolução não chegou a empreender em um campo social, pois o homem moderno continua servo de um poder externo a ele, como o poder do capital e do seu sistema político representado pelo Estado democrático de direito. Diante disso, Marx lança seu imperativo categórico de dissolver todas as condições que tornam o indivíduo um ser explorado, humilhado e desprezível (MARX, 2013, p. 158). Portanto, a crítica de Marx sobre a sociedade capitalista e sobre o Estado político burguês teve sempre como finalidade a afirmação da revolução radical. Sua crítica se consolida na demonstração de que a liberdade não consiste apenas em ideais, em leis abstratas, mas em uma realidade concreta, nas relações sociais entre as pessoas e na sua vida real.

Considerações finais

A análise feita até aqui nos permite concluir que Marx trouxe contribuições significativas para a compreensão da emancipação política e da emancipação humana e o que elas constituíram nas condições históricas. A primeira constitui um esboço da burguesia, da sociedade de direitos formais; a segunda, ao contrário, é um esboço a ser alcançada com o intuito de transformar a vida prática dos indivíduos para uma sociedade mais justa.

A questão da consolidação da emancipação humana é uma discussão crucial em torno do pensamento de Marx e para a sociedade contemporânea. Marx desenvolve um pensamento crítico e efetivo sobre a concretização da liberdade, sua crítica busca ser radical devido a realidade que se figura inumana, ou seja, a exigência da efetivação da liberdade se encontra condensada na crítica à sociedade moderna, que se consolida a partir de um sistema de produção capitalista que valoriza o mundo das coisas em detrimento das pessoas, que naturaliza a exploração e o individualismo, fazendo com que o indivíduo perca a noção de si mesmo e da sua situação no mundo.

A crítica de Marx à realidade material, ao modelo de sociedade capitalista, por conseguinte, tem a intenção de realizar uma revolução radical que transforme desde a raiz as estruturas da socie-

dade burguesa e efetive de fato a verdadeira liberdade. A superação desse modelo de sociedade capitalista traz à tona a construção de um novo modo de vida, mais justo e digno.

A exigência marxiana por uma liberdade real tem a pretensão de resgatar o ser humano para que se reconheça constituidor da sua vida material. E aquilo que almeja através do sentimento religioso se faça concretamente aqui na terra, na sua vida em sociedade. Portanto, a verdadeira emancipação é a saída, segundo Marx, para se desvencilhar das amarras, tanto das condições materiais como das imaginárias.

Diante disso, a crítica de Marx sobre a condição da sociedade burguesa moderna também suscita questões que ainda permeiam o contexto social dos dias atuais. Por exemplo, no Brasil a emancipação política que já é uma liberdade limitada, se vê permeada pela predominância religiosa em seus espaços públicos. Um Estado que se diz laico se encontra cada vez mais em contradição, pois, muitas vezes, suas decisões são pautadas a partir de preceitos divinos. Principalmente a partir da presença forte de uma bancada religiosa na política, que se utiliza dos seus princípios de fé para confrontar determinados direitos e ampliação de garantias na sociedade.

Dito isso, se já na Alemanha do século XIX Marx exigia a emancipação humana, no Brasil contemporâneo acontece um regresso, nem a emancipação política é efetivada concretamente. Portanto, a análise marxiana sobre a sociedade é ainda bastante crucial e atual, pois possibilita analisarmos sobre condições que ainda assolam o ser humano viver em uma perpétua estranheza de si, onde a emancipação real não se efetivou.

Referências

FLICKINGER, Hans Georg. **Marx**: nas pistas da desmistificação filosófica do capitalismo. Porto Alegre: L&PM, 1985.

LESSA, Sergio; TONET, Ivo. **Introdução à filosofia de Marx**. Alagoas: UFAL, 2004.

MARX, Karl. **Sobre a questão judaica**. Tradução Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. **Crítica da filosofia do direito de Hegel - introdução**. Tradução Rubens Enderle. 3ª edição. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. **Manuscritos econômicos-filosóficos**. Tradução Jesus Raniéri. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. **Contribuição à crítica da economia política**. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

MAIA, Antonio Glaudenir Brasil; OLIVEIRA, Renato Almeida de. Religião e emancipação em Marx. In: ZAMBAM, Neuro José; PANSARELLI, Daniel. (Orgs.) **Democracia, tolerância e direitos das culturas na América Latina**. São Bernardo do Campo, SP: Ed. UFABC, 2017.

NASCIMENTO, João Bosco Brito do. Marx: emancipação política e emancipação humana. In: CHAGAS, Eduardo Ferreira; CARVALHO, Manoel Jarbas Vasconcelos Carvalho; JOVINO, Wildiana Kátia Monteiro. (Orgs.) **Filosofia política, conhecimento e educação**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020.

POLÍTICA E ECONOMIA NO “ESTADO COMERCIAL FECHADO” DE FICHTE

Márcio Egídio Schäfer¹

Introdução

A reflexão filosófica ocidental teve, desde os seus primórdios, no pensamento sobre a política um elemento incontornável. Pense-se aqui no *República* de Platão, cujo propósito, por intermédio da conhecida tese da transformação do rei em filósofo ou do filósofo em rei, não era outro senão organizar a vida política em conformidade com o mais elevado conhecimento possível, qual seja: o conhecimento da *ideia do bem*. O exame minucioso da questão política conduziu rapidamente os grandes pensadores antigos, Platão e Aristóteles, a separar implícita ou explicitamente a política, a esfera da política, de uma outra esfera, a da economia. À primeira concedia-se um status privilegiado, pois era a esfera própria da vida pública, em que os cidadãos livres se reuniam para submeter ao escrutínio da razão as questões relevantes da vida comum, ou, se assim se quisesse, do bem comum. À segunda concedia-se um papel subordinado, uma vez que a economia era a esfera do privado, que, para os gregos, era restrita ao *oikos*, à casa, que é o radical do qual se origina o termo economia, literalmente a arte de bem administrar a casa. Restrita à esfera da vida privada, dela, seguindo os preconceitos da época, incumbiam-se os não-livres, mulheres, escravos etc.²

1 - UFMA. Contato: schafer.marcio@ufma.br. As traduções para o vernáculo, salvo quando indicado o contrário, são de responsabilidade do autor.

2 - A justificativa para tal gradação encontra-se refletida na própria sistematização aristotélica do conhecimento, em que encontramos a clássica hierarquia que tem no topo a saber teórico, no meio o saber prático e no degrau mais baixo o saber poético. Para Aristóteles, a política se situa no âmbito do saber prático, enquanto a economia se situa no âmbito do saber poético.

Mesmo reconhecendo a economia como atividade imprescindível para a reprodução do organismo social, como condição indispensável para a *vida*, a tradição grega clássica foi uníssona em afirmar o primado incontestado da política frente à economia. Só a vida política pode realizar a finalidade do ser humano, a vida virtuosa, a *vida-boa*.³ Em decorrência desta tese forte, autores como Platão e Aristóteles foram unânimes e inequívocos em rejeitar que a perseguição dos interesses econômicos pudesse assumir o status de *fim último* tanto da sociedade como do ser humano. Ambos detectaram, com um senso de realismo inigualável, os potenciais destrutivos que a expansão desenfreada da vida econômica, muito particularmente a introdução do dinheiro, trazia para as instituições ético-políticas da polis grega. Para evitar tal consequência, prescrevem um conjunto de medidas para interditar semelhante desenvolvimento no interior da comunidade política.

Diante deste pano de fundo, Aristóteles, por exemplo, faz uma distinção absolutamente fundamental entre *economia* e *crematística*. Enquanto a economia se orienta pela aquisição dos bens necessários para a vida – não para a vida boa, alcançável somente na política –, logo é limitada nos seus objetivos, a crematística, sendo definida como a arte de ganhar dinheiro, não tem outro objetivo senão ganhar mais dinheiro.⁴ Como não há um limite para esse objetivo, o impulso de ganhar/acumular mais dinheiro é, por definição, ilimitado. A essa distinção entre economia e crematística subjaz uma outra distinção deveras importante, a saber, entre riqueza e dinheiro (ou riqueza medida em dinheiro). O bem-estar da comunidade política não é mensurado a partir de um indicador quantitativo, ou seja, de quanto dinheiro foi ganho ou em qual proporção o dinheiro se multiplicou, mas de um indicador qualitativo, isto é, quantas necessidades dos membros da comunidade política puderam ser satisfeitas.⁵

3 - Ver, a propósito, Aristóteles, *Política* 1252b28 - 1253a5.

4 - Não é o lugar aqui para discutir os detalhes da análise de Aristóteles, como, por exemplo, se há um sentido em que a crematística é defensável. O que vale reter é a tese de que a atividade econômica não pode ter outro fim senão a satisfação das necessidades dos membros da comunidade política, razão pela qual seu escopo é limitado.

5 - Desnecessário detalhar aqui que a distinção entre *valor de troca* e *valor de uso* remonta à *Política* de Aristóteles.

O advento da modernidade é um turbilhão que abala as estruturas mais profundas da cosmovisão grega em geral e, em particular, da sua compreensão do mundo sociopolítico. Também a relação entre política e economia passará a ser tratada num arcabouço conceitual radicalmente distinto. Não só a relação entre política e economia é alterada, mas mais fundamentalmente os próprios termos *política* e *economia* passarão por uma ressignificação fulcral. As teorias políticas modernas, bem como a ciência própria do mundo moderno, a economia política, objetivam elevar esse novo mundo ao conceito. No entanto, esse novo mundo não gerou somente autores e teorias que buscaram elevar ao conceito essa nova realidade. As vicissitudes do mundo moderno gestaram igualmente autores e teorias que buscaram refletir criticamente os desenvolvimentos implicados por essa nova realidade.

Na esteira do romantismo alemão, do ponto de vista filosófico, foi o idealismo alemão que sintetizou e expressou de modo mais frutífero algumas das contradições mais agudas da sociedade moderna. O presente texto tem por objetivo examinar a contribuição de Fichte para lidar com essa nova articulação entre política e economia tal como ele a esboçou na sua teoria do Estado comercial fechado exposta em obra homônima. Para levar a cabo tal objetivo, o presente texto está estruturado em três partes. Na primeira parte, intenta-se desenhar um panorama histórico da questão, pondo em relevo especialmente a virada conceitual implicada na passagem do mundo grego para o mundo moderno. Na segunda parte, almeja-se reconstruir a apropriação crítica de Fichte da economia moderna. Na terceira parte, examinar-se-á qual é a concepção de política desenvolvida por Fichte e como a política, tal como ela é tematizada no *Estado comercial fechado*, pode lidar com as deficiências da sociedade moderna diagnosticadas pelo seu autor, o que aqui será iluminado particularmente a partir do papel atribuído ao dinheiro no Estado comercial fechado. Para evitar incompreensões, seja advertido de início que o propósito perseguido aqui não é o de examinar exaustivamente as inúmeras medidas propostas por Fichte para a construção do Estado comercial fechado. O motivo que subjaz às

linhas que se seguem é delinear uma hipótese interpretativa da relação entre política e economia na obra objeto de análise.

Primeira parte: Panorama histórico da questão

O interesse nessa primeira parte não consiste em apresentar um exame exaustivo da relação entre política e economia/dinheiro no pensamento antigo e moderno. O objetivo é muito mais modesto e, no essencial, se resume a expor as linhas gerais dos argumentos que fundamentam a relação entre política e economia nas respectivas visões de mundo. Para o pensamento antigo, apresentaremos alguns argumentos apresentados nas *Leis* de Platão e na *Política* de Aristóteles. Para a iluminação dessa relação na modernidade, tomaremos por referência o *Segundo tratado sobre o governo* de John Locke.

Política e dinheiro na antiguidade

Em suas *Leis* Platão oferece uma formulação concisa da relação entre o desenvolvimento da economia, aqui basicamente entendida como relações de comércio, e as implicações da mesma sobre a vida política:

[...] Pois a proximidade do mar é agradável a um país para a vida cotidiana, mas, na verdade, ele [o mar] é uma vizinhança salgada e amarga; pois na medida em que o mar inunda a cidade com o grande comércio e negócios de dinheiro em decorrência do comércio de varejo e, por intermédio disso, forma disposições desleais e não confiáveis nas almas, ele torna a cidade desconfiada contra si mesma e igualmente contra os outros seres humanos (*Leis* 705a-b)

Platão aborda aqui a questão dos riscos que se seguem ao desenvolvimento do comércio, o qual, em virtude da proximidade da cidade com o mar, encontra condições favoráveis para prosperar. O comércio, entenda-se aqui a expansão do dinheiro, gera uma disposição de ânimo nos cidadãos que solapa as condições mesmas de

existência da própria comunidade ética. Ele volta a tratar deste tema mais adiante, tratando agora do modo como os cidadãos, no interior de um Estado, devem se relacionar com o dinheiro.

Na tradução alemã de Schleiermacher, a passagem na qual essa questão é abordada recebeu, de modo justificado, o subtítulo “Proibição do ouro e da prata”. Platão primeiramente assevera que “[...] a nenhum homem privado deve ser permitido possuir ouro e prata, mas somente uma moeda para o comércio diário, [...], para pagar os salários dos trabalhadores assalariados, escravos e estrangeiros” (*Leis* 742a). Uma moeda para o comércio diário indica que o homem privado não deve tomar como *fim* da sua ação o esforço para ganhar dinheiro, mas que o dinheiro permanece restrito à função de *meio* para as necessidades diárias.

Na seqüência, Platão indica qual deve ser a relação entre cidadão e Estado quando um cidadão empreender uma viagem para o estrangeiro, como ele pode obter dinheiro válido para realizar a sua viagem, bem como o que ele deve fazer, após seu retorno, com a dinheiro que ele não gastou. Em relação a isso Platão apresenta um conjunto de prescrições, tanto para o cidadão, bem como para o Estado, como ambos devem agir ou, no caso deste, intervir, de sorte que o homem privado não possua ouro e prata, isto é, dinheiro que exceda aquilo que é necessário para cumprir as obrigações da vida diária.

E numa passagem relevante de seu texto, na qual Platão realça o objetivo da política, bem como o papel do dinheiro na realização deste objetivo, ele escreve:

Mas, para nós, a intenção fundamental das nossas leis era que os cidadãos fossem tão felizes e amigos quanto possível uns com os outros; amigos, contudo, eles provavelmente jamais se tornarão [tão felizes e amigos quanto possível – M.S.] ali, onde entre eles ocorrem muitos processos e muitas lesões do direito, mas onde estes sejam tão reduzidos e raros quanto possível. Por isso, nós afirmamos que no Estado não deve haver ouro nem prata, nem também nenhuma aquisição significativa de dinheiro por meio de trabalho manufaturado e usura ou mesmo por meio da criação de manadas infames, mas somente por intermédio

daquilo que o cultivo da terra dá e gera, e disso também somente tanto, que a sua aquisição não nos obrigue a negligenciar a razão pela qual o dinheiro existe (*Leis* 743c-d).⁶

Platão parece assumir uma relação de causalidade entre (i) a expansão do ouro e da prata na cidade – o que é a condição objetiva para os cidadãos perseguirem o acúmulo de ouro e prata –, o desenvolvimento da usura, bem como outras atividades que visam exclusivamente o ganho de dinheiro, e (ii) o fato de que entre os concidadãos surjam muitos processos e lesões do direito. Em outros termos, que a expansão do dinheiro gera uma proliferação infundável dos conflitos, algo que se revela um obstáculo para a realização da intenção fundamental das leis do Estado, que consistiria na convivência harmônica dos cidadãos.

Nas *Leis* Platão aponta a raiz do problema e como ele pode ser solucionado: “É necessário organizar, de todas as maneiras possíveis, as relações de posse de tal sorte que elas não deem nenhum ensejo a queixas recíprocas” (*Leis* 737a-b). Por isso a exigência de banir do Estado todas aquelas atividades mencionadas, cujo fim último é a perseguição do dinheiro. Platão obviamente não nega que as funções do dinheiro sejam importantes para a vida diária, mas indica manifestamente o papel que o dinheiro deve exercer na sociedade, e este inequivocamente é o de ser *meio*, jamais um *fim-em-si-mesmo* das ações humanas.

Recorrendo a uma tese fundamental da sua concepção antropológica, Platão justifica sua posição da seguinte forma: “Por isso nós já o expressamos, mais de uma vez, que a preocupação com o dinheiro e a propriedade merece, segundo a estima, o último lugar; pois dado que em geral há três coisas para as quais todo ser humano orienta seu esforço, assim a preocupação com o dinheiro e a propriedade, se ela sucede de modo correto, [é] a terceira e última, o cuidado com o corpo a intermediária, a primeira [o cuidado] com a alma” (*Leis* 743e).

Aristóteles compartilha a tese platônica de que em primei-

⁶ - As dificuldades em traduzir a presente passagem levaram o autor a adaptar a tradução com base na tradução inglesa de Benjamin Jowett e na tradução alemã de Schleiermacher.

ro lugar vem o cuidado com a alma e, somente em último lugar, a preocupação com o dinheiro, pois: “The Life of Money-making is a constrained kind of life, and clearly wealth is not the Good we are in search of, for it is only good as being useful, a means to something else” (*Politics* 1096a6-8). Portanto, também para o Estagirita a aquisição de dinheiro não pode ser o fim último da ação humana.

Depois de ter mencionado o intercâmbio entre as diferentes tribos bárbaras, como este se orienta pela produção dos bens necessários para a vida, Aristóteles escreve:

Exchange on these lines therefore is not contrary to nature, nor is it any branch of the art of wealth-getting, for it existed for the replenishment of natural self-sufficiency; yet out of it the art of business in due course arose. For when they had come to supply themselves more from abroad by importing things in which they were deficient and exporting those of which they had a surplus, the employment of money necessarily came to be devised. For the natural necessities are not in every case readily portable; hence for the purpose of barter man made a mutual compact to give and accept some substance of such a sort as being itself a useful commodity was easy to handle in use for general life, iron for instance, silver and other metals, at the first stage defined merely by size and weight, but finally also by impressing on it a stamp in order that this might relieve them of having to measure it; for the stamp was put on as a token of the amount. So when currency had been now invented as an outcome of the necessary interchange of goods, there came into existence the other form of wealth-getting, trade, which at the first no doubt went on in simple form, but later became more highly organized as experience discovered the sources and methods of exchange that would cause most profit. Hence arises the idea that the art of wealth-getting deals specially with money, and that its function is to be able to discern from what source a large supply can be procured, as this art is supposed to be creative of wealth and riches; indeed wealth is often assumed to consist of a quantity of money, because money is the thing with which business and trade are employed (*Politics* 1257a28 – 1257b10).

Na sua consideração do capital usurário é que Aristóteles expõe sua crítica mais contundente à crematística:

As this is so, usury is most reasonably hated, because its gain comes from money itself and not from that for the sake of which money was invented. For Money was brought into existence for the purpose of exchange, but interest increases the amount of the money itself (this is the actual origin of the Greek word: offspring resembles parent, and interest is money born of money), consequently this form of the business of getting wealth is of all forms the most contrary to nature (*Politics* 1258b5-8).

Em suma: é constitutivo da compreensão grega do ser humano e da política, que nem a economia como tal, nem o dinheiro, mesmo sendo necessário para a efetivação das trocas comerciais com vistas à satisfação das necessidades humanas, podem, em hipótese alguma, assumir o caráter de fim último da ação humana, portanto, não são o fim derradeiro a ser perseguido para a vida boa.

Política e dinheiro na modernidade

A teoria de Locke é um divisor de águas na história da compreensão da relação entre política e economia/dinheiro. A inovação, melhor dito, a revolução proposta por Locke na articulação conceitual entre estas duas esferas reside na distinção entre propriedade e posse desenvolvida pelo autor. Ou seja, posso acumular bens sem que deles necessite para a satisfação das minhas necessidades.

Como é possível legitimar a determinação da propriedade como “direito de disposição exclusivo”? Em resposta a essa pergunta fundamental Locke oferece, no *Segundo tratado*⁷, uma de suas contribuições mais relevantes à filosofia política moderna: “Para usufruir. Tanto quanto qualquer um pode utilizar com qualquer vantagem para a vida antes que se estrague, em tanto pode fixar uma propriedade pelo próprio trabalho; o excedente ultrapassa a parte que lhe cabe e

7 - Seguimos aqui a tradução portuguesa de Anoir Aiex e E. Jaey Monteiro, publicada na Coleção os Pensadores, 1983.

pertence a terceiros” (ST, § 31). Portanto, o usufruto e a imperecibilidade dos bens acumulados marcam o limite de sua acumulação.

Alguns parágrafos adiante Locke continua o desenvolvimento de sua argumentação: “E se trocasse ameixas que apodreeriam em uma semana por nozes que o alimentassem durante um ano, não causava dano” (ST, § 46). Locke segue no mesmo parágrafo: “Ainda mais, se trocasse as nozes por um bocado de metal, cuja cor lhe agradasse, ou os carneiros por conchas ou a lã por uma pedra cintilante ou diamante, e guardasse esses objetos durante toda a vida, não invadiria os direitos de terceiros; poderia acumular qualquer quantidade que quisesse desses objetos duradouros;” visto que, como Locke o defende, “não se achando o extremo dos limites de sua propriedade na extensão do que possuía, mas no perecimento de tudo quanto fosse inútil a ela” (*idem*). Com esse argumento, a saber, que a propriedade acumulada não deve perecer sem ter sido utilizada, Locke prepara o terreno para a introdução da categoria do dinheiro: “E assim originou-se o uso do dinheiro – algo de duradouro que os homens pudessem guardar sem estragar-se, e que por consentimento mútuo recebessem em troca de sustentáculos da vida, verdadeiramente úteis, mas precívalis” (§ 47).

Desse modo, a propriedade privada, legitimada com base no trabalho e tendo sua expressão última no dinheiro como o meio de conservação do valor por excelência, é elevada ao centro da sociedade moderna, cabendo às instituições políticas somente a tarefa de assegurá-la. - Hegel, na Observação ao § 258 das *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, aponta que: “Se o Estado é confundido com a sociedade civil-burguesa e sua determinação é posta na segurança e proteção da propriedade e da liberdade pessoal, assim *o interesse dos singulares como tais* é o fim último pelo qual eles estão unidos, e disso se segue, igualmente, que é algo arbitrário ser membro do Estado”. Independentemente da própria concepção de Estado de Hegel, vale reter que entre as teorias que incorreram em semelhante confusão Hegel certamente conta a de Locke, pois o que está no fundamento desta confusão é o fato de levar as determi-

nações da propriedade privada para uma outra esfera, de natureza completamente distinta, a saber, a esfera do Estado ético.

Embora, a partir de Locke, a satisfação das necessidades – ou ao menos sua satisfação imediata – deixe de ser uma característica essencial da propriedade, e que o dinheiro desempenhe, nessa perda, um papel relevante, Locke ainda não compreende este último como forma independentizada do valor. Para Locke – e sua terminologia o trai – o dinheiro é um meio especial da satisfação das necessidades. Ao invés de aparecer na forma independentizada do valor, tal como é, para Marx, o caso no capitalismo, o dinheiro aparece aqui na forma do valor de uso, um meio não perecível que pode ser trocado por bens perecíveis.

Vale reter dois pontos em Locke: pela introdução do dinheiro ele pode separar a propriedade da satisfação das necessidades, mas porque ele explica o dinheiro à maneira convencionalista, ou seja, não a partir da estrutura da sociedade, mas da vontade refletida dos proprietários, ele ainda não pode efetivamente – como de resto tampouco o pode a economia política clássica – superar uma concepção de propriedade privada atrelada aos bens de consumo.

Para fechar esse panorama histórico, cabe mencionar uma passagem *d'O Capital*, na qual Marx apresenta uma síntese lapidar sobre as diferenças entre a sociedade antiga e moderna no que tange à questão do dinheiro: “Mas o dinheiro é ele mesmo mercadoria, uma coisa exterior, que pode se tornar propriedade privada de qualquer um. O poder social transforma-se, assim, em poder privado da pessoa privada. Por essa razão, a sociedade antiga denunciou o dinheiro como a moeda de dissolução de sua ordem econômica e ética”. E, em relação sociedade moderna, Marx coloca: “A sociedade moderna, que já na sua infância arrancou Pluto das entranhas da terra pelo cabelos, saúda no Graal de ouro a encarnação reluzente de seu princípio vital mais próprio” (MEGA 2 II/6, p. 154.)

Segunda parte: Elementos fundamentais do pensamento econômico de Fichte

Fichte formula, sem rodeios, o cerne de sua crítica às concepções dominantes da economia e da política de sua época nas últimas páginas de seu *Estado comercial fechado*. Antecipando as possíveis razões para uma recepção desfavorável de seu livro, o autor constata que: “É um traço característico de nosso tempo, que é contrário à seriedade e à lucidez, que contrasta com os nossos predecessores, que ele quer jogar, quer pulular com a fantasia, e que ele está muito inclinado, dado que não se encontram muitos outros meios para satisfazer esse impulso de jogo, em transformar a vida num jogo” (FW III, 510). E prossegue:

De acordo com essa tendência, não se quer alcançar nada segundo uma regra, mas por intermédio da astúcia e da sorte. A aquisição, e todo o comércio humano, devem se assemelhar a uma aposta de longo prazo. Poder-se-ia oferecer a essas pessoas o mesmo que elas esperam por intermédio de intrigas, favorecimento de outros, e por contingência, através de um caminho reto, com a condição de que eles agora se contentem com isso sua vida inteira, e eles não o quererão. A eles agrada mais a astúcia do perseguir do que a segurança da propriedade. São esses que incessantemente clamam pela liberdade, pela liberdade de comércio e aquisição, liberdade de vigilância e polícia, liberdade de toda ordem e eticidade. Para eles, tudo aquilo que visa uma regularidade forte e um curso das coisas firmemente ordenado e completamente uniforme, aparece como uma limitação de sua liberdade natural. Para estes, o pensamento do estabelecimento de um comércio público, segundo o qual nenhuma especulação fraudulenta, nenhum ganho acidental, nenhum enriquecimento repentino têm lugar, não pode mais do que ser repugnante (FW III, 511).

Em sua formulação abstrata, esta passagem apresenta o aspecto central da apreciação crítica que Fichte faz das concepções filosóficas, políticas e econômicas de sua época, de sorte que ao mesmo tempo em que diagnostica as causas que geram as

tensões próprias da modernidade, prescreve terapias para tratá-las.

No que concerne ao diagnóstico, Fichte detecta a causa das mazelas de seu tempo na ojeriza de seus contemporâneos a regras, a uma regulamentação da vida econômica e política. A mesma deve se desenvolver como um jogo, em que a “liberdade” é identificada com a ausência total de toda e qualquer regulamentação forte das relações econômicas.

Em relação às terapias para as questões sociais prementes de sua época, pode-se recordar a tese geral já exposta no seu livro *Fundamento do direito natural segundo os princípios da doutrina da ciência*, de 1796, em que a concepção de um Estado racional, com um caráter social, já está claramente delineada.⁸ “O fim mais elevado e universal de toda atividade livre é, de acordo com isso, o de poder viver”. E Fichte continua: “Esse fim todos têm; e como por isso a liberdade em geral é garantida, ele é garantido. Sem consegui-lo, a liberdade, e a continuação da pessoa, sequer seriam possíveis” (FW III, 212).

Fundamental aqui é que esse fim é garantido no espírito do contrato de propriedade. E o princípio que Fichte extrai é: “Cada um deve poder viver de seu trabalho” (*idem*). E, segundo Fichte, “todos prometeram a todos, que seu trabalho deve ser o meio para o alcance desse fim; e o Estado precisa se organizar para isso” (FW III, 212-213).

Que a tese de que no Estado racional todos devem poder viver, e devem poder viver de seu trabalho, e que o Estado deve tomar as medidas necessárias para isso, seja apresentada no espírito do contrato de propriedade, é uma primeira nota importante do conceito de propriedade de Fichte, pois a legitimação da propriedade está intrinsecamente associada ao princípio do poder viver, e não somente do poder viver do próprio trabalho de cada indivíduo tomado isoladamente, mas de todos os membros da sociedade.⁹ Isso não é irrelevante, pois demarca o âmbito em que a perseguição da propriedade

8 - Ver, a esse propósito, a segunda seção sobre a doutrina do direito estatal, da legislação civil, § 18. Cada um deve poder viver do seu trabalho, mas quando esgotadas as possibilidades de isso ser o caso – e isso será rigorosamente examinado pelo Estado –, o cidadão tem direito a contar com o auxílio do Estado para poder viver.

9 - Como James sumaria de modo preciso: “We can therefore speak of people as having the equal right to the enjoyment of all wealth even in the more literal sense of the term” (2011, p. 71).

deve ser limitada, isto é, os marcos nos quais o Estado deve atuar no sentido de evitar que o acúmulo de propriedade privada acabe por se transformar num impedimento para que todos os membros da sociedade possam viver do seu trabalho. – Isso terá desdobramentos importantes para a teoria do *Estado comercial fechado*, pois como Rohs afirmou de modo certo: “O caminho do direito natural conduz, por essa razão, à política econômica” (2007, p. 87).

No primeiro capítulo do livro I de *Estado comercial fechado* Fichte introduz a sua própria tese sobre o Estado racional, sugerindo que este se situa entre duas concepções extremas.¹⁰ Salienta que com razão o Estado não pode ser concebido como o Estado que tutela ilimitadamente os seres humanos, posição que para ele já foi refutada suficientemente, mas igualmente faz ressalvas quando, de outro lado, os deveres e direitos do Estado são demasiadamente limitados, por exemplo, à proteção dos direitos pessoais e da propriedade privada.

Mencionada esta crítica geral de Fichte ao pensamento político e econômico moderno, cabe expor e examinar o raciocínio com o qual Fichte fundamenta sua crítica. O princípio fundamental de Fichte é: “Cada ser humano quer viver de forma tão agradável quanto possível: e dado que cada um exige isso como ser humano, e ninguém é mais ou menos ser humano, assim, nessa exigência, todos têm o mesmo direito” (FW III, 402). A tarefa decisiva que se coloca agora é explicar (i) aquilo no que consiste uma vida agradável e (ii) como os seres humanos tornam a sua vida agradável.

Em relação à primeira questão, a tese geral que permeia todo o *Estado comercial fechado* é que aos seres humanos deve ser garantida uma satisfação ótima de suas necessidades levando em consideração o nível de desenvolvimento em que uma nação se encontra, de modo que a riqueza da nação flua para todos os cidadãos. A realização disso seria um Estado de bem-estar social propriamente dito.

Fichte responderá a segunda parte da tarefa desenvolvendo a sua teoria dos estamentos sociais, da divisão do trabalho no Estado racional (*Vernunftstaate*). Segundo ele: “Os dois principais ramos de atividade mediante os quais o ser humano ganha a sua vida

10 - Ver a esse propósito FW III, 399.

e a torna agradável são: a obtenção de produtos da natureza (*Naturproducte*), e a ulterior elaboração dos mesmos para o fim último que é posto com eles” (FW III, 403). O primeiro estamento Fichte denomina de estamento dos produtores (*Producenten*) e o segundo o estamento dos artesãos (*Künstler*). Não obstante Fichte assinala que estes são os dois estamentos mais importantes, ele igualmente constata que: “Para que nem o produtor, nem o artesão seja estorvado por meio de pesquisas e viagens pela mercadoria da qual ele agora necessita, pelo acerto das condições [da troca – acréscimo nosso, M.S.] e semelhantes, e que decorra uma perda de tempo e força, é conveniente que entre ambos haja um terceiro estamento; o estamento dos *comerciantes*” (FW III, 405).¹¹

Com o estamento dos comerciantes, os estamentos dos produtores e dos artesãos fecham dois contratos: um positivo, outro negativo. No *contrato negativo*, os estamentos dos produtores e dos artesãos renunciariam a todo e qualquer comércio imediato entre si e o estamento dos comerciantes abdicaria da obtenção imediata do produto, bem como de sua ulterior elaboração. Importante aqui, no entanto, é o *contrato positivo*, pois sua formulação permite vislumbrar aspectos centrais da concepção de economia subjacente ao pensamento de Fichte. Dada a importância da passagem, ela segue na íntegra.

Ambos os estamentos prometem [no contrato positivo – M.S.] levar para o comerciante todos os produtos e manufaturas (*Fabricate*) que são supérfluos para a sua própria necessidade e, em contrapartida, aceitam deste aquilo de que necessitam segundo o padrão, de sorte que, para além do preço mínimo determinado acima, ao próprio comerciante sobrem ainda tantos produtos e manufaturas, de modo que durante o comércio ele possa igualmente viver de forma tão agradável como o produtor e o artesão (FW III, 405).

Da parte do comerciante, o contrato positivo assinala que este promete, “que eles (produtor e artesão) podem, a qualquer tempo, obter junto a ele toda necessidade usual deste povo segundo

11 - Segundo James (2011, p. 78), o fato de Fichte introduzir o estamento dos comerciantes não deve sugerir que o autor esteja dando um passo em direção a uma sociedade do livre mercado.

o padrão mencionado: e igualmente se compromete a, a qualquer tempo, aceitar, segundo o preço básico acima determinado, todo artigo usual de troca” (FW III, 405). Estes três estamentos são para Fichte “as partes constitutivas fundamentais da nação” (*idem*).¹²

A leitura deste contrato positivo firmado entre os estamentos dos produtores e dos artesãos, por um lado, e do estamento dos comerciantes, por outro, põe em relevo uma característica decisiva da concepção econômica de Fichte. Dois aspectos são imperiosos aqui. Em primeiro lugar, o princípio de que cada ser humano tem igual direito a ter uma vida agradável é articulado com a tese de que essa vida agradável é alcançada na medida em que todos os membros da sociedade, portanto indivíduos que participam de um estamento, obtiverem o suficiente para satisfazer as necessidades usuais que eles têm pelo fato de serem cidadãos de uma nação que se encontra num determinado estágio de desenvolvimento cultural. Em segundo lugar, aquilo que se torna objeto do comércio é aquilo que é supérfluo, ou seja, que foi produzido, mas que o produtor não necessita para atender as suas necessidades.

Sendo estes três estamentos as partes constitutivas fundamentais do Estado, dito de modo mais preciso, do Estado racional, compete à administração do Estado atuar no sentido de estabelecer e garantir um equilíbrio entre as atividades dos diferentes estamentos, de modo que todos os cidadãos possam satisfazer as suas necessidades ou, rememorando o princípio estabelecido no *Fundamento do direito natural*, que possam viver do seu trabalho. Para tanto, o Estado precisa se ocupar simultaneamente de várias tarefas. Precisa garantir que os contratos fechados pelos diferentes estamentos sejam cumpridos. Precisa verificar a quantidade de cidadãos que se ocupam das tarefas próprias de cada estamento, de modo que, considerando os múltiplos fatores que podem incidir no trabalho de cada estamento, como as causas naturais, a fertilidade do solo etc. no estamento dos produtores, cada estamento possa cumprir sua função para prover a totalidade da sociedade com os produ-

12 - Com isso Fichte não nega a existência de membros da sociedade que não façam parte destes três estamentos. Eles só não são relevantes para o argumento que Fichte quer desenvolver aqui, para o que basta a remissão às partes constituintes fundamentais da vida econômica da sociedade.

tos/mercadorias necessários para a satisfação das necessidades dos membros do Estado.

Fichte é inequívoco ao estabelecer o que deve, no Estado racional, ser a prioridade na esfera da produção:

Em toda a parte o prescindível deve ser colocado depois do imprescindível ou daquilo que é difícil de prescindir; assim igualmente na grande economia do Estado. As mãos que podem ser retiradas da agricultura e dedicadas aos artifícios precisam, primeiramente, ser dedicadas a elaborações imprescindíveis, e somente tantas quanto sobram destas a [elaborações] prescindíveis, às necessidades do luxo. [...] Ele [o Estado] não deve determinar somente o número do estamento dos artesãos em geral, mas também o número daqueles que se dedicam a um ramo especial da arte, e em toda parte prover primeiramente para a necessidade básica. Todos devem primeiramente ser saciados e ter uma residência fixa antes que um decore sua moradia, todos devem estar vestidos de modo agradável e quente antes que alguém se vista de modo glamouroso. Um Estado no qual a agricultura ainda está atrasada e necessita de mais mãos para ser realizada, em que ainda faltam os artesãos mecânicos usuais (*mechanische Handwerker*), não pode ter luxo. Não pode ser o caso que um diz: mas eu posso pagar. É igualmente uma negação do direito, que um possa pagar o prescindível, enquanto um de seus concidadãos não encontra o estritamente necessário ou não pode pagar o mesmo (FW III, 408-409).¹³

A passagem acima ilumina a já aludida conexão entre direito natural e política econômica, pois o direito à propriedade não pode se sobrepor ao princípio do bem-estar social, pois o interesse de particulares, mesmo que eles possam pagar, não está legitimado se ele colide com o princípio de que todos devem poder viver e, com efeito, com o seu trabalho. É, com efeito, este princípio que o Estado racional precisa garantir.

Ao Estado racional compete, pois, atuar para a manutenção do equilíbrio entre os estamentos e, com isso, assegurar as condi-

13 - Aspectos desta concepção de produção e riqueza já haviam sido indicados por Fichte no seu *Fundamento do direito natural*. Ver FW III, 234 ss.

ções para que todos os cidadãos sejam providos com o necessário para satisfazer as suas necessidades. Quanto a isso, Fichte é categórico: “O Estado é obrigado a garantir a todos os seus cidadãos a condição que se segue ao equilíbrio do comércio por meio da lei e da coação” (FW III, 419). Depreende-se da posição de Fichte que a sua teoria da economia, do direito e do Estado opõe-se diametralmente às concepções liberais vigentes de seu tempo, que, na própria linguagem do autor, ao defender uma concepção de liberdade incompatível com uma regulamentação da vida econômica, pretendem transformar a vida num jogo. Para Fichte, um Estado racional bem-ordenado só pode florescer baseado num planejamento e regulamentação da vida econômica.¹⁴

Desta tese Fichte vai extrair uma conclusão decisiva, pois: “Mas ele [o Estado] não pode [garantir essa condição que se segue do equilíbrio do comércio – M.S.] quando alguma pessoa, que não está sob suas leis e seu domínio, tem influência sobre esse equilíbrio. Ele precisa, por isso, eliminar completamente a possibilidade de uma tal influência. - Todo comércio com o estrangeiro deve ser proibido ao súdito e ser tornado impossível” (FW III, 419). Assim, “o Estado racional é, igualmente, por inteiro um Estado comercial fechado, como ele é um reino fechado das leis e dos indivíduos” (FW III, 420). Se há a necessidade do comércio com o estrangeiro, assim como em assuntos de guerra e paz, este deve ficar ao encargo do Estado, não dos súditos.¹⁵

Cabe sublinhar qual é, segundo Fichte, o princípio que orienta a relação entre o indivíduo e o Estado, em última instância, qual o próprio propósito do Estado. “Neste Estado todos são servos do todo, e obtêm para isso a sua justa parte nos bens do todo. Nin-

14 - Para Rohs: “Já no *Fundamento do direito natural* Fichte havia apresentado que o Estado tem responsabilidade social e é legalmente obrigado a possibilitar a seus cidadãos a subsistência. Retomando tais reflexões, Fichte desenvolve, agora [no *Estado comercial fechado* – M.S.], uma ordem estatal com uma economia fortemente planificada, na qual toda a vida econômica é dirigida centralmente, porque ele tinha a compreensão de que de outra maneira o Estado não conseguiria dar conta de suas obrigações” (2007, p. 87).

15 - Mais adiante, Fichte afirmará (FW III, 505) que há exceções para a manutenção do comércio exterior, e que essa exceção decorre das vantagens naturais que podem ser encontradas em diferentes países para a produção de mercadorias específicas, como o vinho, que tem um clima mais propício nos países mais ao sul, e o trigo, que encontraria no países mais ao norte um clima mais favorável. E precisamente este comércio deve ser conduzido pelos governos, e não por pessoas privadas, e a finalidade não deve ser o ganho, mas a “absoluta igualdade do valor”.

guém pode se enriquecer particularmente, mas também ninguém pode empobrecer. A todos os particulares está garantida a continuação de sua condição, e por meio disso [garantida – M.S.] ao todo sua continuação calma e uniforme” (FW III, 419). A pergunta que se impõe é: mas como o Estado racional pode se transformar num Estado comercial fechado?

Terceira parte: o dinheiro no Estado comercial fechado

No capítulo II do livro III do *Estado comercial fechado* Fichte examina os direitos dos cidadãos do Estado que está em vias de se fechar comercialmente. “Pelo seu trabalho e o pedaço de dinheiro, que ele adquire por meio dele”, assim pontua Fichte, “o cidadão ganha o direito a reivindicar tudo o que o favorecimento pela natureza ou a arte humana produzem em alguma parte da grande república comercial” (FW III, 477). E é o direito do cidadão de permanecer nessa situação, isto é, de ter a garantia de um acesso continuado aos bens que garantem a fruição tal como ele tem acesso na grande república comercial. O Estado comercial fechado precisa, pois, estar em condições de prover os seus cidadãos com os mesmos bens que estes acessavam na grande república comercial.

Antes de tratar da proposta de Fichte acerca do fechamento do Estado comercial, cabe retomar alguns traços da concepção de riqueza no *Estado comercial fechado* e que permitirão iluminar melhor a relação entre política e economia.¹⁶ Ao iniciar seu exame da riqueza da nação, Fichte assevera que muito e recorrentemente se falou de riqueza nacional, de prosperidade nacional, razão pela qual este termo também foi empregado em distintas acepções. O autor, no entanto, destaca que:

16 - Embora o conceito de riqueza da nação sugira uma certa aproximação com *A Riqueza das Nações*, não há, na obra em questão, nenhuma referência explícita aos clássicos da economia política. “Também ele [Fichte] pouco conhecia a economia clássica inglesa, que Hegel, no mesmo período, havia estudado fundamentalmente em Frankfurt. Seu horizonte de experiência é determinado pela sociedade agrícola e artesã, da qual ele procede” (Rohs, 2007, p. 86). Esse ponto parece relevante, pois mesmo Kant, que em muitos sentidos foi um interlocutor chave para Fichte, já na sua *Metafísica dos Costumes*, de 1797, quando trata sobre “o que é o dinheiro?”, faz uma alusão direta a Adam Smith.

Aquele [significado] com o qual nós nos deparamos aqui é o seguinte: a prosperidade essencial interna consiste nisso, que com menos trabalho pesado e contínuo se possa prover as fruições humanas. Ora, isso deve ser uma riqueza da *nação*; não de alguns indivíduos, cujo máxima prosperidade é frequentemente o sinal mais notável e o verdadeiro fundamento do máximo mal-estar da nação; ela [a prosperidade] deve praticamente se distribuir em igual grau para todos (FW III, 423).

Embora seja impossível ignorar o tom crítico de Fichte em relação ao pensamento econômico de sua época, há, contudo, alguns pontos em que ele parece se aproximar do mesmo. A esse propósito, parece interessante lançar um olhar sobre a posição de Fichte acerca de um tópico deveras caro ao pensamento econômico moderno, qual seja: a divisão do trabalho. A riqueza da nação, portanto também dos cidadãos da nação, é, via de regra, devida unicamente aos seres humanos. Isso nada mais significa senão que ele é adquirido pelo trabalho. “Para isso”, assim Fichte, “não existe outro meio do que a arte e a habilidade, com a mediação das quais a menor força, por meio de aplicação apropriada, se iguala a uma força mil vezes maior. A arte e a habilidade surgem por meio do exercício continuado; surge por meio disso, que cada um se dedica a vida inteira a um mesmo negócio, e volta toda a sua força e pensamento exclusivamente a esse negócio” (FW III, 423). Esse raciocínio ensina Fichte a concluir que todos os ramos de trabalho necessários para a vida humana precisam ser divididos entre os membros da sociedade. Somente assim é possível alcançar uma produtividade e um equilíbrio no âmbito da produção da riqueza que permita a nação alcançar o bem-estar. Ao leitor familiarizado com o iluminismo escocês essa tese certamente não soa desconhecida.

É no sexto capítulo do livro I do *Estado comercial fechado* que Fichte coloca, após ter examinado os pressupostos para o bem-estar, a questão fundamental se a introdução do dinheiro ameaça esse equilíbrio e se esse equilíbrio é alterado com o constante progresso da nação em direção a um bem-estar mais elevado.¹⁷ O

17 - Também no Estado racional será necessário introduzir o dinheiro. Fichte parece assumir uma teoria

ponto de partida da análise de Fichte é que, mesmo no Estado racional, a introdução do dinheiro é inevitável para a finalidade da troca de mercadorias. Fichte caracteriza o dinheiro como o “meio singular de troca e signo de todo valor” (FW III, 432). Não obstante reconheça a necessidade do dinheiro, Fichte assinala que “o valor do mesmo será inalterável, pelo menos não pode se alterar sem a atuação do próprio Estado, que também sobre isso precisa seguir princípios firmes” (*idem*).

O exame do dinheiro como meio de circulação é importante para a teoria de Fichte, pois a justa proporção de dinheiro no Estado racional é a condição para o equilíbrio dos preços. “Enquanto a proporção do valor-mercadoria (*Waarenwerthes*) em relação ao dinheiro que se encontra em circulação permanece a mesma, esses preços não podem se alterar” (FW III, 434). Em relação a esse tópico, Fichte tece considerações importantes sobre concepção do dinheiro quando examina o que se sucede quando, por exemplo, dentro do Estado racional, ocorre o entesouramento, isto é, quando o dinheiro é retirado da circulação e acumulado. Neste caso, ocorre a diminuição da massa do meio de circulação. Essa situação ocorre, por exemplo, quando: “Um trabalhador diligente trabalha mais do que lhe é atribuído, e recebe, por isso, mais dinheiro que toca à sua parte. Mas ele somente compra aquelas necessidades que ele leva em consideração; [...] ele guarda o produto de sua diligência mais elevada e de sua vida parcimoniosa e com isso tira dinheiro da circulação” (FW III, 437).¹⁸ Se essa prática fosse generalizada, ter-se-ia como consequência uma diminuição significativa de dinheiro em circulação.

Mesmo ciente de que a diminuição da massa de dinheiro,

convencionalista do dinheiro, tal como se pode ver nas pp. 432, 454-455 do *Estado comercial fechado*, em que se pode ler, entre outras coisas, que em relação ao ouro e a prata, “que o valor destes metais repousa unicamente sobre uma convenção geral sobre os seu valor” (FW III, 455).

18 - A tese de Fichte sobre o entesouramento tem uma face verdadeira, mas ela não contempla uma outra consequência lógica possível do entesouramento. Como Marx coloca nos *Grundrisse*: “Nós vimos que, no dinheiro como tal, o valor de troca já obteve uma forma autônoma frente à circulação, mas somente uma negativa, evanescente e ilusória quando fixada. Ele existe somente com referência à circulação e como possibilidade de ingressar nela; mas ele perde essa determinação tão logo ele se realiza, e retrocede às duas determinações anteriores como medida dos valores de troca e como meio de troca. Tão logo o dinheiro é posto como valor de troca, que se autonomiza não só contra a circulação, mas se conserva nela, ele não é mais dinheiro, pois ele não consegue ir além de uma determinação negativa, mas é *capital*” (MEW 42, p. 184).

do meio de circulação pode acarretar alterações no preço das mercadorias, Fichte assinala que não há medidas que poderiam ser tomadas para lidar com esse fenômeno. No entanto, talvez o aspecto mais importante em relação a essa problemática seja a posição de Fichte segundo a qual a implementação de medidas contra o entesouramento implicaria numa limitação da liberdade legal e condigna do cidadão (ver FW III, 438).

Para Fichte, a racionalidade da parcimônia não pode residir em nada mais do que em prover o suficiente para quando por razões de saúde ou idade não se puder mais trabalhar e, com isso, conseguir suficiente dinheiro para garantir a satisfação das necessidades, ou para a educação dos filhos, de sorte que eles possam ter um bom início para o desenvolvimento de sua vida e trabalho. Isso, para Fichte, é também a razão pela qual é desnecessário tomar medidas contra o entesouramento. Pois: “O fim de todo trabalho para além da nossa necessidade de vida é que nós mesmos ou aqueles pelos quais nutrimos afeição possam viver para além do produto do nosso trabalho. O dinheiro retirado da circulação deve, segundo a intenção do entesourador, em algum momento novamente ser lançado na mesma” (FW III, 438). A tese de Fichte permite inferir que, tal como na concepção antiga de economia, o fim da atividade econômica é a satisfação das necessidades, seja de quem trabalha ou daqueles pelos quais este nutre afeição. Desse modo, Fichte parece excluir que o acúmulo de dinheiro, o qual não conhece limites, possa ser legitimado como objetivo da economia.

No livro II do *Estado comercial fechado* Fichte retoma, em perspectiva histórica, o estado do comércio nos Estados existentes em seu tempo. A tese fundamental de Fichte, com base nos resultados obtidos no livro I, é que a anarquia vigente no comércio atual entre as nações deve ser superada tal como a anarquia política de outrora foi superada pelas revoluções políticas. Nessa ocasião, Fichte lança uma tese importante sobre a finalidade do governo, ao mesmo tempo em que articula a mesma com os pressupostos já desenvolvidos no livro I.

Em relação a esse ponto Fichte examina, especialmente no capítulo 5 do livro II, as diversas medidas que os Estados re-

ais tomaram para extrair, desta anarquia do comércio, vantagens para si. Não cabe examinar detalhadamente essas medidas aqui, apenas vale sublinhar que nenhuma destas medidas pode, de fato, conduzir o Estado a realizar a finalidade que lhe é própria. Fichte resume a questão nos seguintes termos: “A conservação da paz interior é necessariamente o primeiro fim do governo, e precisa sempre proceder o fomento de seu poder para fora, na medida em que o último é condicionado pela primeira” (FW III, 469-470). E Fichte continua: “Aquela garantia de todos na situação acostumada somente será alcançada por meio do cálculo exato dos distintos estamentos da nação um contra o outro descritos no livro I e através do completo fechamento do comércio frente ao estrangeiro, mas de modo algum por meio das medidas incompletas aludidas aqui” (FW III, 470). Por essa razão, o autor novamente apresenta sua tese, qual seja: de que num sistema fomentado pela razão e, portanto, o único verdadeiro, vale: “*que o Estado se feche completamente diante de todo comércio com o estrangeiro*” (FW III, 476). A pergunta decisiva que se formula agora é: como levar a termo tal fechamento?

No quarto capítulo do livro III de sua obra Fichte examina de forma mais concreta as medidas para levar a termo o seu intento de fechamento do Estado comercial. A exigência que Fichte levanta é: “Todo comércio imediato do cidadão com algum estrangeiro deve ser completamente suprimido” (FW III, 484). E complementa: “Completamente suprimido só é aquilo que foi tornado impossível” (*idem*). Com base nas premissas apresentadas, Fichte conclui que o fechamento do Estado comercial pressupõe que todo o comércio imediato do cidadão com o estrangeiro seja tornado impossível.

Como tornar impossível o comércio com o estrangeiro? Para responder essa questão fundamental, Fichte define quais seriam as condições de possibilidade do próprio comércio mundial. “Toda possibilidade do comércio mundial reside na posse do meio de troca válido em todo mundo, e da utilidade do mesmo para nós (FW III, 484). Assim, aquele que não possui “o signo do valor, que o estrangeiro aceita, dinheiro-ouro ou dinheiro-prata, para este o

estrangeiro não vende nada” (*idem*). Da mesma forma, “para quem aquele dinheiro que o estrangeiro pode dar não tem nenhum valor, este não pode vender nada ao mesmo” (*idem*). Sob estas condições, nenhum comércio entre o cidadão do Estado comercial fechado e algum estrangeiro seria possível pela mediação do dinheiro. Na esteira desta conclusão, Fichte chega a uma outra consequência digna de nota: “Restaria somente ainda a troca de mercadoria por mercadoria. Esta não se expandiria demasiadamente já em razão de sua incomodidade” (*idem*).

Fichte não o enuncia claramente aqui, mas indiretamente a sua conclusão leva a conjecturar que, tal como Platão postula nas suas *Leis*, o problema em relação ao dinheiro como meio de troca, e aqui muito particularmente com as trocas com o estrangeiro, reside no fato de que “o Estado” pode ser inundado pelo dinheiro, o que levaria a um desequilíbrio na organização econômica da sociedade e, portanto, a todas as consequências indesejadas que se seguem a um tal desequilíbrio, como a dissolução do próprio Estado.¹⁹ E Fichte conclui seu raciocínio nos seguintes termos: “De acordo com isso, a solução da nossa tarefa seria a seguinte: todo o dinheiro mundial que se encontra nas mãos dos cidadãos, isto é, todo ouro e prata, teria que ser tirado de circulação, e ser convertido em um novo dinheiro nacional (*ein neues Landesgeld*), que somente valeria no país, mas que nele valeria exclusivamente” (FW III, 485).

Conclusão

O traço marcante da tese de Fichte subjacente à sua crítica das teorias modernas é a força com que recusa (i) que a economia/o dinheiro possa se constituir em uma esfera autônoma frente ao Estado, com leis próprias capazes de garantir a prosperidade dos cidadãos e (ii) que a regulamentação e o controle das relações de comércio/econômicas estejam em contradição com a liberdade.

Fichte assume aqui uma posição inédita na filosofia política moderna, pois não pensa que seja razoável deixar livre curso à

19 - Como Rohs assinala, sem colocar o comércio com o estrangeiro sob o monopólio do Estado “existiriam possibilidades incontroladas do surgimento de propriedade” (2007, p. 87).

esfera econômica, como é próprio da tradição liberal de Locke ou Smith. Sua posição também difere substancialmente da de Hegel, uma vez que este, ao distinguir a esfera da sociedade civil-burguesa – a esfera própria da vida econômica, em que a emergente liberdade subjetiva encontra um espaço próprio na qual pode deixar livre curso à perseguição dos seus interesses privados – do Estado, pensa ser viável deixar a sociedade civil-burguesa abandonada a si mesma, pois ela justamente é a esfera própria da negatividade, onde os interesses particulares buscam se afirmar. Ela deve ser tratada como tal pelo Estado, que entra em cena quando a esfera econômica ameaça espalhar seus tentáculos sobre o Estado pondo em risco, desse modo, a totalidade ética do Estado.

Para Fichte, a solução para os desequilíbrios sociais próprios do mundo moderno deve ser radical. Por isso sua tese de que só uma economia regulamentada pelo Estado racional pode dar cabo aos desequilíbrios sociais provenientes da atividade econômica. Isso supõe regras, controle e previsibilidade na esfera das relações econômicas. Isto somente pode ser garantido pela supervisão do Estado racional e, com efeito, desde o início, quando o Estado planeja a economia com o propósito de que todos os cidadãos possam, de maneira adequada, satisfazer as suas necessidades, sem que ninguém particularmente empobreça e ninguém enriqueça, o que leva a uma restrição do comércio com o estrangeiro e a uma limitação do uso de dinheiro.

Por fim, a pergunta que legitimamente se segue à exposição de Fichte é: qual o espaço que tal teoria ainda pode conceder à liberdade subjetiva? Hegel indiscutivelmente é um crítico de Platão, pois, nas *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito* assevera que este “não estava em condições de dar conta do princípio da particularidade autônoma, que em sua época havia irrompido na eticidade grega, a não ser opondo a ele seu Estado apenas substancial [...]” (§ 185, Observação). Conforme dito acima, a separação entre sociedade civil-burguesa e Estado, na medida em que esta era concebida como uma esfera livre das interferências deste, estabelecia a sociedade civil-burguesa como a esfera própria do princípio da particu-

laridade autônoma. Com efeito, na medida em que Fichte propugna eliminar as possibilidades do desequilíbrio social através de uma regulamentação forte das relações econômicas no Estado comercial fechado, ele parece assumir um modelo platônico de gestão das relações de propriedade, de sorte que a crítica de Hegel endereçada a Platão vale igualmente para a sua teoria do Estado comercial fechado. Independentemente de qual for a posição assumida em relação a essa questão, o mérito indiscutível de Fichte foi o de ter, com clareza, desvelado que os desequilíbrios sociais do mundo moderno radicam num certo tipo de organização das relações econômicas, estruturadas em torno do comércio e do dinheiro.

Referências

ARISTÓTELES. **Politics**. Loeb Classical Library: Cambridge, Massachusetts, 1944.

FICHTE, Johann Gottlieb. **Der geschlossene Handelsstaat** (1800). In: Fichtes Werke. Walter de Gruyter & Co.: Berlin, 1971. (Citado como FW, volume, página)

_____. **Grundlage des Naturrechts nach den Principien der Wissenschaftslehre** (1796). In: Fichtes Werke. Walter de Gruyter & Co.: Berlin, 1971. (Citado como FW, volume, página)

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse**. GW 14,1. Hamburg: Meiner, 2009.

JAMES, William. **Fichte's social and political philosophy**. Cambridge University Press, 2011.

LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo**. Tradução portuguesa de Anoir Aiex e E. Jacy Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção os Pensadores)

MARX, Karl. **Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie.** Berlin: Dietz Verlag, 2005. (MEW 42)

_____. **Das Kapital.** In: MEGA 2 II/6. Berlin: Dietz, 1987.

ROHS, Peter. **Johann Gottlieb Fichte.** C.H.Beck Verlag: München, 2007.

PLATÃO. **Nomoi.** In: Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch. bearb. von Heinz Hofmann. Griech. Text von Louis Bodin. Dt. Übers. von Friedrich Schleiermacher. Darmstadt: BWG, 2011.

PAIXÕES, LEIS CIVIS E OBEDIÊNCIA CIVIL NO INTERIOR DO ESTADO POLÍTICO NA OBRA *LEVIATÃ* EM THOMAS HOBBS

Otávio Oliveira Silva
Flávio Luiz de Castro Freitas

INTRODUÇÃO

No estado de natureza hobbesiano o descontentamento resultante das paixões humanas apetite ou aversão pelas mesmas coisas são motivos de guerras constantes entre os homens. As paixões mobilizam internamente os homens em realizar aquilo que cada um deseja para si. Essa busca ocorre em razão dos objetos desejantes que nos afetam e se apresentam à nossa imaginação. Porém, não há nenhuma regulação moral nas ações resultantes desta mobilização, que é inconstante ou de puro descontentamento, “[...] Pois não ter nenhum desejo é estar Morto” (HOBBS, 2015, p. 74). Isto significa dizer que, provocando distintas condutas numa condição de igualdade natural, nenhum homem encontra contentamento nos objetos daquilo que deseja obter.

Todos os homens medem o que é bom ou mau, justo e injusto por seu próprio juízo ou opinião, desejo e aversão, de forma que as ações dos homens podem movê-lo inconstantemente ora à guerra, ora à paz. Não há paz, não há injustiça, nenhuma noção de bom ou mau na liberdade absoluta de aquisição dos desejos. Porém, no estado de natureza a vida é violenta e breve, obrigando os homens a renunciar à liberdade natural a todas as coisas. Pois, diz Hobbes no parágrafo 7, capítulo I *Da Filosofia* da obra *De corpore* que “(...) pois

quem não sente que a matança e a pobreza são em si más e danosas?” (HOBBS, 2009, p. 29). Ao pensar na própria conservação os homens criaram para si correntes, ou seja, leis civis pelas quais um Estado regula a vida política, estabelecendo regras às ações dos homens em agir conforme seu próprio desejo. Desta ambiguidade, origina-se a razão da criação do Estado hobbesiano: criar condições de sociabilidade para que todos os homens possam conviver seguros em sociedade.

Porém, se as paixões são movimentos de desejos ambíguos, movendo os homens ora à guerra, ora à paz inconstantemente, então questiona-se: em que medida consiste a política de regulação das paixões para a constituição da obediência civil no interior do estado político hobbesiano? Neste sentido, este trabalho pretende investigar a política de regulação das paixões no interior do estado político ou civil na obra *Leviatã* em Thomas Hobbes. Para alcançar o objetivo proposto e responder a esta questão, adota-se o seguinte percurso metodológico: investiga-se a ambiguidade das paixões em relação às leis civis e leis naturais no estado político. Em seguida, discute-se o papel das paixões em relação à obediência civil no corpo político para a manutenção da instituição do Estado.

As paixões, leis naturais e civis no corpo político.

Hobbes (2002) explicita que no estado de natureza predomina as paixões, o medo, a miséria, a guerra, inviabilizando qualquer existência de uma sociedade durável, ao contrário do estado civil, em que predomina riqueza, paz, ciência e segurança, dentre outras formas de contentamento para uma vida feliz. Na visão do autor, o estado de natureza não é senão uma hipótese atemporal sobre “como” os homens agiriam na aquisição de seus desejos se não houvesse um poder coercivo regulando sua liberdade natural. Neste estado, o homem desperdiça muita energia corporal e mental para preservar a própria vida da constante ameaça precoce de morte violenta, bem como de conservar os objetos que o conduzem para tal. Por outro lado, no estado político, os homens convivem sob a perspectiva da comodidade ou contentamento.

Os interesses suscitados da possibilidade de proteção contínua movem a maioria dos homens a transferir o uso de seu poder in-

dividual ao Estado. O Estado é instituído através do contrato social como necessidade comum capaz de conduzir os homens à preservação da vida, de forma que segundo Limongi (2009, p. 29) a autoconservação é um ato analítico da vontade que consiste no seguinte raciocínio: “Sejam quais forem os bens visados pelos indivíduos, o Estado é manifestamente a melhor forma de obtê-los na medida em que aumenta nosso poder de autoconservação, isto é, nosso poder de desejar e satisfazer nossos desejos, sejam quais forem”.

O papel do Estado no corpo político em relação às paixões é claro: O Estado é o artifício político regulador das paixões capaz de assegurar paz e segurança entre os homens. Ele existe para que cada homem possa obter para si uma vida satisfeita. Pois, o homem não deseja apenas sobreviver, mas viver bem e seguro durante toda a vida. Através disso, é possível produzir conhecimentos, economia, trabalho, arte, prazeres, dentre outros. Para Limongi (2002) o Estado não é simplesmente um artifício político controlador das paixões. Isso porque, o Estado não pode ser reduzido apenas a essa função negativa. O Estado, é o meio que através da imposição do Medo, possibilita aos homens a colaboração racional.

No capítulo XXX do *Cargo do Representante soberano* do *Leviatã*, Hobbes explica que a função obrigatória do representante seja um monarca ou uma assembleia soberana, consiste na segurança do povo. Mas, que esta segurança não significa apenas “uma simples preservação”, mas todos os “contentamentos” da vida obtidos pelo esforço de cada homem no estado de sociedade. E, que na busca desse objetivo tais representantes estão obrigados a obedecer apenas a Lei Natural, porque ela é uma lei divina. Assim,

[...] por segurança não queremos dizer a simples preservação, mas também todos os outros Contentamentos da vida, os quais todos os homens devem obter para si mesmos por seu trabalho legítimo e sem pôr o Estado em perigo ou dano. E esse intento não deve ser efetuado por meio de algum tipo cuidado aplicado a cada Individuo que vá além da sua proteção contra as Injúrias sempre que os mesmos prestarem queixas, mas por uma Providência Geral contida em uma Instrução Doutrinária e exemplificativa, e na feitura e execução de boas Leis, as quais os indivíduos possam aplicar a seus próprios casos (HOBBS, 2015, p. 297).

Não obstante, há um preço pela conservação da vida e de todos os meios necessários à manutenção dela no estado político, que é a regulação da liberdade natural através da obediência às leis civis. Se não há ilimitação da liberdade natural na inter-relação humana, então, há sempre o perigo iminente da guerra civil. Por isso, ao criar o Estado todos os homens conscientemente cedem a ele o direito de regular sua liberdade. E, essa regulação é assumida conscientemente pelos homens como obediência mútua às leis civis. Por isso, escreve Hobbes (2015, p. 201), “[...] O fim da Obediência é a Proteção; a qual, independentemente de onde o homem a encontre, em si mesmo ou na espada alheia, a Natureza requer a obediência dele para esse fim, e seu esforço serve para mantê-la”.

Neste sentido, ao pensar em si mesmo, isto é, na própria conservação os homens criaram para si “correntes”, ou seja, as leis civis pelas quais um Estado procede à regulação política da vida em sociedade. Afirma Hobbes no capítulo XXI do *Leviatã Sobre a Liberdade dos súditos*, que as leis civis estabelecem regras limitando as ações dos homens de agir conforme seu próprio interesse,

Os homens, para alcançar a paz e a própria preservação, fizeram um Homem Artificial, o qual chamaram de Estado; da mesma forma também fizeram Grilhões Artificiais, chamados de Leis Civis, as quais eles mesmos, por Pactos mútuos, fixaram uma das extremidades aos lábios de um Homem ou de uma Assembléia (a quem investiram com o Poder Soberano) e a outra extremidade ataram às suas próprias orelhas. Esses grilhões são fracos por sua própria natureza, mas podem se tornar fortes; não pela dificuldade de quebrá-los, mas pelo perigo (HOBBS, 2015, p. 193).

As leis civis produzem maior constrangimento do que as leis naturais¹. Porém, assim como as leis naturais estas constituem-se de laços fracos por natureza. De todo modo, as leis civis assim como as leis naturais, existem para regular as ações dos homens conduzindo-as ao respeito mútuo. Entretanto, ambas se constituem de laços fracos por natureza, porque podem ser enfraquecidas e,

1 - É um axioma que proíbe todo homem de destruir sua vida ou de fazer ou deixar de fazer algo para tal, “A LEI NATURAL (*lex naturalis*) é um Preceito ou Regra geral fundada na Razão, a qual proíbe o homem de fazer aquilo que seja destrutivo a sua vida ou que lhe remova os meios para preservá-la” (2015, p. 121, grifo do autor). São dezenove leis naturais resumidas na máxima “*Não faça aos outros o que você não gostaria que fosse feito a você*” (HOBBS, 2015, p. 144, grifo do autor).

portanto, desobedecidas. Mas, fica claro por outro lado que se forem considerados os medos envoltos por seu rompimento, isto é, o regresso ao estado de calamidade que é a guerra civil, então, os homens mediante uma das faces do próprio medo devem direcionar todas as suas ações e palavras para obedecer ao quanto possível as leis civis, e, portanto, conservá-las visando o próprio benefício.

No estado político os benefícios da segurança obrigam o homem à conservação do Estado. Pois, o que cada homem busca seja no estado de natureza, seja no estado político é a segurança do próprio corpo e da própria vida. Entretanto, nenhuma proteção é mais eficaz do que a esperança de segurança política pelo Estado, porque naturalmente sem ele o homem tende a fazer a guerra (RIBEIRO, 2003). Os homens são obrigados a respeitar as leis civis, adquirindo através dela os meios para viver satisfeitos. Por isso, nenhum súdito pode pedir uma liberdade maior do que a concebida pelo pacto, uma vez que, no estado político ninguém é mais juiz de si mesmo, mas deve limitar suas palavras e ações ao poder instituído. Pois, a submissão coexiste com a obrigação e a liberdade, afirma Hobbes no *Leviatã*,

Isso porque nosso ato de Submissão coexiste com nossa Obrigação e nossa Liberdade; as quais devem ser inferidas por argumento tomados daquele ato; não existe qualquer Obrigação entre os homens que não tenha surgido de algum Ato de sua própria pessoa; pois todos são igualmente livres por natureza (2015, p. 197, grifos do autor).

Hobbes afirma no capítulo XXVI *sobre as Leis Civis*, que estas leis constituem as regras políticas que os homens são obrigados a respeitar para manter a conservação da vida no interior de um Estado. Estas leis não são “conselhos”, isto é, sentenças morais da ordem da consciência que os homens respeitam quando seus interesses assim os movem à ação, mas são definidas por um comando dado pela “*persona civitatis*”, isto, é a pessoa do Estado, a quem todos os homens devem obediência. Isso porque, só o Estado pode fazer leis, pois somente a ele os súditos devem obediência.

As leis civis constituem as regras do justo e do injusto, e estas ordens devem ser claras para que não haja desculpas sobre seu descumprimento. A ordem social depende das leis civis, definindo o

certo e o errado por aquilo que é prescrito mediante sinais escritos, verbais ou outro sinal que evidencie claramente a vontade do Estado sobre todos os súditos. Entretanto, ela é só é eficaz se for capaz de reforçar o medo e a esperança na conservação do Estado, pelo qual todos são obrigados a prestar obediência e, no qual os indivíduos se apegam mediante o medo e a esperança de que cada súdito cumpra as normas criadas. Hobbes define a lei civil,

A LEI CIVIL corresponde às regras definidoras do certo e do errado Escritas, verbais ou manifestadas por algum outro Sinal suficiente da Vontade do Estado- que devem ser utilizadas por todos os Súditos conforme Ordenado aos mesmos; isto é, definem o que é contrário às Regras e o que não é (HOBBS, 2015, p. 239, grifos do autor).

No estado político, há uma estreita relação entre leis civis e leis naturais, ambas possuem o mesmo alcance, além de estarem contida uma na outra. Para Hobbes, ambas são da mesma espécie, porque constituem diferentes partes da lei escrita (lei civil) e a outra não escrita (lei natural). Por exemplo, a equidade, a justiça, a gratidão e outras virtudes morais não são leis, mas axiomas, preceitos ou qualidades da razão que predispõem o homem a paz e a obediência. Esses axiomas da razão somente se tornam leis quando da instituição de um Estado. Por isso, toda e qualquer virtude moral (equidade, justiça, gratidão etc.,) quando tornadas leis civis não podem ser infligidas sem alguma punição, portanto, devem ser obedecidas porque todos pactuaram em troca da preservação da vida, sendo a obediência à lei civil parte da lei de natureza,

[...] Assim, a Lei Natural faz parte da Lei Civil em todos os Estados do mundo. Reciprocamente também a Lei Civil é parte dos Ditames da Natureza. Pois, a Justiça, ou seja, o Cumprimento do Pacto e o entregar a cada homem o que é seu, é um Ditame da Lei Natural. Ocorre que, em um Estado, todo Súdito fez um Pacto de obediência à Lei Civil (uns com os outros, quando se reúnem para eleger um representante comum; ou um Pacto feito por cada um com o Representante, quando, tendo sido subjugado pela Espada, a pessoa jura obediência em troca de vida), assim, a Obediência à Lei Civil

também é parte da Lei Natural. As Leis Cíveis e Naturais não possuem naturezas diferentes, mas são diferentes partes da Lei; a parte escrita é chamada de Cível e a parte não escrita é a natural. No entanto, o Direito Natural, isto é, a Liberdade natural do homem, pode ser reduzida e restringida pela Lei Cível: ou melhor, ao fazermos Leis, não há outro objetivo senão tal Restrição, sem a qual a Paz não poderia existir. A Lei foi trazida ao mundo apenas para limitar a liberdade natural dos homens particulares, de tal maneira que eles não possam causar danos, mas ajudar uns aos outros e se unirem contra um Inimigo Comum (HOBBS, 2015, p. 241-242).

A origem das leis cíveis está contida nas leis de natureza quando tornadas ou são transformadas em ordens ou alguma obrigação política por parte da vontade do soberano. No estado político todas as leis não publicadas devem ser consideradas leis naturais, pois as leis naturais não precisam ser publicadas para serem obedecidas. Hobbes pressupõem que todos os homens possuem em mente a máxima que os impede de destruir a si mesmos, que é o resumo de todas as leis naturais, “Não faça aos outros o que você não gostaria que fosse feito a você”. Hobbes também explica neste capítulo XXVI *Sobre as leis cíveis* que, as leis cíveis e naturais também podem ser conhecidas e divididas em naturais (que são eternas e morais) e positivas (limitadas no tempo, porque são tornadas leis escritas a partir da vontade do soberano)².

As paixões e o redirecionamento do desejo para a obediência cível.

A função dessas leis seja isolada uma da outra, ou juntas formando a lei cível de um Estado é a mesma, isto é, limitar o campo de ação do poder dos homens entre si, restringindo a liberdade natural na aquisição contínua dos desejos destes, a fim de que não causem a própria destruição da espécie. Todas as leis cíveis derivam da vontade do soberano, seja um monarca ou uma assembleia

2 - As leis positivas podem ser divididas em humanas, que são distributivas e penais e as divinas. As distributivas dizem respeito ao que é declarado de direito aos súditos, e as penais dizem respeito às punições que devem ser infligidas aos que violam as leis. As positivas divinas constituem as leis declaradas por aqueles a quem Deus autorizou como tais, apesar da incerteza da revelação sobrenatural. Por outro lado, a obrigação da obediência se dá pelo fato de que se a lei declarada não é de modo algum contrária a lei de natureza, que é uma lei de Deus, então, todos devem se esforçar para obedecê-la.

soberana. Porém, existem aqueles isentos de obrigação quanto à obediência da lei civil. Aqueles que de modo algum podem ter conhecimento dela, estão isentos de punição, a exemplo dos animais, deficientes mentais, crianças e loucos, bem como, todos os homens acometidos de algum acidente que os impossibilitou de preservar suas faculdades mentais, conforme Hobbes explica na seguinte passagem do capítulo XXVI *Sobre as Leis civis* do *Leviatã*,

[...] Da mesma forma que não existe Lei para os animais selvagens, a mesma também não existe para os deficientes mentais, as crianças e os loucos. Nenhum deles pode ser chamado de justo ou injusto; pois eles nunca tiveram poder para fazer quaisquer Pactos, ou para entender as consequências dos mesmos; e, por conseguinte, nunca puderam se comprometer a autorizar as ações de qualquer Soberano, conforme devem fazer aqueles que desejam estabelecer um Estado. Então, ficam perdoados de não observar a Lei todos aqueles que a Natureza ou um Acidente retirou o poder de tomar conhecimento das Leis em geral e também todos os homens que foram privados de tomar conhecimento de qualquer lei específica por causa de algum acidente que não tenha sido causado por sua culpa; isto é, de forma explícita, essas Leis não são Leis para tais pessoas [...] (2015, p. 244).

A finalidade das leis civis não difere amplamente da finalidade da lei natural, vez que, a existência das leis naturais e a criação das leis civis, visam à proteção da vida e todos os meios necessários à manutenção dela. Porém, a forma pela qual cada uma deve ser obedecida é distinta da outra, ou seja, se uma lei natural, que não é escrita e depende simplesmente da consciência do súdito for tornada lei civil, então, esta deve ser obrigatoriamente obedecida, caso contrário, alguma punição será infligida ao súdito.

A Lei civil é a medida do respeito mútuo de cada governo por aquele a quem o soberano confiou para tal. O Estado é o responsável por redirecionar o quanto possível as ações e palavras dos homens para o benefício comum, e assim, restritivamente e de modo racional poderem competir racionalmente pela riqueza, honra e outros poderes, por exemplo, defender a própria vida, acumular bens materiais, propriedades e dinheiro. Cabe ao Estado viabilizar

de forma racional a competição em torno da realização destes desejos, afirma Hobbes no *Cidadão*, que “certamente ele nos apontará não só a melhor estrada (*the highway*) para a paz, mas também nos ensinará como evitar os desvios tenebrosos, obscuros e perigosos da facção e sedição” (HOBBS, 2002, p. 13).

O Estado utiliza a lei civil para constranger as paixões dos homens à obediência civil, sobretudo, por meio do medo da punição. Porém, o Estado não aplica apenas punições pela desobediência civil, mas também deve estimular a obediência civil através da mobilização do desejo. Isto é um modo pelo qual os homens são mobilizados à obediência civil quando levados a nutrir outros desejos e esperanças acerca das coisas, bens e honrarias ou reconhecimentos possibilitados pelo Estado. Neste caso, o desejo pela preservação da vida e a aversão do medo da morte precoce e violenta movem o homem à obediência, uma vez que, todo homem tem medo da morte ou sofrer algum grave ferimento no corpo, que o prejudique ou o impeça de conquistar no futuro os meios de preservar à própria vida.

Hobbes argumenta no capítulo XI *Sobre a diferença de comportamentos* no *Leviatã* acerca do medo, que está paixão dispõe o homem à ajuda mútua e a obediência a um poder comum em face da expectativa da opressão do semelhante, pois, “O medo da opressão dispõe o homem a antecipar ou procurar ajuda na sociedade, pois não há nenhuma outra maneira pela qual o homem possa assegurar a vida e a liberdade” (HOBBS, 2015, p. 95).

O medo possui várias faces, uma delas move o homem à colaboração recíproca e a outra à obediência civil, porque o medo é compatível à liberdade. O autor argumenta no *Leviatã* capítulo XXI *Sobre a liberdade dos súditos* que medo e liberdade são compatíveis, na medida em que os atos praticados pelo homem podem ser movidos pelo medo. Por exemplo, quando um homem atira seus bens ao mar por medo dele afundar, ele por vontade própria (movido pelo medo) pode se recusar a fazê-lo, pois se trata da ação de alguém que é livre. Por outro lado, alguém por medo de ser preso paga suas dívidas, também constitui o ato de alguém em liberdade, segue-se daí que, todas as ações praticadas por um homem no interior de um Estado por medo da punição da lei civil é uma ação de

alguém em liberdade. Logo, segundo Hobbes medo e liberdade são conciliáveis.

Não apenas o medo consiste numa força interna crucial na obediência, constituição e manutenção do estado político, mas também Hobbes considera ainda no mesmo capítulo XI outros desejos mobilizantes da obediência civil, que são os “desejos de conforto” e os “prazeres sensuais”, “porque por tais desejos abandona-se a proteção que poderia ser adquirida por seu próprio trabalho árduo” (HOBBES, 2015, p. 94). Além desses desejos, também impulsionam o homem a obediência, “o desejo de conhecimento”, “o desejo pelas artes da paz”, porque ambos os desejos inclinam o homem ao ócio, já que no estado de natureza não há nenhum tempo disponível para cultivar a realização destes desejos, porque não há nenhuma garantia destas coisas.

Nessa perspectiva, o “desejo de fama” depois da morte, também predis põe o homem à obediência. Apesar da consciência de que não poderá gozá-lo nesta vida, ele imagina seu efeito de valorização na mente depois da morte, “a qual eles ainda não podem ver, mas imaginam; e qualquer coisa que seja prazer para os sentidos, o mesmo é também prazer para a imaginação” (HOBBES, 2015, p. 95).

No quadro da obediência civil desenhado em parte pelas paixões, o medo desempenha um papel relevante para manutenção do Estado civil. Isso porque o medo é de todas as paixões o que menos inclina os homens a transgredir as leis. Porém, o medo não é isento de falha, uma vez que a paixão do medo não é infalível, pois em alguns casos pode ocorrer um crime por medo. Com isso, surge uma questão: pode um homem agir por medo para defender sua vida no Estado civil? Para Hobbes, em um Estado civil o medo apenas justifica a ação (defesa da vida diante de outrem) quando o homem corre algum risco de sofrer em seu corpo algum ferimento físico que prejudique o corpo e, por conseguinte, ameace a sua vida, pois “o único tipo de medo que o faz é o medo do ferimento físico, ao qual chamamos de Medos físicos. A única forma de escapar desse medo é por meio da ação” (HOBBES, 2015, p. 267, grifo do autor).

Nenhum homem abandona a defesa da própria vida, seja fora ou no interior de um Estado. A obediência dos súditos e proteção do Estado é a medida necessária para a conservação da existência de

ambos. Entretanto, na ordem dos fatores o homem obedece primeiramente à conservação de sua vida. Apesar de consentir quanto a regulação de sua potência de agir como desejar para preservar a vida sua liberdade natural, nenhum homem abdica do direito de defendê-la.

Se num Estado a ajuda se torna impossível de auxiliá-lo a tempo, então, é justificável ferir ou matar quem nos ataca. Porém, se há alguma possibilidade do auxílio pelo Estado e o homem mata quem o acomete de sofrimento físico, então, essa ação constitui um crime³. Por outro lado, nem toda ação por medo é justificável, por exemplo, se um homem por medo de suas superstições, isto é, dos espíritos invisíveis, e, além disso, for levado por outros homens a acreditar em sonhos e visões que o levem a agir ou omitir a lei civil prejudicando a obediência, afirma Hobbes (2015, p. 268): “[...] tudo o que assim for feito ou omitido não deve ser Escusado por tal medo, mas deve ser considerado um Crime”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A coerência da relação paixões, leis civis e obediência civil num corpo político se constituem pela obrigação política fundada no interesse da própria preservação de si. As ações humanas no estado político são limitadas e direcionadas para a promoção da “saúde” interna do corpo político. Toda ação no estado civil pode ser considerada justa ou injusta, boa ou má, se depender apenas da lei civil. Ela instrui sobre a justiça, o perigo dos castigos e da morte, mas também dos benefícios, esperanças, recompensas e honrarias que podem ser advindas da obediência civil. Se não há concórdia e obediência entre seus súditos, nenhum Estado é capaz de assegurar a proteção de ninguém.

3 - Crime é todo ato, por ação ou palavra, em torno do que a lei de um Estado proíbe. Neste caso, no interior de um Estado o crime é considerado um pecado por alguma ação ou omissão do que a lei de um Estado proíbe, “CRIME é um pecado que consiste no Cometimento (por Ação ou Palavra) daquilo que a Lei proíbe, ou na Omissão daquilo que é ordenada por ela” (HOBBES, 2015, p. 262). Além disso, Hobbes distingue crime de pecado. Crime é alguma ação cometida por um homem, enquanto o pecado consiste na intenção, por exemplo, a intenção de roubar é um pecado, mas não um crime, de modo que, será considerado um crime se a intenção for aparente por alguma ação ou discurso. Pois, não há crime sem que existam uma lei, bem como, o poder Soberano. Por outro lado, todo pecado será sempre considerado uma ação contrária a lei natural, isso porque, “[...] tendo em vista que a Lei Natural é eterna, a violação dos Pactos, a Ingratidão, a Arrogância e todos os fatos contrários a qualquer virtude Moral nunca deixarão de ser Pecado” (HOBBES, 2015, p. 262).

Neste sentido, embora os homens contêm com as leis naturais, máximas racionais que movem o homem à paz, nenhuma é capaz de redirecionar a inconstância das ações resultantes das paixões humanas para o bem comum. As paixões são movimentos de desejos ambíguos, movendo os homens ora à guerra, ora à paz inconstantemente. No entanto, no estado civil ou político em função das Leis civis e em parte nas próprias paixões, suas ações resultantes são redirecionadas para o respeito mútuo, em função de possíveis penas aplicadas aos homens no interior do Estado político.

Referências

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado eclesiástico e civil**. Tradução de Daniel Moreira Miranda. São Paulo: Edipro, 2015.

HOBBS, Thomas. **Do cidadão**. Tradução de Renato Janine Ribeiro. 3ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HOBBS, Thomas. **Do corpo – Parte I – Computação ou Lógica**. Tradução de Maria Isabel Limongi e Viviane de Castilho Moreira. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

LIMONGI, Maria Isabel. **Hobbes**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002. (Filosofia passo a passo).

LIMONGI, Maria Isabel. **O homem excêntrico: paixões e virtudes em Thomas Hobbes**. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

RIBEIRO, Renato Janine. **A marca do Leviatã: linguagem e poder em Hobbes**. Cotia: Ateliê, 2003.

2

Filosofia da
Psicologia e da
Psicanálise



O PÊNULO ENTRE ONTOGÊNESE E PSICOGÊNESE NA METAPSICOLOGIA DE FREUD

Caio Souto

Da relação entre indivíduo e sociedade em Freud

A obra de Freud é singular não apenas por propor uma forma inédita de análise clínica da personalidade mental dos indivíduos, mas sobretudo por abrir um campo de possibilidades de abordagem das relações entre indivíduo e sociedade até então inexistente. Isso se nota tanto nos desenvolvimentos posteriores que sua obra inspirou, como já no desenvolvimento intrínseco a seu pensamento. Por articular sua investigação teórica entre dois polos *toto coelo* distantes como são a análise de casos clínicos singulares e a da especulação acerca da estrutura genérica da espécie humana, lançando-se tanto ao exame de sua origem primeira quanto ao de seu estado atual e iminente, Freud ocupa um lugar insubstituível na história do pensamento ocidental. Um aspecto de que seu legado seguramente é dotado, e que nos interessa aqui particularmente, é o fato de, em seu movimento, constituir elementos consistentes para a formulação de uma teoria social, partindo das experiências proporcionadas pela análise clínica dos indivíduos.

Uma obra pendular-espiralada

Como afirma Monzani (1989), deve-se recusar os dois enganos mais comuns cometidos por aqueles que se propõem a ler a obra de Freud. O primeiro deles consiste em encontrar rupturas radicais

na formulação dos conceitos de sua obra, como entre a passagem da primeira para a segunda teoria do aparelho psíquico, ou mesmo entre sua vestibular teoria das neuroses e a criação da teoria da psicanálise. O erro contrário reside em tomá-la como uma grande linha contínua desenvolvida quase à maneira de uma teleologia, na qual todos os conceitos ulteriores já existiam em crisálida desde sua correspondência com Fliess, na qual elabora os primeiros rascunhos do que viriam a ser os fundamentos da assim chamada metapsicologia.

Para Monzani, a obra teórica de Freud possuiria, antes, um caráter *pendular-espiralado*. Pendular, pois há de fato diversas descontinuidades que atravessam sua obra inteira, inclusive comportando contradições, recuos, polaridades, desvios, sem nunca, porém, incitar a produção de uma reformulação total e completa de seus conceitos. Tal estrutura é o que possibilita a abertura a inovações advindas do terreno da análise clínica, da leitura de obras de outros autores, sobretudo de outras áreas do conhecimento (médicos, cientistas, filósofos, antropólogos), e também de inquietações e insuficiências intrínsecas a seu próprio pensamento.

De modo complementar, além de mover-se à maneira de um pêndulo, a obra de Freud comportaria igualmente uma estrutura espiralada. Cada retorno, cada recuo, cada retomada ou mesmo cada abandono dos conceitos em suas reformulações posteriores se realizariam num patamar sempre diverso em relação ao estatuto de sua construção teórica anterior. Nesse sentido, mesmo o estado final em que Freud deixou sua obra ao morrer não possuiria um caráter absoluto ou fechado, já que sempre é possível retomar as inquietações que ela suscita intermitentemente, e às quais ela não responde de modo satisfatório, ou mesmo deixa em suspenso.

Entre ontogênese e filogênese

Entre as diversas polarizações analisadas por Freud, interessa-nos particularmente aquela estabelecida entre indivíduo e sociedade (cultura ou civilização). Embora a maioria de seus textos concentre-se na análise da anatomia da personalidade mental

intrínseca a cada indivíduo, segundo uma ontogênese, é notável a preocupação de Freud em sempre reportar a uma natureza comum da estrutura pulsional e psíquica de todos os indivíduos, o que o conduz a uma filogênese. A cada incursão em cada um desses domínios (ontogenético e filogenético, ou psicológico e sociológico), Freud defrontava-se com outras dificuldades, que o conduziam a novas inquirições e consequentemente a novos resultados teóricos.

Nesse sentido, se, por um lado, um novo estudo acerca de algum caso clínico específico poderia compeli-lo a reformular conceitos ou pensamentos, e mesmo a alterar sensivelmente sua articulação (como nos casos de Dora, Hans, O Homem dos Ratos, Schreber ou O Homem dos Lobos), provocando modificações na compreensão da dinâmica de toda a sociedade, por outro lado, a inflexão teórica com relação ao desenvolvimento mais genérico da espécie humana (como em *Totem e Tabu* ou em *O mal-estar na cultura*) também impuseram mudanças não negligenciáveis à formulação específica da estrutura psíquica do indivíduo.

Isso ocorre porque o movimento do pensamento de Freud deslocou-se pendularmente entre uma ontogênese e uma filogênese do aparelho psíquico humano, deixando-nos como resultado uma obra aberta a novas inflexões, interpretações e usos, tanto no que respeita à atividade clínica, quanto nos campos da teoria social, da etnologia, da análise dos mitos, da literatura (vejam-se as experiências do surrealismo, por exemplo) e da filosofia.

Ontogênese: primeira teoria do aparelho psíquico (1900)

Em 1900, Freud traz a público, com *A interpretação dos sonhos*, sua primeira teoria do aparelho psíquico. Contra aqueles, como Paul Ricoeur, que observam nessa obra uma ruptura radical com seus primeiros trabalhos de neurologista respeitado, Monzani observa que a correspondência com Fliess que antecede em alguns anos a publicação dessa obra paradigmática demonstra que ela foi fruto de uma obstinada gestação. O que não significa, por outro lado, que haja propriamente uma continuidade para com os textos anteriores de Freud, mas um deslocamento teórico articulado a imprecisões

que seus textos anteriores conservavam. Além disso, foi somente a partir da análise de numerosos casos clínicos que se pôde afigurar com precisão metódica a primeira formulação de como opera a psicanálise, com uma codificação de suas técnicas “e, sobretudo, desvelamento de sua eficácia em colocar a claro um sentido oculto que é veiculado através dos sonhos” (MONZANI, 1989, p. 104).

É nessa obra que Freud formula pela primeira vez seu conceito de inconsciente (*Unbewusste*). Freud pôde observar que os sonhos, após ter interpretado diversos deles, consistiam na realização de desejos dos indivíduos, desejos estes que permaneciam reprimidos como lembrança das primeiras vivências de satisfação daquele indivíduo. A seguir, observou que os conteúdos de tais desejos constituíam uma zona de representação psíquica que residia para além da consciência, impedida de vir à consciência por conta de um mecanismo de resistência (*Widerstand*) e de repressão (*Unterdrückung*), que os expurgam belicosamente caso logrem adentrar o domínio da consciência.

Ainda nessa primeira tópica, Freud formula o conceito de pré-consciente (*Vorbewusste*) para designar aqueles conteúdos e processos que, embora não sejam atualmente conscientes, estão na iminência de serem atualizados. Só não são ademais atuais por ação do mecanismo de censura. É aquela zona das lembranças e aprendizados que armazenamos e que estamos aptos a atualizar a qualquer momento.

Por fim, a consciência (*Bewusstsein*) é o sistema à disposição do pré-consciente e que recebe influência tanto do interior do aparelho psíquico como do seu exterior, sendo meramente parcial, pois a maior parte das representações psíquicas ocorrem no campo do inconsciente.

Filogênese: a morte do pai primevo (*Urvater*) (1913)

Se é verdade que *Totem e Tabu* [1913] não exerce o mesmo papel que *A interpretação dos sonhos* [1900], *Além do princípio do prazer* [1920] e *O ego e o id* [1923] no que tange à formulação de uma teoria do aparelho psíquico em Freud, por outro lado, sua importância é capital quanto ao estabelecimento da relação entre a psi-

canálise como analítica do indivíduo e a teoria social. *Totem e Tabu* é a primeira investida especulativa que Freud dedica inteiramente à filogênese da psique humana. Leitor de Darwin, cuja obra *A origem das espécies* narra que na origem da espécie humana haveria uma horda primitiva, com um único pai, Freud busca demonstrar com recurso à etnologia histórica (com algum lastro empírico, segundo investigações de tribos aborígenes australianas, embora o texto tenha recebido as mais duras críticas de etnólogos da época como Malinowski) que a estrutura do aparelho psíquico humano é congênita, ou seja, há uma origem comum a todos os indivíduos.

Ocorre que, no relato de Freud, este pai primevo (*Urvater*) era tirano e escravizava os seus filhos, impedindo-os de ter relações sexuais com as mulheres. Sem que houvesse uma explicação lógica aparente, mas por exercício e manifestação das pulsões reprimidas por este pai tirano, os irmãos acabaram por matá-lo e comê-lo, animados por um sentimento de comunhão, em um grande banquete totêmico. Como revés, os irmãos experimentam um sentimento de culpa pela morte e pela deglutição do pai e essa culpa acaba por gerar a necessidade de restauração da representação desse pai, pelo que ocorre a restauração do totem.

Com essa narrativa, Freud apresenta sua versão para a transformação do pai tirano numa culpa reprimida que passará a fazer parte do sistema de representação psíquica de todos os homens, no mesmo movimento em que ocorreria o nascimento de uma lei moral não mais imposta por uma figura presente, mas por uma estrutura latente em todos e em cada um. Como interdição mais importante, uma vez que as mulheres agora passarão a não mais ser privilégio de um só homem, estabelece-se a exogamia, pela qual os homens só poderão se relacionar com as mulheres de outro clã (tabu do incesto), para impedir conflito entre si por disputa pelas mulheres. Apenas após matarem o pai é que os filhos passarão a reconhecê-lo como pai (ENRIQUEZ, 1990: 35).

Ora, interessa-nos aqui demonstrar que a investida de Freud no campo da teoria social se constitui num esforço de articular os desígnios de sua teoria da psique até então elaborada com uma genealogia da espécie humana, porque aquela teoria encontra um impasse

quanto à gênese do aparelho psíquico. Uma vez que Freud já havia verificado que era comum a cada indivíduo um mesmo sistema de pulsões e de suas representações, precisava lançar-se à especulação histórica a fim de estabelecer um princípio genético que desencadeasse o estabelecimento da organização social à qual todos os indivíduos estão submetidos, segundo um mesmo princípio de realidade.

Ontogênese: segunda teoria do aparelho psíquico (1923)

Antes da reformulação de sua tópica, tal necessidade de busca por um princípio primeiro levaria Freud a compor uma de suas obras mais importantes e a mais filosófica delas: *Além do princípio do prazer* (1920). Como ensina Oswaldo Giacóia Jr., trata-se de mais um passo regressivo em direção a um “elemento originário que serve de base para uma derivação genética, bem como para instituir, heurísticamente, um regime sistemático de analogias entre uma série de fenômenos até então desconectados” (2010: 94). O que enfim permite consolidar, no plano teórico-conceitual, a analogia entre “o primitivo, a criança e o neurótico, bem como a psicologia social e individual, a filogênese e a ontogênese” (2010: 94).

Torna-se cada vez mais claro a Freud a necessidade de reformulação de sua tópica, porque aquela estrutura consciente-pré-consciente-inconsciente já não dava conta mais de explicar a origem de alguns fenômenos psíquicos que eram em parte conscientes, em parte inconscientes, e não parecia muito clara essa divisão. Há diversos conteúdos que pertencem de pleno direito ao Ego, mas que não são inteiramente conscientes. Por outro lado, há restrições e interdições que possuem raízes inconscientes mas que extrapolam para a consciência. E *Totem e Tabu* já havia concluído que há certas estruturas inconscientes que possuem estruturas gerais e historicamente herdadas. É tendo isso em vista que, pouco tempo depois, Freud publica *O Ego e o Id* [1923], onde expõe sua segunda teoria do aparelho psíquico.

Doravante, seu conceito de inconsciente será ligeiramente modificado e serão introduzidos três novos conceitos: os de Ego (*Ich*), Id (*Es*) e Superego (*Über-Ich*). O Id caracteriza-se como um

“polo pulsional da personalidade em que residem os conteúdos e expressões psíquicas das pulsões” (1987: 285). É o mais primitivo constituinte da psique humana e nele residem tanto os conteúdos congênitos quanto aqueles advindos da experiência pessoal do indivíduo, sendo inteiramente inconsciente. Quando as reivindicações pulsionais do Id são cerceadas ou bloqueadas, ele entra em conflito com o Ego e com o Superego. O Superego, por sua vez, se constitui como censor, que é socialmente desenvolvido enquanto consciência moral, e exerce a função que, na primeira tópica freudiana, era exercida pelo mecanismo da censura (consciente e inconsciente). Já o Ego, está em tensão com as outras duas dimensões, possuindo uma autonomia apenas relativa em relação aos imperativos do Superego (atreladas sobretudo ao princípio de realidade) e aos anseios do Id, que nunca pode realizar plenamente.

Conclusão

Embora tenha dirigido até aqui o esforço mais notável de sua elaboração teórica à teoria da ontogênese, Freud sempre teve na mais alta conta o primado da filogênese, da qual a ontogênese é a repetição ou a recapitulação¹. Por seu turno, Lacan (1995) visa escapar às críticas de inconsistência epistemológica contra *Totem e Tabu* fazendo recuar o pai primitivo de seu estatuto empírico para um estatuto simbólico, cujos conteúdos são variáveis, mas que possui uma forma universal.

Referências

FREUD, S. **Edição standard das obras completas**. 24 vols. Rio de Janeiro: Imago, 1973.

ENRIQUEZ, E. **Da horda ao Estado: psicanálise do vínculo social**. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

1 - Uma muito notável apropriação da filogênese de Freud foi exercida por Marcuse (1968), em *Eros e civilização*, que buscou extrair-lhe consequências filosóficas e sociológicas muito influentes na teoria social do século XX.

LACAN, J. **Seminário IV: A relação de objeto**. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J.-B. **Vocabulário da psicanálise**. Trad. Pedro Tamen, 5ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 1979.

MARCUSE, H. **Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud**. Trad. Álvaro Cabral, 3ª edição. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

MONZANI, L. R. **Freud: o movimento de um pensamento**. Campinas: Unicamp, 1989.

GIACÓIA JR. O. “Além do Princípio do Prazer: considerações filosóficas sobre o programa teórico da metapsicologia”. IN: SIMANKE, R. **Filosofia da psicanálise: autores, diálogos, problemas**. São Carlos: Edufscar, 2010, pp. 81-96.

DO PSÍQUICO AO VIVO: ALGUNS ASPECTOS DA CONSTRUÇÃO DISCURSIVA EM “ALÉM DO PRINCÍPIO DE PRAZER”

Ana Carolina Soliva Soria

Gostaríamos, em primeiro lugar, de especificar melhor ao que se refere o título deste estudo. A construção discursiva a que nos referimos diz respeito a alguns aspectos da costura do texto, ou ainda, à condução da argumentação de Freud em *Além do princípio do prazer* até a explicitação da hipótese da pulsão de morte. Deste modo, seguiremos em nossa investigação a própria letra freudiana. Nosso propósito não é exaustivo, mas visa entender como Freud põe numa mesma linha de construção textual aspectos muito diversos e disso extrai a hipótese da pulsão de morte. E por que acompanhar esse aspecto específico na feitura do texto? Porque a pulsão de morte age silenciosa e invisivelmente no psiquismo, isto é, não possui acesso direto à palavra e à representação, já que seus objetos não lhe são próprios, mas tomados da pulsão de vida para alcançar o seu fim. O fato, contudo, de a pulsão de morte não ser passível de representação no psiquismo não a impede de alcançar a sua meta, assim como não impede Freud de teorizar sobre ela. Se chega ao seu fim, é porque se serve das representações de outra pulsão: a de vida. A investigação que se segue busca acompanhar como o psicanalista procede em seu texto para dar uma forma conceitual ao que não tem representação própria.

Pulsão: um conceito fronteiro entre o somático e o anímico

Antes de abordarmos diretamente o texto de 1920, pedimos que o leitor nos acompanhe em algumas considerações que nos ajudarão a fundamentar nossa hipótese sobre *Além do princípio do prazer*.

O termo pulsão aparece em textos iniciais da psicanálise, mas ganha uma exposição mais direta e focada em *Pulsões e destinos da pulsão*, de 1915. Neste texto, Freud diferencia as pulsões em geral de outros estímulos externos, para os quais uma ação de fuga basta para diminuir o excesso de estimulação psíquica (tal como quando uma luz forte incide sobre a retina: realizamos automaticamente uma ação motora – fechar os olhos e virar o rosto –, suficiente para fugir da fonte estimuladora). A pulsão, ao contrário, tem sua origem no interior do corpo e exige uma ação específica para eliminar o excesso de estimulação na fonte pulsional. A ação de fuga nada pode fazer quanto ao aumento do estímulo da pulsão. Uma vez que a fonte da pulsão é o corpo, para a fome ou a sede, não podemos simplesmente realizar uma ação de fuga, mas realizar um ato específico que cancele a estimulação pulsional no órgão que a origina.

A partir do percurso pulsional desde a sua origem até sua diminuição, Freud relaciona 4 conceitos ao de pulsão: fonte (*Quelle*), pressão (*Drang*), objeto (*Objekt*) e meta (*Ziel*)¹. A fonte é um processo somático de natureza química ou mecânica em um órgão ou parte do corpo, como a pele, por exemplo, cujo estímulo é representado (*repräsentiert*) na vida anímica pela pulsão. O acúmulo de estímulo pulsional exerce uma pressão no psiquismo em direção a uma ação específica que cancele esse estímulo. A pressão é um elemento constante e sem o qual não há ação motora de cancelamento do estímulo pulsional. A meta da pulsão é alcançar uma modificação na fonte interna de estímulos e aliviar a pressão. O objeto é aquilo pelo que a pulsão pode alcançar sua meta.

Em *Pulsões e destinos da pulsão*, é muito claro que sem um corpo que emita estímulos a partir de seu próprio interior, de maneira contínua, não há pulsão alguma. E que, se a pulsão tem uma face corpórea, por outro lado, a estimulação corporal ganha

1 - FREUD, S. Triebe und Triebchicksale. In: *Gesammelte Werke*: Werke aus den Jahren 1913-1917. Vol. 10. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1999, p. 214 et seqs.

representação no psiquismo – isto é, ela tem uma face psíquica, e a pulsão transita entre um lado e outro. Escreve Freud: “[...] a ‘pulsão’ nos aparece como um conceito fronteiro entre o anímico e o somático, como um representante [*Repräsentant*] psíquico dos estímulos provindos do interior do corpo, que chegam à alma como uma medida da exigência de trabalho que é imposta ao anímico por consequência de sua ligação com o corporal.”²

E sobre o que se debruça a investigação psicológica? Certamente, não sobre o puramente somático. Escreve Freud: “O estudo das fontes das pulsões [ou seja, dos fatores químicos e mecânicos que pressionam à ação a partir de dentro] já não pertence à psicologia; embora a proveniência a partir da fonte somática seja o mais decisivo para a pulsão, ela não é conhecida na vida anímica senão através de suas metas.”³ E a meta, como já dissemos, só pode ser alcançada com a supressão do estado de estimulação na fonte da pulsão. Ou melhor, por meio de uma ação que recaia sobre essa fonte e a cancele. Se a pulsão tem uma meta última (a que acabamos de anunciar), isso não a impede de ter várias metas intermediárias ou próximas, que podem ser combinadas ou trocadas entre si, de modo que uma substitua a outra.

Ora, mas se a fonte não integra o campo dos estudos psicológicos, Freud não pode prescindir de um pressuposto de natureza biológica que dá diretriz à sua investigação psicanalítica. Qual seria? O conceito de tendência, que afirma que “o sistema nervoso é um aparelho ao qual coube a *função* de afastar os estímulos que lhe chegam, de reduzi-los ao mais baixo nível, ou, se fosse possível, gostaria de manter-se verdadeiramente livre de estímulos.”⁴ O sistema nervoso é, assim, um aparelho que tem uma função determinada: a de pôr para fora os estímulos que chegam até ele – sejam esses estímulos internos ou externos. Para estes últimos, uma ação reflexa simples basta para eliminar as excitações crescentes. A complicação se encontra no que diz respeito aos estímulos internos, isto é, às pulsões, pois o mesmo procedimento não os elimina, visto que a ação reflexa é uma ação de fuga. As pulsões impõem ao sistema nervoso

2 - *Ibid.*, p. 214.

3 - *Ibid.*, p. 216.

4 - *Ibid.*, p. 213. Grifo nosso.

ações muito mais complexas do que estas, já que exigem modificação do mundo exterior que ofereça a satisfação mais adequada à sua meta (a busca e a ingestão de alimento para o estômago faminto, por exemplo). A tendência à regulação do aumento da tensão é automática e se traduz psicologicamente por aquilo que Freud denominou *princípio de prazer*: ou seja, atividade psíquica que visa evitar o aumento da excitação psíquica (sentido qualitativamente como desprazer) e proporcionar prazer com a diminuição desta excitação.

Princípio do prazer e repetição do disfuncional

Voltemos ao *Além do princípio do prazer*. No início do livro, Freud apresenta a suposição de que na vida psíquica há uma forte tendência à regulação automática pelo princípio de prazer. Contudo, o significado das sensações de prazer e desprazer é ainda um ponto obscuro e inacessível da vida psíquica. A hipótese menos específica, ou ainda, mais frouxa, é a mais adequada para se trabalhar com o que não se pode ver claramente, a saber: que as sensações de prazer e desprazer correspondem ao aumento e diminuição da quantidade de excitação na vida psíquica e que esse aumento é sentido como desfavorável à função (*funktionswidrig*), ou seja, como *disfuncional* para o psiquismo – desprazível (*unlustvoll*) –, ao passo que a diminuição é sentida como *funcional* (aprazível)⁵. Até aqui, Freud retoma as hipóteses que a psicanálise conhece com segurança.

Parece, contudo, que essa funcionalidade pode ser não só contrariada – na disfuncionalidade – mas deixada de lado. Dois possíveis impeditivos a ela são enumerados logo de início: 1. a substituição do princípio de prazer pelo de realidade, que permite tolerar o desprazer ao invés de evitá-lo imediata e automaticamente; 2. e o desenvolvimento do Eu rumo a organizações mais complexas, que permite segregar algumas pulsões ou pulsões parciais da unidade do Eu por meio do processo de repressão. Em ambos, contudo, não há uma ruptura com o conceito de princípio do prazer. Ao contrário, há um desprazer de percepção: o que é desprazer para uma instância (consciência) é prazer para outra (inconsciente).

5 - FREUD, S. Jenseits des Lustprinzips. In: *Gesammelte Werke*: Jenseits des Lustprinzips/Massenpsychologie und Ich-Analyse/Das Ich und das Es. Vol. 13. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1999, p. 5.

O sonho dos neuróticos traumáticos:

Uma outra situação, entretanto, parece se mostrar mais frutífera para a investigação da ruptura da funcionalidade psíquica: a reação psíquica a um acidente. Este deve estar relacionado ao abalo corporal mecânico (um acidente de trem, por exemplo) que põe em risco a vida do indivíduo, mas do qual se sai ileso fisicamente. Tais condições ocasionam uma patologia psíquica: a neurose traumática (*traumatische Neurose*)⁶ dos acidentados. O indivíduo é colocado em sonho novamente na situação de perigo, do qual acorda com renovado horror. O fator surpresa parece exercer um importante papel na origem dessa patologia: há um despreparo para o perigo, e o abalo mecânico do corpo causa uma forte excitação psíquica, mantendo o acidentado preso ao evento traumático. A situação que envolve um risco de morte para o qual não se estava preparado, e que não ocasiona dano corpóreo, dá origem um estado de terror (*Schreck*)⁷, acentuado pelo fator surpresa, para o qual não se pode obter prazer nem consciente nem inconscientemente. Pela forte tendência ao princípio de prazer, o excesso de excitação gerado pelo trauma deveria ser eliminado o mais rápido possível do psiquismo, mas não é isso o que acontece. No sonho dos neuróticos traumáticos, uma situação extremamente penosa, que liberou grande magnitude de excitação psíquica, parece driblar a funcionalidade do princípio do prazer.

Desde *A interpretação dos sonhos* sabemos que “estamos autorizados a considerar o estudo dos sonhos como a via mais confiável para a investigação dos processos anímicos profundos”⁸. Naquela obra, Freud expôs que *todas* as produções oníricas são realizações de desejo e estão, assim, submetidas ao princípio de prazer. Mesmo os pesadelos não podem ser subtraídos dessa motivação. Neles, o desprazer provocado pela cena de horror (morte de um ente querido, por exemplo) é um desprazer de percepção, já que se trata da reencenação do risco de morte do próprio indivíduo que sonha. Seria mais apropriada à natureza dos sonhos expressa na obra de 1900 que o neurótico traumático sonhasse com a época em que estava sadio ou que

6 - *Ibid.*, p. 9.

7 - *Ibid.*, p. 10.

8 - *Ibid.*, p. 10.

estava a salvo do perigo. Ao expor o sonhante à situação de perigo de morte, os sonhos traumáticos parecem indicar uma ruptura com a ideia fundamental de *A interpretação dos sonhos*. A partir desses sonhos, podemos falar em uma ruptura com o império do princípio do prazer e com o desejo como motivador dos sonhos de modo geral?

O sonho dos neuróticos traumáticos não permite rever a tendência geral dos sonhos; contudo, nesta situação específica não podemos afirmá-la. Escreve Freud: “Se não quisermos ser enganados pelos sonhos dos neuróticos que sofreram acidentes quanto à tendência de realização de desejos do sonho, ficamos com a informação de que neste estado a *função do sonho* (*Traumfunktion*), como tantas outras, é *abalada e desviada de seus propósitos*.”⁹ Se a função apontada é abalada, o sexual permanece aqui inabalado: a comoção mecânica do acidente libera um quantum de excitação sexual excessivo que não é direcionado para o corpo, pois não ocasionou dano a este, mas para o psiquismo. Nas palavras de Monzani: “não é o acidente em si, o seu choque, que é diretamente traumático: o que ele faz é desencadear um afluxo pulsional, interno, esse sim traumático, para o aparelho psíquico.”¹⁰

O jogo infantil:

Na sequência da argumentação, Freud passa do campo obscuro das neuroses ocasionadas por acidentes para um campo bem mais conhecido e que pertence ao da normalidade, qual seja: o das primeiras atividades infantis no jogo. Da neurose traumática ao jogo infantil, sua argumentação vai de uma situação patológica muito específica para uma atividade corriqueira que constitui uma das ocupações mais normais do ser humano. Qual a razão para colocar questões tão distintas uma ao lado da outra? Em ambas, parece haver a repetição de situação de intensa excitação que não proporciona prazer algum ao psiquismo. Vejamos isso mais de perto.

A criança em questão tinha 18 meses, falava poucas palavras compreensíveis, era muito obediente às proibições impostas, não incomodava os pais à noite e não chorava quando a mãe a

9 - *Ibid.*, p. 11.

10 - MONZANI, L. R. *Freud: o movimento de um pensamento*. Campinas: Editora da Unicamp, 1989, p. 172.

deixava, mesmo que durante horas. E isso, embora a criança fosse muito apegada a ela, que ainda a amamentava e dela cuidava sem a ajuda de outras pessoas. A brincadeira observada por Freud foi inventada pela própria criança e consistia em arremessar o que tivesse à mão para longe de si. Ao fazer isso, expressava um longo o-o-o-o com fisionomia de interesse e satisfação que, segundo a mãe, queria dizer: “foi embora” (*fort*). Tratava-se, segundo o autor, de uma parte de um jogo que certo dia pode observar por inteiro. Com um carretel de madeira na mão, no qual havia um cordão enrolado, a criança arremessava seu objeto para dentro do berço, escondendo-o no meio das cobertas. Neste momento, pronunciava o significativo o-o-o-o-o, e então puxava-o para fora do berço, saudando-o com a expressão feliz e um significativo “aí está” (*da*). A brincadeira completa consistia em fazer o objeto desaparecer e reaparecer, ao mesmo tempo em que proferia aquelas palavras. A interpretação do jogo pareceu simples para Freud: relacionava-se com o grande ganho cultural da criança, que lhe permitia renunciar à satisfação pulsional e permanecer na ausência da mãe sem protestar. A criança encenava em dois atos o desaparecimento e o reaparecimento da mãe. O primeiro ato, entretanto, de modo muito mais frequente que o segundo. Escreve Freud:

É impossível que a partida da mãe fosse agradável ou mesmo indiferente para essa criança. Como pode então estar em conformidade com o princípio do prazer que ela repita tal vivência penosa como brincadeira? [...] A análise de tal caso único não leva a um veredito seguro; numa observação imparcial, tem-se a impressão de que a criança transformou a vivência em jogo por outro motivo. Ela tomava parte passivamente, foi afetada pela vivência e assume agora um papel ativo, ao repeti-la como jogo, embora desprazível. Pode-se atribuir esse esforço a um impulso de apoderamento, que se fez independente do fato de a recordação em si ser ou não prazerosa. Mas pode-se tentar uma outra interpretação. O arremesso do objeto, de modo que fosse embora, poderia ser a satisfação de um impulso de vingança contra a mãe, suprimido na vida, por ela ter abandonado a criança, e ter então o sentido desafiador: ‘Sim, vá embora, não preciso de você, eu mesmo te mando embora’. [...] Vê-se que as crianças repetem no jogo o que lhes

causou grande impressão na vida, que reagem à força da impressão e se tornam, por assim dizer, donas da situação. Mas é claro, por outro lado, que todo o seu jogo está sob a influência do desejo, que domina esse seu tempo: o de ser grande e poder agir como as pessoas grandes.¹¹

Ora, retomemos a exposição até aqui para entendermos o motivo de se colocar duas situações diversas em conjunto: nas neuroses dos acidentados, há a repetição, em sonho, de uma situação vivida que de modo algum pode suscitar prazer para a consciência ou para o inconsciente, já que reencena um perigo à vida. A vivência é traumática, pois o abalo mecânico libera uma quantidade excessiva de excitação sexual para a qual não se estava preparado. O princípio de prazer – que regula o funcionamento psíquico – é posto de lado para que seja contida a excitação de grande magnitude e só então ele pode ser novamente restabelecido. A repetição da cena, à qual o neurótico permaneceu fixado, é a tentativa de conter o excesso de excitação. Na situação seguinte, temos o jogo infantil. Este é de simples interpretação e permite, por isso, trazer um esclarecimento a respeito da repetição que a situação obscura na neurose traumática não permite. A criança que joga repete aquilo que lhe produz espanto na vida também para conter a magnitude excitatória dessas experiências. A criança repete a ausência da mãe muito mais do que o seu retorno, contudo, na brincadeira, ela inverte o significado de sua vivência: o que na vida a criança vivencia passivamente, no jogo, ela repete ativamente, dominando a situação. Além disso, ela inverte o seu lugar com o da mãe: vinga-se dela, jogando-a fora. A aquisição cultural da linguagem a ajuda nesse processo. O jogo permite assim manipular e conter a forte impressão que a ausência da mãe lhe causa, além de, nesse caso, obter também prazer. O desprazeroso é compatível com a repetição no jogo, e, por meio deste, a criança domina a excitação intensa à qual é submetida na vida.

A transferência em análise:

No início do terceiro capítulo, uma nova situação se soma às anteriores: a repetição de situações infantis na transferência em

11 - FREUD, S. *Jenseits...*, pp. 13-14.

análise. Tal como nas neuroses traumáticas, o mesmo acontece com as situações não desejadas e moções dolorosas repetidas com intensidade renovada pelos neuróticos na transferência: laços amorosos infrutíferos com o genitor que sucumbiram à desilusão; o ciúme da criança que nasceu e que demonstra a inequívoca infidelidade do amado; as exigências da educação, as palavras duras que lhes foram dirigidas e os eventuais castigos revelaram-lhes todo o desprezo de que eram alvo. Todas essas situações indesejadas e dolorosas, que deixaram um dano permanente à autoestima, são habilmente repetidas em análise. Contudo, mesmo na época em que aconteceram, não poderiam ter produzido prazer algum. Novamente, não se trata aqui de reencenar um desprazer de percepção. Nas palavras de Freud, os neuróticos:

[...] sabem recriar a impressão de desdém, coagir o médico a palavras duras e conduta fria para com eles, encontram objetos adequados para o seu ciúme, substituem o filho ardentemente desejado dos tempos primitivos pela intenção ou a promessa de um enorme presente, que geralmente é tão pouco real como aquele.¹²

O paciente revive as situações passadas que lhe causaram grande impressão e ao qual permaneceu fixado como se as vivenciasse no presente, incapaz de recordá-las como parte do passado. Haveria, então, um setor do aparelho psíquico que, nas palavras de Monzani, “não estaria sujeito, dominado, vinculado, e que, [...] seriam as longínquas experiências infantis que sucumbiriam à compulsão à repetição, seja nos seus atos no decorrer da vida, seja na situação analítica”¹³. O empenho do psicanalista vai, segundo Freud, no sentido de fazer o enfermo reviver a parte de sua vida esquecida e, por fim, reconhecer a aparente realidade do que é repetido.

Nestas situações, repete-se o passado com o mesmo frescor do presente, sem que ele seja recordado como tal. Não podemos desconsiderar, porém, o fato de o traço excitatório traumático estar gravado no psiquismo como traço mnêmico, e a excitação percorrer novamente a marca da inscrição, buscando uma identidade percep-

12 - *Ibid.*, pp. 19-20.

13 - MONZANI, *op. cit.*, p. 178.

tiva com o que está inscrito. Nesse caso, ao contrário do que acontece com a repetição de vivências prazerosas, o que se reencontra não é o que proporcionou alívio da tensão, mas sofrimento – ou seja, repete-se o disfuncional.

Da repetição de situações vividas à repetição do estado anterior ao vivo

A neurose ocasionada pelo acidente, o jogo infantil e a neurose de transferência parecem formar uma composição argumentativa, aos moldes do que Monzani expressou tão bem em *Freud*:

O recurso utilizado por Freud em *Além do princípio do prazer* não é incomum em sua obra. [...] a estratégia de Freud parece ser a de que o argumento singular por si só, nada prova, só adquirindo valor quando se insere numa *série*. É a série, enquanto tal, que tem valor probatório. Em si mesmas, as neuroses traumáticas e suas consequências nada provam. Nem as brincadeiras e os jogos infantis. Nem essas estranhas características do neurótico de rememorar, repetir situações. Nem as pessoas acometidas pela neurose do destino, se consideradas isoladamente, provam coisa alguma. Mas a relação, ou melhor, o arranjo, não deixa de ser ilustrativo. Em todos os casos apontados trata-se de uma atividade que não parece visar diretamente o prazer (embora possa ser assim interpretada).¹⁴

Chamamos a atenção para algo que, em nosso entender, está também expresso na formulação de Monzani a respeito da composição da série argumentativa a que nos referimos: os pontos obscuros da argumentação – e da construção teórica – que por si só não são evidentes, ou ainda, que isoladamente nada provam, podem ser esclarecidos quando postos em conjunto com outros eventos que apontam para algo de natureza semelhante, a saber: supressão do princípio do prazer. Arriscaríamos dizer ainda que Freud, ao colocar essas três situações paradigmáticas, porém fragmentárias, juntas, pode então completar o resultado das hipóteses formuladas, e então lançar luz sobre o que antes era obscuro, a saber: que a compul-

14 - MONZANI, *op. cit.*, p. 154-155.

são à repetição pode, de fato, sobrepujar o princípio de prazer, que se supunha até então fundamental para a regulação dos processos psíquicos. O resultado que obtemos da visão de conjunto das três situações, ainda que muito reste a esclarecer, permite a Freud afirmar que a compulsão à repetição “nos parece mais primordial, mais elementar, mais impulsionante do que o princípio do prazer, que ela pôs de lado”¹⁵. Contudo, ainda não podemos afirmar um caráter geral da pulsão em sua oposição entre vida e morte. Falta, segundo o nosso entendimento, algo que ligue as três situações – vivenciadas no campo do anímico – a algo de ordem vital, que será feito na sequência do texto.

Ora, a que função corresponde a compulsão à repetição? E como a partir do conjunto fragmentário Freud chega à concepção de pulsão como impulso a restaurar no vivo o estado anterior, inorgânico?

Para responder a isso, Freud fará, no capítulo IV, uma especulação de largo alcance, que culminará com a revisão do dualismo pulsional, agora em termos de vida e morte. A concepção de pulsão como o conceito fronteiro entre o somático e o anímico é, ao que nos parece, levado às últimas consequências e a meta última da pulsão – não nos esqueçamos que a pulsão é conhecida na vida anímica por sua meta – se ligará à conservação e repetição de um estado anterior. Retomemos as duas faces da pulsão (sua natureza biológica e psicológica), pois Freud parece, segundo nossa leitura, traçar sua argumentação a partir da ideia de que a pulsão e o representante pulsional são espelhamentos de um processo único e que podem ser tomados segundo o mesmo valor na construção de seu discurso. Dito de modo mais explícito, pode um valer pelo outro.

Sem abandonar o resultado da investigação anterior – que envolveu a tríade: sonho dos neuróticos traumáticos, jogo infantil e repetição transferencial – trata das propriedades da consciência, em contraste com os outros sistemas, e de como ela deve ter surgido a partir do embate com excitações externas ao corpo. O que nos fornece essencialmente a consciência? Fornece-nos percepções de excitações vindas do mundo exterior e sensações de prazer e desprazer, que têm sua origem no interior do aparelho anímico. Por

15 - FREUD, *Jenseits...*, p. 22.

essa razão, a consciência tem de ter uma localização muito específica no psiquismo: “deve estar na fronteira entre o exterior e o interior”¹⁶. Como uma espécie de órgão sensorial, esse sistema deve estar sempre livre para receber novas excitações: nele, nenhum traço de excitação deve se fixar. Dito de modo mais explícito, para que na consciência não se fixe qualquer traço excitatório, ela deve ter chegado ao máximo de sua modificação, tornando-se impossível qualquer inscrição em sua superfície. A hipótese de Freud é que esse fato acompanha a anatomia, “que situa a ‘sede’ da consciência no córtex cerebral, a camada mais externa que envolve o órgão central”¹⁷. Freud está preparando o terreno para apresentar o envoltório do vivo como camada perceptiva. Se a consciência se encontra atualmente no máximo de sua modificação, talvez possamos ainda encontrar, por analogia com a anatomia, o momento em que essa modificação se inicia e a razão para tal coisa:

A embriologia, como repetição da história evolutiva, mostra de fato que o sistema nervoso central tem origem no ectoderma, e que o córtex cerebral cinzento é ainda um descendente da superfície primitiva e poderia por herança ter tomado características essenciais dela.¹⁸

Superfície primitiva, podemos entender, de um organismo vivo primitivo, pensado “na sua maior simplificação possível, como uma vesícula indiferenciada de substância estimulável”¹⁹, cujo invólucro, diferenciado apenas pela sua localização, serve de órgão receptor de estímulos. Devemos supor também que esse organismo vivo primitivo recebeu incessantes choques de estímulos externos e a vesícula foi, pouco a pouco, alterando a sua camada superficial até certa profundidade, a fim de conter e dominar a entrada dessas excitações no interior do vivo, formando uma casca que protegeria o organismo.

Transpondo-se isso para aparelho psíquico, Freud afirma que se chega ao máximo de sua modificação pelo fato de excitações externas chocarem-se contra o que o envolve: tendo a excitação de

16 - *Ibid.*, p. 23.

17 - *Ibid.*, p. 23.

18 - *Ibid.*, p. 25.

19 - *Ibid.*, p. 25.

superar uma resistência para atravessar a superfície do sistema, acaba por produzir neste uma diminuição da resistência, formando uma marca do traço de excitação (isto é, um traço mnêmico). Quando a superfície do aparelho chega à situação de não mais se modificar, surge a consciência. Não queremos dizer que não haja processos de excitação nesse sistema, mas que esses processos não geram mudança alguma em seus elementos.

Para além da função de percepção gerada na superfície do aparelho, Freud afirma que há também, como já indicamos, a de proteção. Retomemos a questão da vesícula orgânica primitiva: essa substância flutuava em um mundo carregado de excitações superpotentes. Sem a formação de uma casca protetora (proteção antiestímulos), o organismo seria liquidado. A proteção é forjada como reação ao choque de estímulos externos contra a vesícula. As modificações a que é submetida a camada superficial fazem com que ela perca a estrutura própria do vivo, que ela se torne *inorgânica*: “age como um invólucro ou membrana especial que detém estímulos, isto é, que faz com que as energias do mundo exterior possam se estender com uma fração de sua intensidade para as camadas próximas, que permaneceram vivas”²⁰. Pois bem, a camada protetora deve estar preparada para reagir aos estímulos superpotentes externos com a mesma força da ação. A reação a esses estímulos é a morte da superfície externa. Se a consciência tem caráter protetor contra estímulos externos, para os internos, pulsionais, ela não é capaz de proteção, já que atua no limite entre o fora e o dentro. Por isso, a *repetição* parece ser o *melhor meio de controle das excitações psíquicas de grande magnitude* – presentes nas neuroses dos acidentados, no jogo infantil e na transferência em análise –, de dominá-las, ligá-las. O que não está ligado, é repetido.

Bem, até aqui, ainda estamos no nível do que se representa no psiquismo. Contudo, como dissemos, a pulsão de morte trabalha silenciosa e invisivelmente. Como chegar à sua formulação? Acreditamos que a aproximação do psiquismo com o biológico, vistos como análogos na argumentação de Freud, é fundamental para isso. Por essa aproximação, a construção do argumento, ao propor uma série que possui valor probatório apenas ao se colocar os elementos dispares em conjunto, é recolocada agora a partir de novo elemento,

20 - *Ibid.*, pp. 26-27.

que considera a natureza dupla da pulsão, isto é, em sua face biológica e representativa, que também deve tomar seu lugar na composição argumentativa. Pela analogia entre o anímico e o somático-anatômico, pode-se retroceder do desenvolvimento individual para o do vivo e, a partir dos resultados de uma investigação, completar o que de obscuro temos na outra. É apenas com essa construção em conjunto, levantando elementos filogenéticos, ontogenéticos do desenvolvimento corporal e psíquico que se chega, finalmente, à característica geral das pulsões – e da vida orgânica em geral, que até o momento não havia sido esclarecida: “*Uma pulsão seria, então, um impulso, inerente ao organismo vivo, para restaurar um estado anterior, que o vivo teve de abandonar sob a influência de forças perturbadoras externas, uma espécie de elasticidade orgânica ou, se quisermos, a expressão da inércia na vida orgânica*”²¹. E, na sequência: todo vivo morre por razões internas, retorna ao estado inorgânico.

Por fim, esse último elemento da série argumentativa, ao lado da neurose traumática, do jogo infantil e da neurose de transferência, permite dar o passo especulativo em direção ao caráter mais geral da pulsão. A repetição do evento terrível é ampliada para as atividades do organismo vivo. Também sobre ele agem forças terríveis que devem ser dominadas e o vivo reage ativamente a elas. Se as situações colocadas em conjunto, por si só, nos dão apenas fragmentos que sozinhos não apontam para coisa alguma, quando juntos ganham sentido e servem para um esclarecimento teórico: o de um caráter geral das pulsões de restaurar o estado anterior, inorgânico, e que se morre por razões internas. A pulsão de morte só pode ser avistada indiretamente, quando diferentes fenômenos vitais (de natureza biológica e psicológica) são colocados em relação mútua. A morte vale-se de fenômenos da vida para se fazer aparecer. Se ela não tem representações próprias, serve-se das representações vitais para se fazer ver, inclusive teoricamente. Não queremos dizer que esse jogo entre o visível e o invisível tampe qualquer lacuna na escritura de Freud e dê um caráter fechado à sua argumentação. Queremos marcar apenas que desse jogo esclarece-se um fator que, por si só, não seria passível de formulação teórica, por mais que se soubesse que todo vivo tem seu fim na morte.

21 - *Ibid.*, p. 38.

ARQUEOLOGIA E GENEALOGIA EM MICHEL FOUCAULT: EFEITOS E USOS DA HISTÓRIA CULTURAL E DA FILOSOFIA DA DIFERENÇA NA PSICOLOGIA SOCIAL

Flávia Cristina Silveira Lemos
Fernanda Cristine dos Santos Bengio
Daiane Gasparetto da Silva
Ana Carolina Farias Franco

Introdução

Com este capítulo, pretende-se pensar linhas diagramáticas a partir de Michel Foucault com a arqueo-genealogia realizar encontros com a Filosofia da Diferença, com Paul Veyne e Arlete Farge na História Cultural. Trabalha-se com um perspectivismo para usar a o tempo a favor e contra a história, como nos disse Nietzsche (2003). A história é feita de práticas que são articuladas em tramas heterogêneas e múltiplas, às quais assinalam para um efeito em um bumerangue de ressonâncias, que atualizam virtualidades acontecimentais e fabricam artesanias-artifícios que resultam em formações discursivas ligadas aos agenciamentos diagonais das forças intensivas em rede dinâmica de ação sobre ação, no governo das condutas, em que o que está em jogo é uma história política da verdade.

Enredos de clio e tramas/intrigas históricas

A arqueologia, para Foucault (2008) remete à problematização do surgimento dos saberes em arquivo, questionando a descontinuidade e toda sorte de finalidades da história e quimeras de origem de um tempo visto como uma linha reta que esboça um rosto e se sustenta em uma consciência constituída como continuidade histórica. A descontinuidade é um princípio metodológico que permite analisar desníveis discursivos e, portanto, romper com o viés da história como um espírito do tempo.

A arqueologia nos permite analisar o discurso enquanto uma formação, a qual se define por meio de um objeto do discurso que possui emergência em termos de regularidades discursivas como ponto de convergência das forças em entrecruzamentos, a partir das condições de possibilidades de aparecimento de um objeto. Nessa relação desníveis discursivos, alguns saberes vão sendo desautorizados frente a outros, criando um regime de verdade, baseado em enunciados dispersos, organizados por relações arbitrárias (FOUCAULT, 2010).

Já, a genealogia é uma ferramenta de corte usada por Foucault para um travar o combate contra os discursos com pretensão unitária, na medida em que pressupõe a insurgência dos saberes sujeitados, explicitando as práticas locais e traçando a paciência documentária e demarcando a multiplicidade e a raridade como aspectos de enfrentamento contra os intoleráveis do presente vivido (FOUCAULT, 1999). Fazer a genealogia é analisar as relações de poder e dos modos de produção do viver que daí decorrem, problematizando as práticas de governamentalidade, problematizando regimes de verdades.

A interrogação desses regimes de verdade levou Foucault a pensar as relações de poder e saber que os constitui, por isso, a ferramenta genealógica implica interrogar a tríade saber-poder-verdade. A partir desse ponto, que se decompõe em três, é possível desnaturalizar modos de ser instituídos e pensar *outros* possíveis. Foucault (1979, 1999, 1995) se propõe fazer uma análise do poder

deslocada da economia, pois o poder só existe em ato. A relação de poder não é econômica, é em si mesma uma relação de força, isto é, o poder é exercício.

No fazer genealógico, fica evidente que Foucault faz uso de uma história política. Para Prado Filho (2006), a existência dessa história política se justifica pelo fato de Foucault haver se apoiado na crítica nietzschiana ao conhecimento e produção de verdade, em nossa cultura, pondo em xeque o sujeito cognoscente e a ciência. Os pensamentos de Nietzsche e Foucault configuram, por conseguinte, uma “contraepistemologia”.

Não se trata de propor uma outra verdade, outro conjunto de regras e normas, ou de colocar condições para a existência de verdades, mas de desmontar suas armações, seus jogos, sua política. Não se trata de “salvar a ciência”, mas de desconstruí-la – assim, não há ciência possível para eles, mas apenas, modos históricos de produção de verdades. Esta é uma das diferenças fundamentais entre relativismo e perspectivismo: um é da ordem das reformas, enquanto o outro busca produzir uma ruptura radical, uma revolução ao nível do saber – melhor seria, então, caracterizar a desconstrução nietzschiana como pensamento perspectivista. O perspectivismo desmistifica o saber, desloca a análise da verdade e do pressuposto de uma razão essencial ao homem e à natureza que tornaria possível o conhecimento, para uma problematização dos seus jogos e regimes de produção, que são históricos, transitórios, envolvem poder e estão sujeitos às disposições, apetites e limites daqueles que conhece. (PRADO FILHO, 2006, p.28-29).

O que interessa não é marcar o começo de um objeto, mas as condições de aparecimento dele, por meio da análise da objetivação. É a interrogação do objeto no nível de sua existência, entendendo que ele faz parte de um arquivo geral, porque o arquivo é uma seleção de materiais considerados importantes e, ao mesmo tempo, exclusão de outros. A arqueologia “[...] designa o tema geral de uma descrição que interroga o já dito no nível de sua existência” (FOUCAULT, 2010a, p.149).

Em cada momento da história a dominação se fixa em um ritual; ela impõe obrigações e direitos; ela constitui cuidadosos procedimentos. Ela estabelece marcas, grava lembranças nas coisas e até nos corpos; ela se torna responsável pelas dívidas. (FOUCAULT, 1979, p. 25).

As práticas de poder, que pertencem à ordem da produção, são correlatas a determinados discursos, que, por sua vez, formam conjuntos de saberes. Ao mesmo tempo, vale lembrar que o poder não está concentrado nas mãos de poucos indivíduos, nem é operado apenas em uma verticalidade. O poder está espalhado, ramificado, de forma a constituir uma microfísica. Conforme sinaliza Foucault (1979):

A história será “efetiva” na medida em que ela reintroduzir o descontínuo em nosso próprio ser. Ela dividirá nossos sentimentos; dramatizará nossos instintos; multiplicará nosso corpo e o oporá a si mesmo. Ela não deixará nada abaixo de si que teria a tranqüilidade asseguradora da vida ou da natureza; [...]. Ela aprofundará aquilo sobre o que se gosta de fazê-la repousar e se obstinará contra sua pretensa continuidade. É que o saber não é feito para compreender, ele é feito para cortar. (FOUCAULT, 1979, p.27-28).

Não neguei a história; mantive em suspenso a categoria geral e vazia da mudança para fazer aparecerem transformações de níveis diferentes; recuso um modelo uniforme de temporalização para descrever, a propósito de cada prática discursiva, suas regras de acúmulo, exclusão, reativação, suas formas próprias de derivação e suas modalidades específicas de conexão em sequências diversas. (FOUCAULT, 2010a, p. 225).

Trata-se de uma perspectiva histórica a qual busca evidenciar a descontinuidade no que está naturalizado. Assim, na perspectiva foucaultiana, há necessidade de efetuação de delineamento da história como ferramenta para uma analítica dos modos de objetivar e subjetivar. Tal operação se dá com a introdução da descontinuidade na trama histórica linear e evolutiva, favorecendo a desna-

turalização do objeto. Vamos buscar na própria história caminhos que nos permitam isso, pois historicizar o objeto é coextensivo a desnaturalizá-lo.

História Cultural e modos de trabalhar com os arquivos

Estamos nos situando no recorte da história conhecido como *École des Annales*, a qual costuma ser dividida em três gerações ou fases. A proposta dessa vertente é quebrar com a hegemonia de uma História política dos grandes feitos e grandes vultos. Ferreira (2002) conta que, a partir da década de 1870, são fixadas regras e práticas para o fazer histórico, as quais traziam nas novas elites republicanas os principais representantes desse momento. Esse modo de fazer história que estava se constituindo tinha no pressuposto da objetividade a legitimação para se distanciar dos problemas do presente. Deste ponto começa a ser tecido todo um processo de desqualificação dos testemunhos diretos.

Mais do que a desqualificação do testemunho direto, o que estava em jogo era uma preocupação com os acontecimentos contemporâneos. “Os que se interessavam pelo contemporâneo na verdade concebiam a pesquisa histórica como um meio de ação política” (FERREIRA, 2002, p.316). A crítica dos que desqualificavam a história do presente afirmava que a utilização desse tipo de história não permitia separar os “eventos” da “política”. Em 1929, Marc Bloch e Lucien Febvre fundam, na França, a revista *Annales*, marcando um novo capítulo na história da História.

Em nome de uma história total, uma nova geração de historiadores, conhecida como *École des Annales*, passou a questionar a hegemonia da História Política, imputando-lhe um número infundável de defeitos – era uma história elitista, anetódica, individualista, factual, subjetiva, psicologizante. Em contrapartida, esse grupo defendia uma nova concepção, em que o econômico e o social ocupavam lugar privilegiado (FERREIRA, 2002, p.318).

Outro capítulo importante dessa história é contado por

Araújo e Fernandes (2006), ao afirmarem que a grande efervescência política, que marca a década de 1960, contribuiu também para a construção de uma história militante, a qual busca narrar um acontecimento a partir do ponto de vista dos sujeitos historicamente excluídos. Vale lembrar que este é igualmente um momento em que esses sujeitos (mulheres, trabalhadores imigrantes, negros e população¹ indígena) passam a se organizar e exigir a escrita da história a partir de sua versão. A construção dessa perspectiva historiográfica estabeleceu um importante diálogo com a história oral, uma vez que

[...] de uma forma geral, estes personagens anônimos, subalternos, oprimidos, que ela buscava não tinham registros oficiais. Muitas vezes a forma de se chegar a estes personagens era o recurso às fontes orais: tradição oral, entrevistas e depoimentos. (ARAÚJO; FERNANDES, 2006, p. 17).

Entre rupturas e continuidades, na década de 1970, começa a ganhar contornos nítidos outra forma de produção histórica nos *Annales*, conhecida como “terceira geração” ou “nova história” ou “história em migalhas”. De modo geral, os *Annales* abriram espaços para uma história econômica e social. E, nesta última fase, em especial, temos como grande guarda-chuva de temas as manifestações culturais, as quais estão além de aspectos folclóricos.

Dosse (1992), um dos principais críticos da *École des Annales*, considera a terceira geração desse “movimento” como um grupo que se distanciou do projeto inicial de Marc Bloch e Lucien Febvre. Conforme Barros (2010), François Dosse achava que a difusão dos temas da história estaria se dando em recortes limitados, não sendo feitas conexões entre si, servindo a um campo midiático do capital e retomando a história dos antiquários. Contudo, é preciso reconhecer que essa “escola” criou, efetivamente, novas possibilidades ao saber histórico, com a construção de um espaço legítimo para a produção de uma micro-história, ao passo que a história oral

1 - As noções de população e povo usadas neste trabalho são as assinaladas por Michel Foucault, no curso Segurança, Território e População, em que população é concebida como “[...] sujeito político, como novo sujeito coletivo absolutamente alheio ao pensamento jurídico e político” (p.56), enquanto povo remete “[...] de uma maneira geral, àquele que resiste à regulação da população” (p.58).

é atualizada como modo de produção de saber com seu valor *re-co*nhecido, a partir da noção ampliada de documento.

Le Goff (2003), um dos principais representantes da terceira fase dos *Annales*, assevera que, durante o século XVII, o termo *documento* se difunde no meio jurídico como sinônimo de “prova” e, no começo do século XIX, o documento passa a ser considerado testemunho do passado. É nessa direção que, para a escola positivista do início do século XX, o documento é tomado como prova do fato histórico, mesmo tendo em vista que este é uma escolha do historiador. A importância do documento se destaca com a escola positivista, porém, a concepção de documento dessa escola permanece restrita ao que é escrito. Todavia, os pioneiros da história nova insistem na ampliação do documento; assim, outros discursos, como o som e a imagem, passam a ser tomados como documento.

A objetividade das fontes escritas foi posta em xeque. O testemunho direto ganha importância novamente, durante o século XX, com o estudo do “tempo presente”. Ferreira (2002) afirma que a construção de relatos por meio de testemunhos diretos já era realizada desde a Antiguidade Clássica, prática que passou a ser desqualificada durante a segunda metade do século XIX, quando a história tinha como objetivo instituído a interpretação do passado a partir do documento.

O documento que, para a escola positivista do fim do século XIX e do início do século XX, será o fundamento do fato histórico, ainda que resulte da escolha, de uma decisão do historiador, parece apresentar-se por si mesmo como prova histórica. (LE GOFF, 2003, p.526).

Assim, Ferreira (2002) marca três pontos da história oral: um, em que a história oral era privilegiada; o segundo, em que a história tradicional de grandes nomes, baseada em documentos oficiais, ocupa o espaço principal, deslocando tudo o que não tinha registro oficial para uma pré-história; e um terceiro ponto, que é quando a história oral volta a ocupar espaço de legitimidade no fazer histórico, como forma de complementar o saber documen-

tal oficialesco, passando igualmente a dar visibilidade à história de personagens que outrora eram considerados “sem história”.

Entre os “retornos historiográficos”, há a retomada da narrativa, do político, da biografia, aspectos que haviam sido de alguma maneira reprimidos ou secundarizados pelo padrão historiográfico anterior, e que agora reemergiam com inesperado vigor. Entre as novidades, postula-se a possibilidade de examinar a história de acordo com uma nova escala de observação – atenta para o detalhe, para as microrealidades, para aquilo que habitualmente escapa ao olhar panorâmico da macro-história tradicional – e é a esta nova postura que se passou a chamar de Micro-História. (BARROS, 2010, p.20).

Portelli (1997) apresenta a tensão entre escrita e oralidade, ressaltando argumentos tanto a favor da escrita (racionalidade), quanto a favor da oralidade (descrições “vistas de baixo”), mostrando que uma não exclui a outra, pois possuem características comuns, apesar de terem funções específicas. Nesse sentido, tenta expor as especificidades da história oral, ressaltando que exaltar a história oral como “mais verdadeira” não é um caminho a ser seguido por ele.

A primeira coisa que torna a história oral diferente, portanto, é que nos conta menos sobre *eventos* que sobre *significados*. Isto não implica que a história oral não tenha validade factual. Entrevistas frequentemente revelam eventos desconhecidos ou aspectos desconhecidos de eventos conhecidos. (PORTELLI, 1997, p.31).

Neste ponto, é mais importante para nosso trabalho considerar as entrevistas realizadas como um dos aspectos que compõem a história oral, logo, como documentos, tendo em vista os interesses institucionais em jogo, sejam os da pesquisadora, sejam os de quem está sendo *entrevistado*, não reduzindo a história oral à entrevista. Assim, ressaltamos que, a partir de nosso referencial teórico-metodológico, a questão principal deste trabalho não é a de fazer uma história “de baixo”, mas problematizar as relações de poder imanentes às relações sociais e que produzem sujeitos históricos.

Desse modo, nosso uso das contribuições da *École des Annales* perpassa pela “história em migalhas” e vem acompanhado da preocupação com as linhas políticas e econômicas as quais atravessam o cotidiano dos homens “sem história” e os modos de governo de sua vida. Diante das transformações políticas que a *École des Annales* sofreu e que costumam ser marcadas por três fases, é comum afirmar que Michel Foucault está inserido na terceira fase, em virtude da ruptura analítica proposta por esse autor, a qual ganha corpo a partir da década de 1960.

Digamos, para resumir, que a história, em sua forma tradicional, se dispunha a “memorizar” os *monumentos* do passado, transformá-los em *documento* se fazer falarem estes rastros que, por si mesmos, raramente são verbais, ou que dizem em silêncio coisa diversa do que dizem; em nossos dias, a história é o que transforma os *documentos* em monumentos e que desdobra, onde decifravam rastros deixados pelos homens, onde se tentava reconhecer em profundidade o que tinham sido, uma massa de elementos que devem ser isolados, agrupados, tornados pertinentes, inter-relacionados, organizados em conjuntos. (FOUCAULT, 2010a, p.8).

Nossa perspectiva de análise documental é agenciada por essa forma de fazer história que nasceu na França, no início do século XX. Perante tais proposições, optamos por trabalhar com séries de diferentes documentos, que, por sua vez, são muitos sobre o tema do patrimônio cultural.

Ora, por uma mutação que não data de hoje, mas que, sem dúvida, ainda não se concluiu, a história mudou sua posição acerca do documento: ela considera como sua tarefa primordial, não interpretá-lo não determinar se diz a verdade nem qual é seu valor expressivo, mas sim trabalhá-lo no interior e elaborá-lo: ela o organiza, recorta, distribui, ordena e reparte em níveis, estabelece séries, distingue o que é pertinente do que não é, identifica elementos, define unidades, descreve relações. (FOUCAULT, 2010a, p.7).

A dispersão das práticas discursivas e não discursivas acontece também no corpo deste trabalho não é aleatória. Elas marcam as linhas de tensão da problemática em questão. Trata-se de pôr em evidência a dispersão dos saberes, o que implica sublinhar as descontinuidades que interroga o que parece estar seguindo uma linha evolutiva. As séries que formam os saberes não constituem unidades fechadas em si mesmas. Elas são elementos que se entrecruzam e que não se reduzem a esquemas lineares (FOUCAULT, 2010a). As formações discursivas consistem em práticas de poder e saber que criam os objetos que proclamam. Portanto, estamos aludindo a práticas discursivas, as quais circunscrevem conceitos e legitimam os sujeitos que as enunciam.

A discussão sobre as práticas discursivas e não discursivas pode ser encontrada no livro *A Arqueologia do Saber*, de Michel Foucault. O debate é extenso e bastante elucidativo quanto à produção dos objetos, os quais são definidos ao serem relacionados ao conjunto de regras que os formam como objeto de um discurso. O espaço comum dos objetos é definido a partir do estabelecimento das relações existentes entre os interesses emergentes (MACHADO, 2006). A regularidade dos enunciados é caracterizada pela formação discursiva e, à medida que um conjunto de enunciados se apoia na mesma formação discursiva, forma-se um discurso.

No caso em que se puder descrever, entre certo número de enunciados, semelhante sistema de dispersão, e no caso em que entre os objetos, os tipos de enunciação, os conceitos as escolhas temáticas, se puder definir uma regularidade (uma ordem, correlações, posições e funcionamentos, transformações), diremos por convenção, que se trata de uma *formação discursiva*. (FOUCAULT, 2010a, p.43).

Esta é uma analítica que visa a descrever os discursos como elementos do arquivo, o qual “[...] é de início, a lei do que pode ser dito, o sistema que rege o aparecimento dos enunciados como acontecimentos singulares” (FOUCAULT, 2010a, p.147). Sem a preocupação em “descobrir” ou “desvelar” o que estaria oculto, interessam

os efeitos de verdade que aparecem tanto no nível micro quanto macro das relações sociais, verdades forjadas na belicosidade do poder.

Nesse sentido, Veyne (1998) salienta que a “intuição inicial de Foucault” se direcionou aos fatos humanos que eram *raros* e arbitrários, por isso é preciso desviar os olhos dos objetos naturais para perceber uma certa prática, muito bem datada. “A prática não é uma instância misteriosa, um subsolo da história, um motor oculto: é o que fazem as pessoas (a palavra significa exatamente o que diz)” (VEYNE, 1998, p.243-248). Por sua vez, essas práticas datadas historicamente é que produzem objetivação, sendo importante dar atenção às formações discursivas:

Aparece, assim, o projeto de uma *descrição dos acontecimentos discursivos* como horizonte para a busca das unidades que aí se formam. Essa descrição se distingue facilmente da análise da língua. [...] A descrição de acontecimentos do discurso coloca uma outra questão bem diferente: como apareceu um determinado enunciado, e não outro em seu lugar? (FOUCAULT, 2010a, p. 30).

A genealogia nos ajuda a interrogar as condições de aparecimento dos objetos a partir de dois conceitos: emergência e proveniência. A proveniência considera que os discursos estão dispersos, o que introduz a descontinuidade (informação verbal)²; e a emergência se refere ao estado das forças que possibilita a produção de objetos.

Termos como *Entstehung* ou *Herkunft* marcam melhor do que *Ursprung* o objeto próprio da genealogia. São ordinariamente traduzidos por “origem”, mas é preciso tentar a reconstituição de sua articulação própria. [...] Frequentemente a análise da *Herkunft* põe em jogo a raça, ou o tipo social. Entretanto, não se trata de modo algum de reencontrar em um indivíduo, em uma idéia ou um sentimento as características gerais que permitem assimilá-los a outros – e de dizer: isto é grego ou isto é inglês; mas de descobrir todas as marcas sutis, singulares, subindividuais que podem se entrecruzar nele e formar uma rede difícil de

2 - Aula da disciplina Metodologia de Pesquisa em Psicologia e Sociedade, ministrada no Programa de Pós-Graduação da UFPA, pela Prof^a Dr^a Flávia Lemos, em 04-04-2012.

desembaraçar; longe de ser uma categoria da semelhança, tal origem permite ordenar, para colocá-las a parte, todas as marcas diferentes. (FOUCAULT, 1979b, p.20).

A *Herkunft* deve marcar as fissuras, deve mostrar como as forças estão em combate, enquanto a emergência se preocupa com a

[...] entrada em cena das forças [...]. Enquanto a proveniência designa a qualidade de um instinto, seu grau ou seu desfalecimento, e a marca que ele deixa em um corpo, a emergência designa um lugar de afrontamento [...] um “não lugar” (FOUCAULT, 1979, p.24).

Essa discussão sobre proveniência e emergência remete mais uma vez à questão do aparecimento dos objetos e das relações que fazem irromper o *acontecimento* na trama da história. Veyne (1998, p.42) ressalta a noção de *trama* e, partindo da ideia de que os fatos não existem isoladamente, acrescenta que eles possuem ligações objetivas. As tramas são, por conseguinte, o que ele chama de “causas materiais, de fins e de acasos”, é o tecido da história, o qual não está necessariamente sob a égide de um tempo cronológico. Assim, a história pode:

Mostrar seus avatares, demarcar seus momentos de força e de fraqueza, identificar seus reinos alternantes, apreender sua lenta elaboração e os movimentos pelos quais, se voltando contra eles mesmos, podem obstinar-se na própria destruição. (FOUCAULT, 1979, p. 72).

Na trama, não há espaço para o determinismo, pois, se assim fosse, para todos os “grandes fatos históricos” deveria haver explicações minuciosas sobre acontecimentos anteriores que “[...] determinaram” que um fato histórico, alvo da história, acontecesse. O que *determina* a importância do fato histórico é a trama. A trama escolhida marca o foco de interesse do historiador, “pois o fato não é nada sem sua trama” (VEYNE, 1998, p.43). Portanto, é fundamental:

Desemaranhar as linhas de um dispositivo é, em cada caso,

traçar um mapa, cartografar, percorrer terras desconhecidas, é o que Foucault chama de “trabalho em terreno”. É preciso instalarmo-nos sobre as próprias linhas, que não se contentam apenas em compor um dispositivo, mas atravessam-no, arrastam-no, de norte a sul, de leste a oeste ou em diagonal (DELEUZE, 2005, p. 01).

Por meio das discussões foucaultianas, entendemos que os objetos se constituem por atravessamentos díspares presentes no plano de produção das subjetividades, dos quais destacamos a política e a economia em um recorte neoliberal. Focalizar os processos de subjetivação significa pôr o sujeito humano em situações de significação, o que, para Foucault (1995), implica inserir esse sujeito em relações complexas de poder. Por conseguinte, cremos que os modos de ser são fabricados e móveis, pois emergem como prescrições de modos de existência, como efeitos de verdade, a partir do embate das linhas de forças, o qual é constante.

Considerações finais

Falar de poder em Foucault tanto na arqueologia quanto na genealogia, concluindo, é trazer a questão do governo das condutas a partir da história política da verdade nos modos de atender e cuidar das populações e, ao mesmo tempo, dos indivíduos nas “artes de governar”. A governamentalidade implica em operar processos de filtros discursivos que são modos de realizar rarefação discursiva e poderes de regulação dos corpos como espécie e como anátomo-política na interface entre biopolítica e disciplina.

A crítica analisa os processos de rarefação, mas também de reagrupamento e de unificação dos discursos; a genealogia estuda sua formação ao mesmo tempo dispersa, descontínua e regular. Na verdade, estas duas tarefas não são nunca inteiramente separáveis; não há de um lado, as formas de rejeição, da exclusão, do reagrupamento ou da atribuição; e, de outro, em nível mais profundo, o surgimento espontâneo dos discursos que, logo antes ou depois de sua manifestação, são submetidos à seleção e ao controle (FOUCAULT, 2004, p. 66).

A “arte de governar”, como exercício de poder, não se dá apenas de forma hierarquizada. O governo de condutas é igualmente o governo que a mãe exerce sobre os filhos e o marido; o da professora sobre os alunos; o do marido sobre a esposa; o do vizinho sobre o vizinho etc. O poder pode ser concebido como ação sobre ação, já que quem governa enxerga no outro um sujeito de ação.

Nessa trilha, Holanda (2010) pensa a política cultural, a partir da governamentalidade em Michel Foucault, afirmando que a cultura e a saúde deixaram de pertencer a uma ordem exclusivamente privada, interdita pelo Estado, passando a ser objeto de sua administração. Também estamos considerando a política cultural do Brasil no seu recorte patrimonial como uma “arte de governar”, a qual trataremos por *governamentalidade*.

A governamentalidade é uma prática de poder coextensiva ao *problema da população*. Conforme Foucault (1979), a questão central do governo emerge no fim do século XVI, dando como exemplos o tema do pastorado cristão, governo de si, governo das crianças e o “[...] governo dos Estados – pensar, fazer uso do pensamento, se orientar no pensamento...” (p.53). Não são os conceitos em si, mas o lugar que esses conceitos ocupam, de modo que seus elementos aparecem sempre sobre traçados únicos. Após a ruptura com o feudalismo, os Estados administrativos começam a ser desenhados.

Por um lado, movimento de concentração estatal, por outro de dispersão e dissidência religiosa: é no encontro destes dois movimentos que se coloca, com intensidade particular no século XVI, o problema de como ser governado, por quem, até que ponto, com qual objetivo, com que método, etc. Problemática geral do governo em geral. (FOUCAULT, 1979, p.278).

Em suas análises sobre o problema geral do governo, esse autor destaca alguns pontos importantes para tratar da temática em questão: o governo em sua forma política e o governo como polícia. No primeiro, é pensar como e em que condições se podem manter a soberania diante da “Revolução Francesa”. O debate fica por conta

da literatura existente e dominante sobre a arte de governar e sobre o príncipe e seu principado. Temos uma literatura preocupada em explicitar uma “arte de governar” que extrapola os estratagemas principescos, porque “[...] também se diz governar uma casa, almas, crianças, uma província, um convento, uma ordem religiosa, uma família” (FOUCAULT, 1979, p.280). No segundo caso, a literatura se resumia às habilidades do príncipe em manter seu principado.

O que o autor sublinha disso é que a literatura sobre o príncipe, além de restringir quem pode governar, coloca esse governante em uma posição de “exterioridade e transcendência” em relação ao que governa (seu principado), enquanto essa outra literatura cria variadas formas de governar, na medida em que a arte de governar pode ser exercida por múltiplos sujeitos. O governo do príncipe é apenas uma dentre várias outras formas de governar, porém, o autor nos lembra de que todas essas maneiras de governar estão dentro do que chamamos de Estado ou sociedade.

O recorte aqui colocado da problemática da governamentalidade é o do Estado administrativo, tendo no biopoder sua maior forma de exercício. Biopoder é um conceito que se desdobra em duas esferas: a da disciplina e a da biopolítica. A disciplina é entendida como um conjunto de “[...] métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo³, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade e utilidade” (FOUCAULT, 2004, p.133). Já a biopolítica trata da racionalização de problemas colocados às práticas governamentais as quais aparecem desde o século XVIII/XIX, referentes ao conjunto da população, como saúde, higiene, natalidade etc., e ainda hoje constituem temas políticos e econômicos de grande relevância (FOUCAULT, 2008a).

O biopoder é considerado por Foucault (2007) a grande tecnologia de poder do século XIX, quando a população emerge como um problema a ser equacionado pelo Estado Moderno. Estava em curso a incidência de um poder “sobre a vida” e, apesar de Foucault

3 - “Tudo que existe na natureza tem poder. Por exemplo, o Estado é um corpo. A Igreja é um corpo. Um átomo é um corpo. O discurso é um corpo. Então, tudo isso que está aí é constituído por relações de forças. E se é constituído por relações de forças, todos os corpos que nós encontrarmos são dotados desta característica: dotados de poder”. (ULPIANO, 1989). 15 Conforme Apolônio e Cardoso Júnior (não publicado), biopoder é um conceito de conceito na medida em que se desdobra em duas esferas: a da disciplina e a da biopolítica, onde o “controle do corpo” se refere à disciplina e o “controle das espécies” concerne à biopolítica.

(2007; 1979b) se deter nos aspectos da economia social sobre a saúde da população, o biopoder, principalmente no seu aspecto biopolítico¹⁵, é acionado para problematizar questões outras da “vida”, como o “deixar morrer”, ou a produção de condições de “sobrevivência” de determinadas populações, grupos ou comunidades.

Portanto, o biopoder figura como racionalidade de governo importante para as análises realizadas neste trabalho, visto que a vida aparece nessa racionalidade de governo das condutas como elemento político por excelência, principalmente em seu aspecto biopolítico. Todavia, o deixar morrer ou, como ressalta Vasconcelos (2013, p.69), “a face tanathos da biopolítica” é prática coextensiva ao fazer viver.

O “direito de espada” do poder soberano será perpassado por esse novo direito político do século XIX, de modo que não há substituição de um direito por outro, mas a “[...] transformação do velho direito de soberania – fazer morrer ou deixar viver [...] e que vai ser um direito, ou melhor, um poder exatamente inverso: poder de fazer viver e de ‘deixar’ morrer” (FOUCAULT, 1999, p.287). Por fim, esse “deixar morrer”, na maioria das vezes, aparece disfarçado sob a forma de políticas de direitos de cidadania. No terceiro capítulo, retomamos o tema da governamentalidade a partir do campo da cultura, apontando desdobramentos importantes, no nível da produção de subjetividades.

Referências

ARAÚJO, M. P.; FERNANDES, T. M. O diálogo da história oral com a historiografia contemporânea. In: VISCARDI, C.M.R.; DELGADO, L.A.N. (Org.). **História oral**: teoria, educação e sociedade. Juiz de Fora: UFJF, 2006, p.1332.

BARROS, J. C. D’A. A Escola dos Annales: considerações sobre a História do Movimento. **Revista História em Reflexão**, vol. 04, n. 08, p.1-29, jul/dez 2010. <www.periodicos.ufgd.edu.br>. Acesso em: 06 jun. 2012.

BATISTA, L. A. **A cidade dos sábios**. São Paulo: Summus, 1999.

BAUMAN, Z. **Ensaio sobre o conceito de cultura**. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

_____. **Identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BORGES, J. L. **Ficciones**. Madrid: Alianza, 2000.

BURKE, P. **Cultura Popular na Idade Moderna: Europa, 1500-1800**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

CERTEAU, M. **A Cultura no plural**. Campinas, SP: Papyrus, 1995.

_____. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

CHARTIER, R. Cultura Popular: um conceito historiográfico. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, vol. 8, n.16, 1995, p.179-192.

CORAZZA, S. M. Labirintos da pesquisa, diante dos ferrolhos. In: COSTA, M. V. (Org.). **Caminhos Investigativos I: novos olhares na pesquisa em educação**. 3. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2007.

DELEUZE, G. **Conversações**. São Paulo: 34, 1992.

DELEUZE, G. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 2005.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia**, vol. 3. Rio de Janeiro: 34, 1996.

_____. **O que é filosofia?** 3. ed. São Paulo: 34, 1992.

DELEUZE, G.; PARNET, C. **Diálogos**. Lisboa: Relógio D'Água editores, 2004.

DOSSE, F. O tempo de Marc Bloc e Lucien Febvre. In: **A história em migalhas: dos Annales à Nova História**. São Paulo: UNICAMP, 1992, p. 61100.

_____. Conclusão. In: **A história em migalhas**: dos Annales à Nova História. Bauru, SP: Edusc, 2003, p. 369-384.

DREYFUS, H.; RABINOW, P. Poder e Verdade. In: _____. **Michel Foucault**: uma trajetória filosófica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 202-224.

FERREIRA, M. M. História, tempo e história-oral. **Topoi**, Rio de Janeiro, dez. 2002, p. 314-332. Disponível em: <http://www.Revisatopoi.org/números_antteriores_/topoi05/topoi5a13.pdf>. Acesso em: 31 mar. 2013.

FOUCAULT, M. **A verdade e as formas jurídicas**. Rio de Janeiro: NAU, 1996.

_____. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

_____. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, H.; RABINOW, P. **Michel Foucault**: uma trajetória filosófica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p.230-249.

_____. **A ordem do discurso**. 11. ed. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **Vigiar e punir**: Nascimento da Prisão. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. **História da Sexualidade I**: a vontade de saber. 18. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2007.

_____. **O Nascimento da Biopolítica**. Curso no Collège de France (1978-1989). São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

_____. **Segurança, Território, População**. Curso no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

_____. **Arqueologia do saber**. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a.

_____. Poder e saber. In: MOTTA, Manoel Barros da (Org.). **Estratégia, poder-saber**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010b, p 223-240. (Coleção Ditos e Escritos).

GIARD, L. A invenção do possível. In: CERTEAU, M. **A Cultura no plural**. Campinas, SP: Papirus, 1995, p.7-16.

GUATTARI, F.; ROLNIK, S. **Micropolítica: cartografias do desejo**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

LE GOFF, J. **História e memória**. 5. ed. Campinas-SP: Editora UNICAMP, 2003.

LEMINSKI, P. **Distraídos venceremos**. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 2006.

LEMONS, F. C. S. História, cultura e subjetividade: Problematizações. **Revista do Departamento de Psicologia – UFF**, v.19 – n.1, p.61-68, jan/jun.2007.

MACHADO, R. A história arqueológica de Michel Foucault. In: _____. **Foucault, a ciência e o saber**. 3. ed. rev. e ampliada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006, p. 145-181.

NIETZSCHE, F. **Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

NORA, P. Entre memória e história: a problemática dos lugares. **Projeto História 10: Revista do Programa de História da PUC-SP**. São Paulo, nº10, p.7-28, dez./1993.

PAOLI, M. C. Memória, história e cidadania: o direito ao passado. In: _____. **O direito à memória:** patrimônio histórico e cidadania. São Paulo: DPH, 1992, p. 25-28.

PORTELLI, A. O que faz a história oral diferente. **Projeto História**, São Paulo, vol.14, p. 25-39, fev. 1997.

PRADO FILHO, K. **Michel Foucault:** Uma história política da verdade. Rio de Janeiro: Isular/Ahiamé, 2006.

ROCHA, M. L. Identidade e diferença em movimento: ressonâncias da obra de Deleuze. **Revista do Departamento de Psicologia** - UFF, v. 18 - n. 2, p. 5768, jul./dez. 2006.

RODRIGUES, H. B. C. O homem sem qualidades: História oral, memória e modos de subjetivação. **Estudos em Psicologia**, UERJ, n. 2, p. 24-46, 2º semestre de 2004.

ROLNIK, S. O mal-estar na diferença. **Chimères** nº 25. Association Chimères, Paris, outono 1995. Disponível em: <www4.pucsp.br/nucleodesubjetividade/TEXTOS/SUELY/males-tardiferençapdf>. Acesso em: 18 out. 2013.

SCHWARCZ, L. M. **O Espetáculo das Raças:** cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SEHELLART, M. A crítica da razão governamental em Michel Foucault. **Tempo Social** - Revista de Sociologia da USP, São Paulo, vol. 7, n. 12, p. 1-14, out. 1995. Disponível em: <<http://www.fflch.usp.br/sociologia/temposocial/pdf/vol07n12/governo.pdf>>. Acesso em: 13 jan. 2013.

VEYNE, P. **Como se escreve a história:** Foucault revoluciona a história. 4. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

DA PSICOLOGIA DESCRITIVA À FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTAL: A CRÍTICA DE HUSSERL AO NATURALISMO

Rodrigo Benevides B. G.¹

INTRODUÇÃO

De acordo com Dermot Moran², “Alguns críticos argumentaram que a redução [fenomenológica] já está presente de modo implícito na primeira edição das *Investigações Lógicas*, mesmo antes de ser oficialmente inserida na segunda edição revisada de 1913.” (MORAN, 2000, p. 493, tradução nossa).³ De fato, há uma linha de comentários que busca encontrar, já nas *Investigações Lógicas*, as sementes da *fenomenologia transcendental* que define o pensamento husserliano a partir de 1913. No entanto, apesar do esforço interpretativo que tenta indicar uma antecipação dos desenvolvimentos posteriores de Husserl, partimos aqui do pressuposto de que a “**Fenomenologia**, assim compreendida por Husserl na primeira edição das *Investigações Lógicas*, **significa psicologia descritiva** e tinha suas origens no projeto de Brentano.” (*Ibidem*, p. 7, grifo nosso).⁴

A reformulação da fenomenologia anunciada por Husserl na introdução da segunda edição das *Investigações* foi inevitável,

1 - Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos. Contato: rodrigobenevides23@gmail.com.

2 - Cf. MORAN, Dermot. *Introduction to Phenomenology* (2000).

3 - “Some critics have argued that the reduction is already implicitly present in the First Edition of the Logical Investigations, even before it was officially inserted into the revised Second Edition of 1913.”

4 - “Phenomenology as initially understood by Edmund Husserl in the First Edition of the Logical Investigations meant descriptive psychology and had its origins in the project of Brentano.”

pois, o teor empirista da psicologia descritiva de Brentano já não mais era compatível com suas formulações que, desde os anos de 1904 e 1905, estavam a tornar-se cada vez mais alinhadas à uma “abordagem transcendental cartesiana ou kantiana” (*Ibidem*, p. 66)⁵, caracterizada pela centralidade da *epoché*, isto é, da suspensão da visão naturalista de mundo.

O mais marcante na postura de Husserl, porém, é que seu método não apenas o leva a distanciar-se de Brentano especificamente, como também de qualquer variedade de naturalismo que seja. Seu intuito último, como veremos, é que a compreensão da consciência não esteja vinculada às exigências naturalistas da ciência marcadamente positivista de seu tempo, ou seja, para que uma descrição da intencionalidade não caia em reducionismos físicos, Husserl insiste em desvincular a fenomenologia de qualquer abordagem que possa tornar a consciência apreensível naturalisticamente: “Husserl constantemente e muito explicitamente buscou distinguir radicalmente sua fenomenologia (mais tarde ‘fenomenologia transcendental’) de todo tipo de psicologia, incluindo tanto a de tipo quantitativa, indutiva e experimental como a psicologia descritiva de Brentano.” (*Ibidem*, p. 77).⁶

A primeira divulgação pública da noção de *Reduktion* se deu por volta de 1906 nos cursos intitulados *Lógica e Teoria do Conhecimento*, porém, como se sabe, 1913 é o ano que marca a concretização do compromisso de Husserl em fazer da fenomenologia uma filosofia transcendental, pois, não só o filósofo publica sua famosa e já referida introdução à segunda edição das *Investigações*, como também vem à luz sua importantíssima obra *Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica*.⁷ Em poucas palavras, 1913 é o ano do acerto de contas que Husserl efetiva em relação a Brentano: enquanto que na introdução da primeira edição das *Investigações* Husserl afirma que a fenomenologia é

5 - “Around 1904–1905, however, he [Husserl] began more self-consciously to characterise his methodology in terms of a Cartesian or Kantian transcendental approach”.

6 - “Husserl constantly and very explicitly sought to distinguish radically between his phenomenology (later ‘transcendental phenomenology’) and every kind of psychology, including both empirical psychology of the quantitative, inductive, experimental kind and Brentanian descriptive psychology.”

7 - Cf. HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica* (2012). Doravante *Ideias I*.

equivalente à psicologia descritiva, a introdução à segunda edição explicitamente repudia tal identificação ao compreender que a psicologia não é a esfera de investigação que pode vir a estabelecer as bases para uma teoria do conhecimento que consiga ultrapassar a dicotomia entre empirismo e racionalismo, e ao mesmo tempo ajustar o idealismo transcendental kantiano. Trata-se, portanto, de mover-se, por meio da redução fenomenológica, “das características naturais às transcendentais da consciência.”⁸ (*Ibidem*, p. 80). Dito de outro modo, passar à investigação das propriedades transcendentais da consciência significa não mais analisar processos psicológicos que, por definição, são parte integrante do mundo natural e de determinado organismo: o que interessa agora, na verdade, é desvelar o processo de *intuição de essências* que, segundo Husserl, procede de uma tal maneira que independe do tipo de sujeito (um *homo sapiens*, por exemplo) que o efetiva, demarcando assim a distinção entre fenomenologia e psicologia, ou seja,

A psicologia é agora vista como descrevendo processos mentais como eventos e fatos reais na natureza, enquanto que a fenomenologia é compreendida como a contemplação de essências puras com base em intuições ideais individuais de experiências (incluindo experiências livremente imaginadas). Fenomenologia é uma ‘visão das essências’ (*Wesensschauung*) que examina a essência da percepção, do juízo, do sentimento enquanto tal, e não como ocorre neste ou naquele organismo animal.⁹ (*Ibidem*, pp. 106107)

Dito isso, o presente artigo visa apresentar o percurso de Husserl da psicologia descritiva à fenomenologia transcendental ao apresentar sua crítica ao psicologismo e ao naturalismo para, enfatizando a forma que a fenomenologia toma a partir de *Ideias I*.

8 - “The Second Edition explicitly repudiates the identification of phenomenology with descriptive psychology and introduces the idea of the reduction from the natural to the transcendental features of consciousness.”

9 - “Psychology is now seen as describing mental processes as actual events and facts in nature, while phenomenology is understood as the contemplation of pure essences based on exemplary individual intuitions of experiences (including freely imagined experiences). Phenomenology is a ‘view of essences’ (*Wesensschauung*) that examines the essence of perception, judgment, feeling, as such, not as in this or that animal organism.”

I

No prefácio da primeira edição das *Investigações Lógicas*, Husserl invoca Goethe para ressaltar que ‘somos especialmente severos quando se trata de criticar erros cometidos por nós mesmos.’ Husserl, é claro, está se referindo à sua primeira obra, *Filosofia da Aritmética*¹⁰, e o resquíio de psicologismo ainda contido nela. Ao final do século XIX e começo do XX, um dos principais debates presentes na academia alemã dizia respeito à fundamentação da lógica. O psicologismo, em poucas palavras, é a posição que assevera a preponderância da psicologia em relação à lógica, ou seja, para a tese psicologista, princípios como o da *não-contradição* ou do *terceiro excluído* estão fundamentados, em última instância, em processos psicológicos associados aos mecanismos específicos do organismo humano. O ponto central para a posição psicologista é que, mesmo quando atingimos verdades lógicas universalmente aceitas por outros homens de diferentes locais e épocas, a origem de tais raciocínios é essencialmente particular à psique humana. Como diz Tommy Akira Goto, o psicologismo, em última instância, assevera que “a matemática não existe em si mesma, mas que surge como resultado das operações psíquicas da mente humana.” (GOTO, 2014, p. 31). Husserl, que apresentará a mais devastadora crítica ao psicologismo no volume I das *Investigações Lógicas* (elogiada de forma efusiva por Wilhelm Dilthey e Paul Natorp, momento crucial no estabelecimento da respeitabilidade da fenomenologia), admite que sua obra inicial cai na falácia psicologista ao tentar fundamentar a aritmética por meio da psicologia. Desse modo, Husserl argumenta nos *Prolegômenos* que o psicologismo, afinal de contas, é nada mais que um refinamento do *relativismo*, pura e simplesmente. Se a lógica está fundada em mecanismos psicológicos atrelados a um determinado organismo, então não há *objetividades ideais* que, a princípio, seriam captáveis por qualquer intencionalidade munida de racionalidade. Desse modo, o papel da fenomenologia é, em poucas palavras, chegar à *visão das essências* (*Wesensschau*) a fim de colocar de lado qualquer possibilidade de relativismo.

10 - Cf. HUSSERL, Edmund. *Philosophy of Arithmetic: Psychological and Logical Investigations with Supplementary Texts from 1887–1901* (2003).

O psicologismo, como se vê, apesar de ter sido inicialmente defendido por Husserl, se torna o alvo por excelência da fenomenologia. Pode-se até dizer que a fenomenologia enquanto tal nasce a partir da crítica fulminante de Husserl a toda tentativa de fundamentação psíquica da lógica. Porém, com o tempo (e esse ponto é crucial), “Husserl estende seu ataque ao psicologismo para incluir todas as variedades de naturalismo.”¹¹ (MORAN, 2000, p. 79). O que começa como refutação de uma dada posição epistemológica em voga na intelectualidade alemã do final do século XIX se torna, ao fim e ao cabo, um imenso esforço para rechaçar a posição naturalista em geral e mostrá-la como insuficiente para compreender a intencionalidade. Não se trata de uma crítica inócua contra a ciência, tampouco um menosprezo em relação ao avanço da psicologia enquanto empreendimento empírico, mas apenas a observação de que existe um domínio *ideal* apreendido pela intencionalidade que está para além de processos psicológicos atrelados a eventos naturais no espaço-tempo. Com isso em mente, vale ressaltar que Husserl rejeita tanto o dualismo platônico que proclama a existência ontológica de *formas* ou *essências* dissociadas dos particulares, quanto a explicação empirista da obtenção de gêneros a partir de processos psíquicos de abstração. A defesa de uma esfera não-psicológica da atividade cognitiva, portanto, não implica nem em um racionalismo dualista, tampouco em um empirismo com toques transcendentais. De onde, então, provém a percepção da essência, digamos, de uma cor para que possamos identificar sua instanciação em diversas ocasiões? Para Husserl, a captação da essência não provém de *anamnese*, de abstração ou de qualquer mecanismo psicológico que se queira pensar. A essência já se revela no próprio exemplar, ou seja, eu não capto diversos objetos da cor verde para, enfim, chegar ao gênero ou forma ‘*verde*’; eu não possuo uma ideia eterna de ‘*beleza*’ que me permite exaltar a sétima sinfonia de Beethoven e taxá-la de bela. Husserl diz que, ao captar desde a primeira instância a essência do *verde* é que, na verdade, eu posso conectá-la com os demais exemplares, ou seja, a essência se revela no particular ou vice-versa e, com isso, o ato de notar outros objetos que possuam esta mesma cor verde já se torna possível desde a primeira percepção.

11 - “Husserl had extended his attack on psychologism to include all varieties of naturalism.”

Husserl sempre recusou a acusação de Platonismo (e. g. *Ideias* § 22) do mesmo modo que ele rejeitou as versões empiristas abstracionistas do universal. Ambas as acusações exibem uma cegueira à *verdadeira natureza do ideal*. [...] essências não são geradas em

nosso pensamento, mas sim captadas, ‘emolduradas’ [...] O passo importante da redução eidética é perceber que o que é manifestado ao se ver uma mancha de vermelho não é um dado individual, e sim a apreensão da própria essência. Eu compreendo a pura vermelhidão e daí é que, de fato, posso reconhecer o fenômeno puro da cor enquanto tal.¹² (*Ibidem*, p. 135, grifo nosso).

A explicação anterior, diz Husserl, só é possível por conta do método fenomenológico que, antes de qualquer coisa, visa colocar nossa *atitude natural* em suspensão, ou seja, o esforço de colocar ‘em parênteses’ nossas teses não apenas de senso comum sobre a existência e estrutura do mundo e de nossa consciência, como também as explicações teóricas disponíveis.¹³ Em especial, Husserl busca afastar o desdobramento inevitável da *atitude natural*, a saber, o naturalismo que, no âmbito da psicologia, visa descrever o ‘mental’ em termos físicos que, inevitavelmente, recorrem a explicações reducionistas calcadas na perspectiva da ordem de causa e efeito. Husserl obviamente não nega tal esfera. Em seus inúmeros cursos e palestras sobre o desenvolvimento da ciência moderna, especialmente nas figuras de Galileu, Bacon e Descartes, Husserl exalta tais autores, mas igualmente aponta para os perigos teóricos (e mesmo éticos) de uma postura cientificista no que diz respeito à

12 - 12 “Husserl always rejected the accusation of Platonism (e.g. Ideas I § 22) just as he rejected empiricist, abstractionist accounts of the universal. Both accusations exhibit a blindness to the true nature of the ideal. [...] essences are not generated in our thinking, but are grasped, ‘framed’ [...] The important step in the eidetic reduction is to realise that what is given in seeing a red patch as red, is not an individual datum, but a grasp of the essence itself. I understand pure redness and indeed from there I can move to recognising the pure phenomenon of colour itself.”

13 - Um exemplo prático de suspensão da atitude natural foi efetuada por Martin Heidegger em *Fenomenologia da Vida Religiosa* (2014). Essa obra, pautada em cursos ministrados por Heidegger, segue a indicação husserliana e, ao tentar descrever o que é uma *vivência* [*Erlebnisse*] *religiosa*, dispensa as ideias e teorias comuns do que seria ter ou fazer parte de uma ‘*religião*’ para simplesmente se ater ao processo de descrição, o mais fiel possível, do fenômeno místico-religioso.

intencionalidade e à ordem de manifestação das *objetividades ideais*. Para usarmos os termos do final da vida de Husserl, a ciência está, em suma, fundada no *Lebenswelt* ('mundo-da-vida'); é ele que possibilita a matematização e instrumentalização da natureza, porém, ele próprio não é explicável ou redutível a estes termos; não porque não haja possibilidade de um conhecimento rigoroso e objetivo dessa esfera originária (essa é a finalidade da fenomenologia), o que se afirma é apenas que estamos a tratar de um outro domínio que exige uma metodologia própria.

Voltando ao exemplo da captação da essência do 'vermelho' na percepção de um ente particular, Husserl consegue atingir essa compreensão pelo fato de que "A redução leva diretamente à subjetividade transcendental."¹⁴ (*Ibidem*, p. 151), isto é, trata-se aqui do que Husserl denominou de *intencionalidade operante*: não a intencionalidade enquanto consciência predicativa ou consciência psíquica, mas enquanto captação pré-reflexiva do *Lebenswelt* que, por *intuição*, atinge as essências, o que acaba por dispensar explicações que postulam *formas* descoladas da matéria ou *gêneros* produzidos por abstração. Compreender essa estrutura cognitiva *a priori* de nosso ego transcendental (a intuição de essências ou *intuição eidética*) se dá pelo que Husserl chama de *redução eidética*, possibilitada pela *epoché* anteriormente efetivada.

Husserl afirma que o universal é percebido no particular. O movimento da intuição particular para a apreensão do universal é um movimento que capta a essência; isso é o que Husserl chama de intuição eidética. [...] Husserl afirma que há uma intuição espontânea do gênero como tal, uma 'ideação' do gênero. Husserl vê agora as chamadas 'teorias da abstração' como uma manobra epistemológica falsa que nos afasta da exigência de postular as essências e a percepção das essências [...] Husserl quer afirmar tanto que a fenomenologia é atenção ao fenômeno como que seus *insights* produzem verdades de caráter puramente a priori. Husserl acreditava que o caminho do particular ao universal é, na verdade,

14 - "The reduction leads directly to transcendental subjectivity."

efetivado no próprio ato consciente. Em outras palavras, a essência, em certa medida, já está instanciada na nossa intuição sensível da mancha particular de vermelho.¹⁵ (*Ibidem*, p. 133).

A *epoché*, isto é, a suspensão da *atitude natural* a fim de analisarmos as idealidades objetivas apreendidas pela intencionalidade permite a *redução eidética* que indica o fato de que todo particular já está impregnado de uma essência sempre captada pela *intuição eidética* (componente básico de nossa apreensão cognitiva). Com isso em mente, devemos mencionar, finalmente, o que Husserl chama de *redução transcendental*, a saber, a via investigativa que demonstra, enfim, o domínio do *ego transcendental*. O ego transcendental reúne as estruturas cognitivas *a priori* da intencionalidade que permitem a postulação de *objetividades ideais*.

Tomemos, por exemplo, a noção de ‘verdade’. Realizar um juízo acerca da verdade ou da falsidade de uma determinada proposição não é algo pertencente ao domínio psicológico, ou seja, a

‘verdade’ não é algo percebido no espaço-tempo, ela é precisamente aquilo que permite expressar a veracidade de algo ou não, isto é, ela é anterior ao juízo, ela é a condição de possibilidade do juízo; trata-se aqui, portanto, da esfera transcendental: a coerência expressa pelas leis clássicas da lógica não está no espaço-tempo, não foi algo percebido em determinado lugar ou tempo, tampouco depende de um ‘sujeito’ ou de um ‘ponto de vista’ para existir: elas continuariam intactas independentemente do fato de alguém as enunciá-las ou não.

Com o foco de investigação mirado no ego transcendental, fica clara a filiação, admitida por Husserl, da fenomenologia à epistemologia da modernidade. Husserl, nas suas *Meditações Cartesianas*¹⁶, deixa manifesto, em duas passagens, o quão moderna é sua obra.

15 - 15 “Husserl claims that the universal is seen in the individual. The move from the individual intuition to the grasp of the universal is a move to grasp the essence; this is what Husserl terms eidetic intuition. [...] Husserl claims that there is a spontaneous intuition of the species itself, an ‘ideation’ of the species. Husserl now sees the so-called ‘theories of abstraction’ as a false epistemological move leading us away from the requirement to posit essences and essential seeing - 134 Husserl wants to affirm both that phenomenology is attention to the phenomena and that its insights yield truths of a purely a priori character. Husserl believed that the route from the individual to the universal is actually installed in our conscious act itself. In other words, the essence in a certain sense is already instantiated in our sensuous intuition of the individual patch of red.”

Primeiro, ao mencionar Descartes, “o maior pensador francês” (Id., 2013, p. 39) em sua estimativa, Husserl diz: “O estudo dessas meditações [Husserl se refere à obra *Meditações sobre Filosofia Primeira* de Descartes] influenciou diretamente a transformação de uma Fenomenologia já em desenvolvimento numa forma nova de Filosofia Transcendental. Assim, quase se poderia denominar a Fenomenologia como um neocartesianismo” (*Ibidem*, p. 124); ao comentar sobre Kant, por sua vez, Husserl é unívoco quanto à filiação da fenomenologia ao projeto kantiano e, conseqüentemente, à modernidade: “Desenvolvida nessa concreção sistemática, a Fenomenologia é, portanto, *Idealismo Transcendental*” (*Idem*). Entretanto, o fato de Husserl caracterizar a fenomenologia como idealismo transcendental não significa uma adoção acrítica de Kant. Husserl é um idealista transcendental na medida em que a fenomenologia transita no mesmo terreno explorado por Kant, ou seja, “Husserl é kantiano no sentido de que as condições para a possibilidade do conhecimento em geral são agora buscadas.”¹⁶ (*Ibidem*, p. 140).

À la Descartes, Husserl define sua filosofia, em *Ideias I*, como um projeto de fundamentação do edifício do empreendimento científico: “a ciência que tem a função específica de exercer a crítica de todas as outras e, ao mesmo tempo, de si mesma, não é outra senão a fenomenologia.” (Id., 2012, p. 140). Esta posição, é claro, diz respeito à análise da esfera transcendental como o solo que fundamenta o conhecimento científico que, por sua vez, não é descritível pelo mesmo instrumental das ciências empíricas. Na passagem abaixo, Husserl sintetiza como, a seu ver, a fenomenologia coroa o esforço que vai de Descartes a Kant:

[...] o que é distintivamente próprio da fenomenologia é abranger, na amplitude de sua generalidade eidética, tudo o que é *imediatamente evidente* em todos os conhecimentos e ciências, ou ao menos teriam de sê-lo, caso fossem conhecimentos autênticos. O sentido e a legitimidade de todos os pontos de partida imediatos possíveis e de todos os passos imediatos dentro de um método possível entram na sua esfera de atuação. Assim, estão contidos na fenomenologia todos os conhecimentos eidéticos (cuja validade,

16 - Cf. HUSSERL, E. *Meditações Cartesianas e Conferências de Paris* (2013).

portanto, é geral e incondicional) com os quais se dá resposta aos problemas radicais acerca da ‘possibilidade’ de quaisquer presumíveis conhecimentos e ciências. [...] Compreende-se, deste modo, que a fenomenologia é, por assim dizer, o anseio secreto de toda a filosofia moderna. Os esforços para chegar a ela ocorrem já na admiravelmente penetrante consideração fundamental de Descartes e depois novamente no psicologismo da escola lockiana, com Hume já quase adentrando seus domínios, embora com a vista ofuscada. O primeiro a enxergá-la mesmo foi Kant [...] Assim, por exemplo, a dedução transcendental da primeira edição da *Crítica da razão pura* já se move propriamente em solo fenomenológico; Kant, porém, o interpretou equivocadamente como solo psicológico e, por isso, abriu novamente mão dele. (*Ibidem*, pp. 140-141, grifo do autor).

Após o ‘escândalo’ ocasionado com a publicação de *Ideias I*, quando vários de seus seguidores acusaram Husserl de abandonar a ‘objetividade’ e o ‘realismo’ presente na fenomenologia descritiva efetuada nas *Investigações Lógicas*, o mestre de Heidegger se viu forçado a, daí em diante, incessantemente retomar o esforço de introduzir a fenomenologia, especialmente no tocante à explicação sobre o método da *epoché*. Afirmar que, para a fenomenologia, o ‘mundo real’ deve ser colocado em parênteses ou que, no fundo, ele ‘não importa’ para a análise da intencionalidade soou, sem dúvida, demasiadamente idealista e solipsista para muitos de seus leitores. Vale lembrar que Brentano era um duro crítico de Kant e do idealismo alemão em geral, sempre dando preferência à vertente empirista e exaltando nomes como David Hume, John Stuart Mill e Auguste Comte (este último sendo considerado por Brentano como o maior filósofo vivo de sua época). Husserl, no início, adotou a mesma tendência de Brentano. Desse modo, após romper com as influências de seu antigo mestre, adotar a postura transcendental e receber duras críticas de seus próprios admiradores, “Husserl manteve o impulso de interpretar a fenomenologia como idealismo transcendental e frequentemente interpretou sua filosofia em termos do

projeto cartesiano.”¹⁷ (MORAN, 2000, p. 138). A *epoché*, portanto, deve ser compreendida, *mutatis mutandis*, como a versão husserliana da *dúvida hiperbólica*, isto é, colocar o mundo natural em suspensão significa a via de acesso ao ego transcendental como a fundamentação subjetiva da objetividade do edifício científico.

Cada vez mais, ele [Husserl] articulou sua metodologia em termos do radicalismo fundacionalista do projeto das Meditações de Descartes, compreendido como a fundamentação da objetividade na subjetividade. [...] Husserl comparou seu ‘colocar em parênteses’ com a dúvida metódica de Descartes nas Meditações (*Ideias I* § 31). O objetivo de ambos é expor as estruturas transcendentais da própria consciência. Husserl começou a ver mais paralelos entre suas investigações e a nova ciência de Descartes e a crítica da razão pura de Kant.¹⁸ (*Ibidem*, pp. 136-138).

A adesão ao idealismo transcendental significa o contínuo afastamento de Husserl em relação ao naturalismo. Como dito anteriormente, Husserl não nega o avanço da ciência moderna. A questão, porém, é compreender que a intencionalidade que estabelece o solo da atividade científica não pode ser apreendida como um ente entre entes, como diria Heidegger.²⁰ Mais precisamente, a consciência não pode ser tomada como um ‘fato natural’ pois ela é justamente aquilo que pelo qual um ‘mundo’ se mostra. Obviamente que não se trata aqui de defender que a consciência ‘cria’ a realidade em um sentido ontológico — Husserl não é um idealista subjetivista — apenas que o sentido de um mundo enquanto totalidade e enquanto algo inteligível provém de uma determinada dinâmica relacional, daí a crítica a Kant: o *númeno* é um conceito que não faz sentido para Husserl, pois, como seria um mundo não apreendido de um determinado ponto de vista? Como diz Moran, “O mundo é inconcebível à parte da consciência. Tratar a consciência como parte do mundo, reificá-la, é precisamente ignorar o papel

17 - “Husserl is Kantian in the sense that the conditions for the possibility of knowledge in general are now sought.”

18 - “Husserl maintained the thrust of interpreting phenomenology as transcendental idealism and regularly interpreted his philosophy in terms of the Cartesian project.”

fundacional e revelador da consciência.”¹⁹ (*Ibidem*, p. 144). Desse modo, a única via de acesso à intencionalidade é fenomenológica e não empírico-naturalista, ou seja, deve-se adotar a postura transcendental que, apesar de não ser naturalista, igualmente almeja a objetividade e a universalidade do conhecimento.

Uma vez que a consciência é pressuposta em toda ciência e conhecimento, então a abordagem apropriada para o estudo da própria consciência deve ser transcendental— uma abordagem que, em termos kantianos, enfoca as condições de possibilidade do conhecimento, embora, é claro, Husserl acredite que o modo kantiano de articular a relação consciência-mundo foi distorcido pela postulação da coisa-em-si.²⁰ (*Idem*)

Para Husserl, apesar do inegável avanço de Kant, o filósofo de Königsberg peca ao postular o *númeno* e, dessa forma, recai em um naturalismo que ainda pensa o ego transcendental como processo psicológico. Para Husserl, postular a *Ding an sich* indica que Kant ainda recai em uma variedade de naturalismo. Vejamos em mais detalhes, pois, a transição de Husserl do naturalismo à fenomenologia transcendental a partir do exame da estrutura noético-nomêmica dos atos intencionais.

II

Segundo Husserl, a despeito do avanço rumo à esfera transcendental, o erro da filosofia moderna (assim como dos autores contemporâneos a Husserl) continua a ser a incessante “tendência em *naturalizar* as atividades da consciência.”²¹ (*Ibidem*, p. 137, grifo do autor). De todos os modernos, John Locke é aquele a receber as mais duras críticas: “[...] para Husserl, John Locke é sempre o vilão na história que interpretou a subjetividade transcendental de Des-

19 - “The world is inconceivable apart from consciousness. Treating consciousness as part of the world, reifying consciousness, is precisely to ignore consciousness’s foundational, disclosive role.”

20 - “Since consciousness is presupposed in all science and knowledge, then the proper approach to the study of consciousness itself must be a transcendental one—one which, in Kantian terms, focuses on the conditions for the possibility of knowledge, though, of course, Husserl believes the Kantian way of articulating the consciousness— world relation was itself distorted since it still postulated the thing in itself.”

21 - 23 “[...] tendency to *naturalise* the activities of consciousness.”

cartes em termos naturalistas e a transformou em mera psicologia da experiência interna. Locke, para

Husserl, é o pai do psicologismo.”²² (*Ibidem*, p. 140). O leitor deve ter em mente que o psicologismo, para Husserl, é nada mais que uma variante do naturalismo. Ao tentar fundamentar a lógica nos processos psicológicos, a tese psicologista assevera que as verdades ideais da lógica são, no fundo, conclusões obtidas literalmente por meio de processos fisiológicos localizáveis no espaço-tempo. Não é que Husserl negue que aconteça algo em nosso cérebro enquanto pensamos juízos sintéticos *a priori* ou sobre a lei da não-contradição, o ponto é que tais pensamentos apreendem essências captáveis independentemente da estrutura fisiológica específica do nosso organismo. Com isso, não basta apenas refutar o psicologismo, como Husserl fez nos *Prolegômenos* que compõem o primeiro volume das *Investigações Lógicas*, na verdade, o

verdadeiro antagonista para o projeto de uma fenomenologia pura é a postura naturalista que Husserl veio a notar em sua própria obra.

Apesar de ter superado o psicologismo, Husserl passou a acreditar que ainda estava preso em uma espécie de naturalismo quanto à natureza dos atos mentais. Ele agora via que era impossível compreender a natureza epistemológica essencial da cognição se continuássemos a pensar na *Erlebnisse* [vivência, experiência] cognitiva meramente como processos factuais que ocorrem na natureza. A consciência tem uma existência absoluta dessemelhante à existência das coisas na natureza. Como ele irá argumentar em *Ideias I* (1913), sem consciência não haveria mundo algum. [...] A fenomenologia, enquanto ciência que revela a essência da ciência como tal, deve ser distanciada de todas as ciências naturais, e até mesmo da perspectiva inerentemente naturalista tecida em nossos próprios processos cognitivos.²³ (*Ibidem*, pp. 136-137).

22 - “[...] for Husserl, John Locke is always the villain of the piece who interpreted Descartes’s transcendental subjectivity in naturalistic terms and turned it into a psychology of inner experience. Locke is, for Husserl, the father of psychologism.”

23 - “Though he had overcome psychologism, Husserl came to believe that he was still trapped in a kind of naturalism regarding the nature of mental acts. He now saw that it was impossible to grasp the essential epistemological nature of cognition if we continued to think of cognitive *Erlebnisse* merely as factual processes occurring in nature. Consciousness has an absolute existence not akin to the existence of things in nature. As he will argue in *Ideas I* (1913), without consciousness there would not be a world at all. [...] Phenomenology, as the science which reveals the essence of science as such, must be distanced from all natural sciences, and even from the inherently naturalistic outlook woven into our cognitive processes themselves.”

Em Freiburg, o neo-kantiano Heinrich Rickert fundou a revista *Logos* que nos interessa aqui por ter sido o espaço de publicação, no ano de 1911, de um dos mais importantes textos de Husserl, a saber, o ensaio intitulado *Filosofia como Ciência de Rigor*. Este texto, como se pode notar pela data de publicação, serviu como uma espécie de antecipação da posição idealista transcendental apresentada detalhadamente em *Ideias I* de 1913. Como diz Moran, Husserl “acertaria suas contas com o naturalismo no ensaio *Filosofia como Ciência Rigorosa* de 1911. [Husserl] agora chegou à visão de que os sentidos [*meanings*] são tipos especiais de entidades em si mesmas, o que ele logo chamará de noema.”²⁴ (*Ibidem*, pp. 137-138).

Aqui devemos elucidar a distinção crucial que Husserl faz entre *noese* e *noema*. Primeiramente, deve ficar claro que não há *noese* sem *noema* ou vice-versa. Dito isso, seus significados em grego já adiantam a compreensão: *noese* significa ‘ato de pensamento’ e *noema*, por sua vez, ‘aquilo pensado’. O conceito de mais fácil entendimento é o que Husserl denomina por *noese*, pois seu sentido é fiel ao grego, isto é, *noese* é o ato intencional perceptivo de como quando, por exemplo, ouvimos uma música, olhamos uma árvore ou lembramos do rosto de uma pessoa. Os atos de ouvir, olhar e lembrar são atos intencionais que, digamos, conectam, a partir de um determinado *modo de doação*, a consciência a determinada *coisa* (já que toda consciência, por definição, é consciência de alguma *coisa* a partir de uma dada perspectiva). O *noema*, por sua vez, diz respeito precisamente a tal *coisa*, isto é, ao ‘*algo*’ pensado ou apreendido intencionalmente. No entanto, e aqui reside o argumento de Husserl, o *noema* nem é a ‘coisa-lá-fora’ enquanto tal (já que todo ato cognitivo pressupõe um *modo de doação*), tampouco uma representação, uma imagem mental ou um fenômeno no sentido kantiano (uma imagem mental em contraposição ao *númeno* inapreensível). O *noema*, em poucas palavras, é o *sentido* que permite a revelação do objeto, isto é, é o ‘quadro’ ou ‘moldura’ de sentido pela qual o objeto percebido é intuído. À primeira vista, a concepção de Husserl se assemelha à descrição kantiana, isto é, toda percepção seria nada

24 - “ He would settle his debt with naturalism in the Philosophy as a Rigorous Science essay of 1911. [Husserl] now came to the view that meanings are special kinds of entities in their own right, what he will soon call noemata.”

mais do que aquilo apreensível nos limites das categorias *a priori* da sensibilidade e do entendimento. Husserl concede a Kant posição de destaque no desenvolvimento da fenomenologia transcendental, mas, para o primeiro, o último acaba por colocar demasiado peso no lado da consciência. Dito de outro modo, Husserl defende que o *noema* não é algo ‘criado’, isto é, ele não ‘imprime’ uma *forma* ao *númeno* ‘lá fora’; o *noema*, na verdade, é aquilo que provém do meio termo entre as estruturas *a priori* do ego transcendental e a essência de *objetividades ideais*, seja da ‘vermelhidão’ enquanto tal ou da lei da não-contradição. Daí a possibilidade de haver *noema* acerca de objetos não-existentes. Falar sobre um unicórnio ou sobre a festa de aniversário do meu futuro filho significa efetuar um ato intencional (*noese*) acerca de essências não-localizadas no espaço-tempo. O *noema*, portanto, é a *apresentação* transcendental de um objeto (existente ou não) que se dá em todo ato intencional cognitivo. É dessa maneira, como diz Moran, que Husserl busca “adotar um caminho entre o empirismo tradicional e formas de idealismo ou racionalismo.”²⁵ (*Ibidem*, p. 129), ou seja, o *noema* é o modo que a fenomenologia apresenta para tentar ultrapassar a dicotomia entre um empirismo bruto e um idealismo exacerbado: nem pura apreensão sensível das ‘coisas-lá-fora’, nem ‘criação’ ou representação fenomênica de um *númeno* inacessível.

O *noema* não é o objeto ao qual o ato se dirige, mas sim aquilo que fornece o veículo que conecta meu pensamento corrente com o objeto intencionado. O *noema* é aquilo pelo qual o objeto é captado; é a rota para o objeto. Husserl sempre enfatiza que sempre somos primeiramente realistas ingênuos no que diz respeito à percepção; nós vemos a árvore lá fora, nós não vemos o *noema*. Mas nós vemos uma árvore porque nosso ato perceptivo possui uma constituição noético-noemática, *porque* nosso ato possui um *noema*.²⁶ (*Ibidem*, p. 157, grifo do autor).

25 - “[...] steer a path between traditional empiricism and forms of idealism or rationalism.”

26 - “The *noema* is not the object towards which the act is directed, but rather provides the vehicle which connects my occurrent thought to the intended object. The *noema* is that *through* which the object is grasped; it is the route to the object. Husserl always emphasises that we are at first naive realists in perception; we see the tree out there, we do not see the *noema*. But we see a tree because our perceptual act has a noetic-noematic constitution, *because* our act has a *noema*.”

A estrutura noético-noemática de todo ato intencional é, digamos, a descoberta norteadora da fenomenologia. Ela é possível devido ao passo a passo metodológico de Husserl: *epoché*, redução eidética e redução transcendental. Ao apontar o caráter de intuição das essências em cada ato perceptivo de nossa vida intencional, Husserl estabelece o domínio próprio da fenomenologia: o ego transcendental. O ego psicológico é objeto da psicologia, e o próprio Husserl, vale ressaltar, defende a existência de uma psicologia fenomenológica como auxiliar no estabelecimento da psicologia enquanto ciência²⁷, mas o que interessa de fato à fenomenologia pura é o ego transcendental. Como nota Moran, “Husserl sempre considerou sua formulação das reduções como a verdadeira descoberta de sua filosofia e como necessária para revelar de modo não-psicológico a essência intencional da consciência e da subjetividade em si.”³⁰ (*Ibidem*, p. 148).

A grande mudança durante a obra de Husserl se dá nos anos subsequentes à publicação das *Investigações Lógicas*. Já em cursos e correspondências privadas o filósofo expressava o descontentamento com a obra em questão e já preparava o terreno para o eventual giro transcendental que marcará a fenomenologia. Com a publicação do ensaio *Filosofia como Ciência de Rigor* em 1911 e, finalmente, do livro *Ideias I* em 1913, Husserl estabelece a fenomenologia como um idealismo transcendental centrado na ideia de *epoché* como guia metodológico, algo que continuará inalterado e marcará sua diferença em relação a Kant. Mesmo em seus últimos escritos, “Husserl continuou a ver a redução como o movimento do ego empírico ordinário para o ego transcendental.”³¹ (*Ibidem*, p. 152), e é justamente ao suspender a *atitude natural* e colocar o mundo em parênteses, captando a dinâmica *noese-noema*, que podemos, enfim, vislumbrar as estruturas cognitivas *a priori* do ego transcendental.

27 - Cf. GOTO, Tommy Akira. *Introdução à Psicologia Fenomenológica: a nova psicologia de Husserl* (2014). ³⁰ “Husserl always regarded his formulation of the reductions as the real discovery of his philosophy and as necessary in order to reveal nonpsychologically the essence of intentional consciousness and of subjectivity as such.” ³¹ “In later writings, Husserl continued to see the reduction as the move from the ordinary empirical ego to the transcendental ego.”

CONCLUSÃO

Edmund Husserl marcou profundamente a paisagem da filosofia contemporânea ao, curiosamente, renovar a teoria do conhecimento da modernidade. De modo original, Husserl pode ser descrito como a coroação de um modo transcendental de se fazer filosofia que encontra em Descartes, Hume e Kant seus principais predecessores. Tal postura que busca uma espécie de síntese entre racionalismo e empirismo não era compartilhada por Franz Brentano, professor e primeira grande influência de Husserl. Brentano estava alinhado ao empirismo e nutria certo desprezo pela tradição racionalista, especialmente em sua versão idealista alemã. Desse modo, seu projeto de compreensão da subjetividade foi pautado no caráter realista presente em autores empiristas, levando-o à defesa de uma *psicologia descritiva*. Husserl, influenciado pelo seu mestre, pautou seu trabalho inicial no projeto de Brentano, sendo as *Investigações Lógicas*, grosso modo, um exercício de *psicologia descritiva*. Porém, Husserl opera um afastamento em relação a Brentano ao notar que tal postura metodológica ainda está atrelada aos limites do naturalismo, ou seja, uma *psicologia descritiva*, apesar de seu valor científico, é incapaz de atingir as estruturas *a priori* da subjetividade, pois tal esfera da intencionalidade já não diz respeito ao *ego empírico* ou *psicológico*, mas ao *ego transcendental*. Em outras palavras, as condições de possibilidade do conhecimento não estão fundadas em processos psíquicos, mas sim transcendentais.

Ao apontar os limites da psicologia de Brentano, Husserl nota que sua crítica ao psicologismo (tema do primeiro volume das *Investigações*) não foi suficiente para livrá-lo do naturalismo em sentido mais amplo. A tese psicologista, diz Husserl, é um dos desdobramentos do naturalismo, porém, a *psicologia descritiva* também deve ser compreendida como uma de suas variedades. A auto-crítica husserliana só viria, em plena forma, no ano de 1911.

Logo após escrever as *Investigações Lógicas* [...] Husserl chegou à visão de que suas pesquisas anteriores não escaparam completamente do naturalismo. Após isso, Husserl

constantemente se voltou contra o naturalismo, mas sua crítica mais contundente pode ser encontrada em seu ensaio de 1911, *Filosofia como Ciência Rigorosa*.²⁸ (*Ibidem*, p. 142)

O ponto fundamental que marca a instauração da fenomenologia enquanto idealismo transcendental é a introdução da noção de *redução*. Husserl fala de três passos: a adoção da *atitude fenomenológica* (também chamada de *epoché*) em contraposição à *atitude natural*; a *redução eidética* (que, pelo exercício de variação imaginativa, indica a essência de um *noema*); e a *redução transcendental* (por vezes também denominada *redução fenomenológica*, que atinge a esfera não-psicológica da intencionalidade). Como diz Moran, a fenomenologia é a ciência rigorosa das “essências da consciência e das essências ideais dos correlatos objetivos dos atos conscientes.

Como chegar a tais essências sem construí-las de modo psicológico é a função da *epoché* e das reduções fenomenológica e eidética.”²⁹ (*Ibidem*, p. 145).

Como estágio inicial, a *epoché* é de suma importância, pois, ao isolar o fenômeno e voltar às coisas mesmas (*‘zu den Sachen selbst!’*) —deixando de lado a perspectiva natural que visa enquadrar o *noema* em esquemas causais inseridos no espaço e no tempo— Husserl foi capaz de chegar aos fundamentos essenciais da intencionalidade, ou seja, aquilo que ampara a esfera psicológica e, portanto, deve ser denominada *transcendental*. Em poucas palavras, a *epoché* permitiu a Husserl “isolar as estruturas centrais da subjetividade”³⁰ (*Ibidem*, p. 146). Mais precisamente, nas palavras do próprio Husserl, presentes na obra *Meditações Cartesianas*: “Através da *epoché* fenomenológica, reduzo o meu eu natural humano e a minha vida anímica - o domínio da minha *autoexperiência psicológica* - ao meu eu fenomenológico-transcendental, ao domínio

28 - 32 “Soon after writing the Logical Investigations, as we have seen, Husserl came to the view that his earlier researches had not completely escaped naturalism. After that Husserl constantly set his face against naturalism, but his most cogent critique is to be found in his 1911 essay, *Philosophy as a Rigorous Science*.”

29 - 33 “Phenomenology is a science of the essences of consciousness and of the ideal essences of the objective correlates of conscious acts. How to arrive at these essences without construing them psychologically is the function of the *epoché* and the phenomenological and eidetic reductions.”

30 - “[*epoché*] allowed him [Husserl] to return to and isolate the central structures of subjectivity”.

da *autoexperiência fenomenológico-transcendental*.” (HUSSERL, 2013, p. 63, grifo do autor).

O equívoco do naturalismo, seja qual for a variedade, é tentar reduzir a intencionalidade ao físico que, por definição, opera no regime causal espaço-temporal. A noção de ‘verdade’ ou a proposição aritmética que diz que ‘ $2 + 2 = 4$ ’, porém, são *objetividades ideais*, isto é, transcendentais. Husserl não está negando o naturalismo. Em seu ensaio de 1911, o filósofo assevera que a postura naturalista cristalizada na modernidade é, inegavelmente, responsável por “uma superabundância de conhecimentos rigorosos.” (Id., 2021, p. 43). A questão, portanto, é sobre os limites de tal abordagem no tocante à intencionalidade. Desse modo, para concluir, vejamos a definição de Husserl do naturalismo e como, apesar de seu rigor e de seu grau de veracidade, tal postura acaba por prejudicar a compreensão da consciência; indicando assim que a primeira tarefa do fenomenólogo é a refutação da tese naturalista a favor da investigação transcendental:

O Naturalismo resulta do descobrimento da Natureza como unidade do Ser no tempo e no espaço, segundo leis exatas naturais. [O naturalista] não depara senão com a Natureza, a começar pela natureza física. Tudo o que é, ou é, ele mesmo físico, ou, apesar de psíquico, é mera variação dependente do físico, na melhor das hipóteses, ‘fato paralelo, concomitante’, secundário. Tudo o que é, é de natureza psico-física, inconfundivelmente determinado segundo leis firmes. [...] O que caracteriza todas as formas do Naturalismo extremo e consequente [...] é por um lado a **naturalização da consciência**, e por outro lado a **naturalização das ideias, e de todos os ideais e normas absolutos**. (*Idem*, grifo nosso).

Referências

GOTO, Tommy Akira. **Introdução à Psicologia Fenomenológica: a nova psicologia de Husserl**. Fortaleza: Editora Paulus, 2014.

HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da vida religiosa**. Tradução de Enio Paulo Giachini, Jairo Ferrandin e Renato Kirchner. 2. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014.

_____. **Ser e Tempo**. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 10ª edição, 2015.

HUSSERL, Edmund. **A Filosofia como Ciência de Rigor**. Revista de Estudos Universitários - REU, [S. l.], v. 1, n. 1, 2021. Disponível em: <https://periodicos.uniso.br/reu/article/view/4585>. Acesso em: 8 set. 2022.

Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica. São Paulo: Editora Ideias & Letras, 2012.

_____. **Philosophy of Arithmetic: Psychological and Logical Investigations with Supplementary Texts from 1887–1901**. Nova York: Springer, 2003.

_____. **Meditações Cartesianas e Conferências de Paris**. Ed. Forense Universitária, 2013.

MORAN, Dermot. **Introduction to Phenomenology**. London & New York: Routledge, 2000.

3

Filosofía
Política



ENTRE O PROGRESSO E O COLAPSO DO “SOCIAL”: A CIDADE DE IMPERATRIZ (MA) POR OCASIÃO DA PANDEMIA (COVID-19) NO ANO DE 2020

José Henrique Sousa Assai¹
Mônica Juliana de Jesus Oliveira²

As bases da pesquisa

O planeta Terra enfrentou no ano de 2020 uma das maiores crises do século XXI: a pandemia de SARS – CoV – 2, o novo Coronavírus. A crise sanitária escancarou a ordem de funcionamento dos estados-nações quando trouxe à tona todas as outras crises que foram advindas dela: os pilares da economia global foram abalados, o embate tecnológico científico acelerou-se na busca pela vacina contra o vírus e as fronteiras entre os países foram fechadas. Esse design sociopolítico provocou o chamamento de um personagem que até então estava “inativo” para a lógica macroeconômica: o Estado. A crise pandêmica (AUGUSTO, 2020, 361p; BYRNE, 2021, 415p.; HABERMAS, 2021; LIMA, 2020, p. 175 – 187; RAONY, 2020, p. 1-15; SANTOS, 2020, 51p.) fez com que todas as pessoas fossem tomadas por um espírito tantalizante. O mundo, a partir de 2020 devido a pandemia, ficou atônito e isso gerou tamanho abalo em escala global assim como um corolário de desdobramentos em

1 - Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS).
Professor da Universidade Federal do Maranhão (UFMA).
Professor (atual Coordenador) do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (UFMA/PPGFIL).

2 - Licenciada em Ciências Humanas (UFMA).

todas as regiões do mundo (ZIZEK, 2020, 72p.). No Brasil, e de modo muito particular, ficou evidente não apenas o apelo para que o Estado pudesse intervir na solução dos problemas gerados pelo cenário pandêmico – contrariando a lógica neoliberal econômica na sua forma mais sofisticada (DIAMOND, 2019, 517p.; LARNER, 2000, p.5 – 25) – mas, também o evidente colapso de grandes empresas no tocante ao desemprego massivo das classes trabalhadoras (IBGE, 2020) atingindo a todos os setores produtivos no país. Nesse sentido, sob a perspectiva de um diagnóstico e uma análise local, a nossa pesquisa tem como espaço geopolítico, a cidade de Imperatriz (Maranhão) e pretendemos compreender como a gestão pública municipal se orientou no tocante às tratativas sanitárias/epidemiológicas para com a covid-19.

Essa questão nos permite pensar enquanto hipótese desta pesquisa, ancorada sob os pressupostos de uma teoria crítica e da filosofia social (BOHMANN, 2019, 709p.; DETEL, 2007, 191p.; JAEGGI, 2020, 252p.; JAEGGI, 2017, 128p.; PINZANI, 2012a, 210p.) que houve no decurso do ano de 2020 na cidade de Imperatriz (MA) a falta de medidas eficazes ao enfrentamento da pandemia; aliás, existem evidências, nas quais procuraremos apresentar algumas delas aqui, que a ideia do “progresso” econômico e social não poderia sucumbir aos procedimentos sanitários e epidemiológicos apresentados pelos órgãos competentes a fim de lidar com o cenário da covid-19.

Tomando por consideração as supracitadas assertivas, e para efeito de evidência material nesta pesquisa, teremos por base os decretos governamentais estaduais em relação aos decretos municipais – além de entrevistas concedidas pelo prefeito durante a pandemia, bem como matérias e reportagens de jornais locais e estaduais sobre os números crescentes de infectados, óbitos e sobre o comércio – que determinaram um *modus operandi* do plano de execução da gestão pública municipal ao enfrentamento da covid-19 no qual, ao nosso alvitre, culminou em um estiolamento na cidade de Imperatriz daquilo que a pesquisa crítica (teoria crítica) (FORST, 2009, 743p; NOBRE, 2008, 302p; PINZANI, 2012a, 210p.; STAHL, 2013, 475p.; WESCHE, 2013, p. 193 – 220) cognomina da esfera “Social”. A esfera Social é entendida enquanto relações, práticas e instituições sociais que se estabelecem enquanto metarreflexão para

a vida social (JAEGGI, 2017, 128p.). Nesse sentido, e sob o escopo filosófico, a categoria do “Social” (*Das Sozialen*) dialoga com os pressupostos da ontologia social e das ciências políticas e sociais.

Nesta pesquisa, entendemos por teoria crítica ou pesquisa crítica aquela abordagem sacionormativa (dever-ser) para com uma determinada patologia social, isto é, à busca de resolução de problemas sociais mediados pelo diagnóstico, pela análise e correção (atitude corretiva de uma situação) de um determinado contexto social. A princípio, não existe apenas *uma* teoria crítica, mas teorias críticas (FORST, 2009, 743p.), mas, mesmo diante de inúmeras possibilidades de se pensar/efetivar a teoria crítica, ela mesma possui em sua constituição fundamental esse *telos* emancipador. A pluralidade de concepções emancipadoras no interior da teoria crítica é, por assim dizer, elemento estruturante de sua atividade teórico-metodológica desde a sua origem (NOBRE, 2008, 302p.; NOBRE, 2004, 80p.).

Retomando a questão do cenário conflituoso em Imperatriz descrito anteriormente, e sob um acurado olhar na pesquisa crítica, postulamos a ideia de que, durante a pandemia no ano de 2020 e na perspectiva do poder público local, Imperatriz “não podia parar” e, portanto, a ideia de progresso deveria ser estabelecida e entendida como a métrica socioeconômica da cidade com forte ancoramento advindo da administração pública. Por isso mesmo que, em nossa pesquisa, abordaremos a questão do progresso como ponto de inflexão na tratativa para com a covid-19 em Imperatriz (2) na qual se vincula com a esfera “Social”.

À guisa de informação, retomando o conceito do “Social” antes aludido, ele é entendido preliminarmente pelas instituições, relações e práticas coexistentes na sociedade (JAEGGI, 2017, 128p.); mas, cada esfera constitutiva do “Social” possui uma semântica própria: Jaeggi entende por práticas sociais as ações realizadas coletivamente e que podem ser executadas mediante relações sociais bem como pelas instituições sociais (JAEGGI, 2014, p. 96 – 97). Para Jaeggi, no entanto, uma determinada prática para ser considerada como social não basta apenas realizada coletivamente, mas deve consistir em uma autocompreensão regulativa na qual estabelece algum objetivo específico (JAEGGI, 2014, p. 98 – 100). Uma prática social, portanto, está vinculada a uma determina-

da forma de vida que, por sua vez, é definida como “o conjunto de práticas sociais juntamente com seus ordenamentos e procedimentos sociais” (JAEGGI, 2014, p.77). Para nossa pesquisa, tomaremos como foco dessa esfera “Social” na cidade de Imperatriz (MA) o pilar institucional do conceito de Jaeggi, cuja explicitação ocorrerá na terceira e última parte deste artigo (3).

Um dos pontos cruciais entre os tópicos (2) e (3) se dá pela recepção do prefeito Assis Ramos, para conduzir a sua gestão pública perante o cenário pandêmico da covid-19, de todo o emolduramento ideológico advindo do chefe do Executivo nacional e de todo o seu séquito cujo corolário impactou o todo “Social” bem como, e mais especificamente, vidas humanas. É importante frisar, inclusive, que entendemos por ideologia os “sistemas de convencimento, mas que têm, ademais, consequências práticas. Elas têm efeito prático e são, por sua parte, efeitos de uma determinada práxis social” (JAEGGI, 2008, p.137 – 165). Nesse sentido, por exemplo, a bravata do Presidente da República Jair Bolsonaro em afirmar os anátemas às ideologias durante o seu discurso de posse também é um modo ideológico de pensar e agir (DEUTSCHE WELLE, 2021). Sendo o aparato ideológico um substantivo movimento teórico e pragmático, no que diz respeito aos procedimentos assumidos pelo atual prefeito de Imperatriz evidenciaram no ano de 2020 um conteúdo ideológico no qual possuiu deletéria capilaridade no esteio social tomando como métrica uma ideia sobre o progresso. Sob o aspecto econômico, no ano de 2020, o prefeito Assis Ramos estava comprometido com uma lógica social e econômica na qual residia sobre a questão do progresso material das pessoas na cidade. Assim, o município não poderia simplesmente parar (SENA, 2021, 144p.) em “nome da pandemia”; pelo contrário, deveria continuar seguindo a ordem “natural” de uma vida econômica (HERZOG, 2014, 670p.) ainda que sob o custo da vida puramente humana. Sob o ponto de vista da pesquisa crítica, esse cenário tornou possível tematizar o progresso enquanto mediação crítica e constitutiva na ordem filogênica imperatrizense. É nesse sentido que a esfera “Social” sofre impactos disruptivos, pois, no decurso do ano de 2020 no contexto pandêmico, as relações, práticas e instituições sociais presentificadas nas vidas das pessoas de Imperatriz foram fragilizadas.

Crítica e a ideia do “progresso”: alterações entre a pesquisa crítica e uma compreensão econômica na cidade de Imperatriz (MA)

A pesquisa crítica, no esteio de sua constituição sacionormativa (diagnóstico, análise e atitude corretiva), ancora seu labor teórico-metodológico quando toma para si o *telos* (finalidade) de um efetivo aperfeiçoamento das condições sociais em um determinado contexto histórico. Nesse sentido, a ideia do progresso emerge enquanto mediação possível para a efetividade da pesquisa crítica no sentido da apresentação da atitude corretiva que se caracteriza por ser uma das premissas do pensamento crítico (teoria crítica ou pesquisa crítica) (WESCHE, 2013, p. 193 – 220); entretanto, tal conceito não é unanimidade no chamado círculo frankfurtiano, pois existe uma semântica plural e compreensiva daquilo que seja progresso. Em linhas bem gerais, o progresso pode ser entendido, por um lado, enquanto a perspectiva socio-histórica e desenvolvimentista de uma comunidade social; por outro, é compreendido enquanto estorvo da lógica sistêmica capitalista.

Tomando por princípio temático a noção do progresso, Amy Allen (ALLEN, 2016, 280p.) critica a base onde se assenta a ideia de progresso no interior da concepção sociopolítica quer seja no modelo habermasiano ou honnethiano. Para Amy Allen, as tentativas habermasianas e honnethianas em articular seus respectivos pensamentos críticos apresentam uma metanarrativa de valores imperialistas e desenvolvimentistas, o que ressalta a urgência por um comprometimento com uma teoria crítica decolonial (BALLESTRIN, 2013, p. 89 – 117; MIGNOLO, 2021, 707p.; WALD, 2019, 315p.). Apesar de não ser o foco desta pesquisa, a discussão a respeito da imanência de um pensamento decolonial no interior de uma teoria crítica se faz oportuna na medida em que as críticas arroladas por Amy Allen em *“The End of Progress”* ilustram, de certo modo, o déficit sacionormativo da teoria crítica quando, por exemplo, tem dificuldade em tratar de algumas questões na(da) so-

cidade: feminismo, decolonialidade etc.

Retomando: Para Amy Allen, “em termos mais amplos, a ideia de progresso histórico se refere não apenas ao progresso de uma meta específica, antes, pelo contrário, ao progresso humano ou desenvolvimento como um todo, überhaupt” (ALLEN, 2016, p. 7). Seguindo essa orientação, observamos o quadro geral em que o conceito e a crítica de Allen se aplicam na administração pública da cidade de Imperatriz durante o ano de 2020 no embate à pandemia de Coronavírus. Para exemplificar esse quadro categorial, como supracitado, apresentaremos as medidas tomadas pela gestão municipal mediante os decretos que dispõem “sobre o funcionamento da Administração Pública e de atividades econômicas organizadas e afins” (IMPERATRIZ, 2020) enquanto atos normativos, considerando sua limitada eficácia na circunscrição aqui determinada.

A trajetória de pesquisa que se pretende expor aqui envolve a postura do executivo municipal em relação às medidas restritivas durante o enfrentamento da pandemia de covid-19 e se inicia com a comunicação entre os decretos do governador do estado do Maranhão, Flávio Dino (PC do B) e do prefeito Assis Ramos (DEM): o primeiro decreto de ordem estadual foi o nº 35.660 (MARANHÃO, 2020) no dia 16 de março de 2020; o primeiro decreto municipal, nº 23 emitido no dia 21 de março de 2020. Ambos os decretos são consonantes ao declarar calamidade pública e estabelecer as devidas restrições e determinações no tocante as medidas que deveriam ser obedecidas pelos vários setores da sociedade, entretanto, nos meses que se seguiram, são emitidos do gabinete municipal de Imperatriz, uma série de decretos que alteram um ou mais pontos do que haviam sido determinados no decreto inicial.

O período de tempo que compreende os decretos aqui apresentados vai do mês de março – nº 23 (IMPERATRIZ, 2020a) ao mês de julho – nº 77 (IMPERATRIZ, 2020f): a flexibilização começa no mês seguinte, com o decreto nº 32 de 4 de abril, (IMPERATRIZ, 2020b) que altera o primeiro decreto (nº 23) e permite o funcionamento mitigado de bares, lanchonetes e shoppings centers; é seguido pelo decreto nº 39 do dia 15 do mesmo mês (IMPERATRIZ, 2020c), que assegura o funcionamento mais amplificado em shoppings; o próximo que nos interessa, é o decreto nº 44, de 22

ainda deste mês (IMPERATRIZ, 2020d), que aumenta o raio de funcionamento de lojas, comércios e escritórios. A partir daqui um fator ainda mais preocupante do que a flexibilização do comércio dentro do município começa a vigorar: no decreto nº 50, de 30 de abril (IMPERATRIZ, 2020e) é revogada a medida que considerava aglomeração “o agrupamento de pessoas sem a observância da distância mínima de dois metros de distância entre elas” (IMPERATRIZ, 2020e), que estava presente no inciso 2º do art. 1º do decreto supracitado nº 39. Daí a diante, é observado um *modus operandi* de flexibilização cada vez mais frouxa: os decretos nº 60, 67, 69 e 77 formam um apanhado de normalizações das esferas comerciais e sociais, inclui-se a reabertura de templos e igrejas, permite-se a retomada de práticas esportivas, funcionamento de clubes recreativos, funcionamento de academias e demais locais de exercícios físicos *indoor* e *outdoor*, o funcionamento de *shoppings centers*, cinemas, teatros, casas de show, a comercialização de gêneros alimentícios com lotação que não exceda a “metade habitual” do estabelecimento, as normas de lotação se alteram de 30% do público para 50% em ambientes de ajuntamento de pessoas, dentre outras normas que seguem o padrão de afrouxamento.

Enquanto isso, segundo o Boletim Epidemiológico divulgado pela Secretaria de Saúde do Maranhão, a ocupação de leitos de UTI por pacientes infectados por covid-19 na cidade de Imperatriz era de 92,59%, e de 100% em leitos clínicos exclusivos para pacientes com a virose; no início do mês de junho de 2020, o município tinha um total de 2.254 de pessoas infectadas pelo novo Coronavírus, a taxa de ocupação de leitos permanecia em seu limite; em 31 de julho de 2020, Imperatriz tinha um total de 4.640 casos confirmados de covid-19 segundo a SES/MA. Diante desse cenário, é perceptível a relação entre o afrouxamento das normas de restrição e o aumento de contágio; porém, em nome de que a prefeitura tomou as medidas de afrouxamento?

Quando Amy Allen recebe criticamente os postulados kantianos e honnethianos acerca da ideia de progresso, ela argumenta contrafaticamente que todo e qualquer projeto crítico que tematize a vida social deve levar em consideração o interesse emancipatório compreendido, em nossa pesquisa, como as tomadas de

atitude para evitar a exposição/contaminação da população imperatrizense (ALLEN, 2016, p. 88). Nesse sentido, o fato do executivo municipal ter descartado a hipótese de *lockdown* na cidade, de ter estreitado as relações com a Associação Comercial e Industrial de Imperatriz (ACII) no ano em questão e do site da prefeitura publicar matérias enaltecendo a postura comprometida da gestão municipal com a economia na cidade durante a pandemia, são os elementos que reforçam o argumento em defesa de uma determinada concepção de progresso: “a economia não pode parar”, mesmo que isso signifique a exposição e contaminação das pessoas. Parece que o aprendizado na pandemia em 2020 não fora suficiente para compreender que as “vidas humanas importam” (SANTOS, 2020, 51p.; FELIPPE, 2020; ANALES, 2020, 715p.)

É nessa afirmativa que se percebe a perda do compromisso com a esfera “Social”, na medida as instituições, relações e as práticas sociais todas em prol de assegurar as mínimas condições de existência social. Assegurar o “Social” é, portanto, garantir o funcionamento dos aparatos institucionais públicos para a plena sobrevivência da sociedade, é dispor de um plano de ação em combate à contaminação sem que a população sucumba em miséria. Em linhas gerais: é efetivar a justiça social (CATTANI, 2015, 336p.; PINZANI, 2012a, 210p.). Tornada clara nossa abordagem, torna importante situar dentro desta análise, outro ponto investigativo: a esfera da instituição. Essa esfera do “Social”, particularmente, será a nossa próxima e última sessão nesta pesquisa.

A esfera do “Social” e seu(s) possível(is) desdobramento(s) em Imperatriz (MA)

Na medida em que caracterizamos o teor denotativo da esfera “Social” circunscrevendo-a sob a pesquisa de Rahel Jaeggi, esta última parte de nossa investigação toma por princípio um desdobramento fático dessa esfera “Social” na cidade de Imperatriz durante o ano de 2020. De modo mais preciso, salientamos uma das partes constitutivas do “Social” – a instituição social – enquanto elemento temático recorrente desta seção. Nesse sentido, reforça-

mos o caráter procedimental e analítico de uma teoria crítica para um ancoramento de uma determinada crítica social ao focarmos no diagnóstico e na análise (WESCHE, 2013, p. 200) enquanto postulados basilares do pensamento crítico sob o esteio da filosofia social e da teoria crítica. Em síntese, ao assumirmos os pressupostos acima, a nossa crítica social (PINZANI, 2012b, p. 88 – 106) toma por referência a tarefa assumida pelas instituições reguladoras da administração pública em Imperatriz no tocante a tratativa de políticas públicas frente a covid-19 em 2020.

Em um artigo capitular no livro “*Sozialphilosophie und Kritik*” (JAEGGI, 2009, p. 528 – 544) Rahel Jaeggi apresenta o entendimento socionormativo de uma instituição social cuja ideia básica é “ser uma instância de mediação aos bens e direitos sociais” (JAEGGI, 2009, p. 528). Jaeggi assume que uma instituição social deve ter um reconhecimento público oriundo das práticas sociais – entendidas como o “invólucro da vida humana em comum” (JAEGGI, 2009, p. 533) – buscando “estabilizar o mundo social” (JAEGGI, 2009, p. 536). Nesse sentido, Jaeggi recepciona os postulados da teoria das instituições de Arnold Gehlen – o que não é possível desenvolver aqui – entendendo uma instituição social como uma função mitigadora no âmbito da sociedade (*Entlastungsfunktion*) (JAEGGI, 2009, p. 536).

Jaeggi pontua que o interesse em investigar as instituições se dá pela questão de elas funcionarem ou não, ou seja, se são “boas” ou “más” levando em consideração “sua contribuição para a boa vida dos indivíduos que são formados por elas e que também a constituem” (JAEGGI, 2009, p. 532 – 533). A noção de “vida boa” em Rahel Jaeggi, precisamente nesse texto, refere-se à possibilidade de que haja a efetiva condição mínima de existência social para as pessoas. É precisamente esse conceito que orienta para a ideia de justiça social (RÄIKKÄ, 2014, 167p.; PINZANI, 2012a, 210p.). E mais: uma instituição deve prover “uma densa rede ético-normativa [...] na qual se autocompreenda enquanto constitutiva do todo social” (JAEGGI, 2009, p. 535). De fato, para Jaeggi, e ainda sob o âmbito socionormativo, o nosso mundo social é tecido pela “matéria-prima” das instituições (JAEGGI, 2009, p. 535).

A concepção deontica de uma instituição social em Rahel Jaeggi concebe uma tarefa reguladora para efetivar “bens e direitos

sociais” (JAEGGI, 2009, p. 528); por outro lado, no sentido de efetivar essa tarefa, as instituições tanto constituem quanto obedecem a critérios éticos e normativos para assegurar a estabilidade do tecido social (JAEGGI, 2009, p. 536), critérios estes que norteiam a relação entre o que é estabelecido enquanto instituição e o que é questionado dentro dela. É essa dimensão que nos confere a possibilidade de julgar a efetividade ou não dessa instituição de acordo com os critérios que a consubstanciam. Existem critérios! Existe a expectativa de que sejam obedecidos e o questionamento da realidade é o que nos aproxima da análise crítica do que “é” em virtude do que “deveria ser” (JAEGGI, 2009, p. 536.) uma determinada realidade.

Outro aspecto de uma instituição, segundo Jaeggi, é o “elemento de fungibilidade”, que consiste na avaliação do papel dos sujeitos participantes do sistema que a forma. Uma posição de reconhecimento público dentro de uma entidade política, por exemplo, não pode ser isenta de responsabilização caso a instituição não cumpra seu papel. Nesse sentido, o sujeito deixa de ser apenas sujeito, de agir com individualidade, ele age de acordo com o cargo que assume, ele age “como instituição”, tornando-se responsável por tudo o que se distorça do objetivo central de sua posição. Isto posto, evidencia-se a necessidade de regular as ações deste “supra-indivíduo”, as inspecionando para que a estabilidade social seja mantida e os devidos direitos assegurados. Aqui entra a fungibilidade como a possibilidade de alteração, destituição e mudança de tudo o que não preze pela plena e efetiva manutenção da sociedade, evitando, desta forma, o colapso institucional.

Marcos Nobre em seu livro “Ponto Final” apresenta, analisando a condução do presidente do Brasil Jair Bolsonaro (sem partido) durante a pandemia de covid-19, que uma instituição entra em colapso “quando quem faz parte dela deixa de agir segundo as regras que todo mundo espera que sejam seguidas” (NOBRE, 2020, p. 12); a imprevisibilidade das ações tomadas reverbera na imprevisibilidade do *outcome*, logo, as regras que foram respeitadas para que os resultados tenham sido os que foram, são estranhas ao sistema institucional em que deveria funcionar. Continuando Nobre, “a instituição começa a funcionar de maneira disfuncional: deixa de se pautar pelos [...] (próprios) procedimentos e decisões e produz

resultados casuísticos e arbitrários” (NOBRE, 2020, p. 12).

Retomando a nossa análise sobre o cenário socioinstitucional de Imperatriz durante o enfrentamento da pandemia em 2020: a administração pública priorizou as esferas econômicas unilateralmente, ao afrouxar as medidas de isolamento social, ao abrir os centros de comércio dentro do município ante a crise sanitária. Assim, o ente público tendo por seu chefe direto o prefeito Assis Ramos (DEM), no exercício de sua função institucional, colaborou, ao nosso alvitre e mediante nossa pesquisa, para o colapso de outras estruturas institucionais. A conduta assumida pela prefeitura tornou disfuncional o *core* da própria instituição, tornando-a um mero instrumento para alcançar interesses de um grupo específico e para agravar, num dos momentos mais trágicos da história recente, a condição precária em que Imperatriz se encontrava.

Este é o cenário em que nossa crítica é arrolada e é neste mesmo cenário que nos propusemos a desenvolver, para além da constatação do que “foi” (a realidade social praxica), uma projeção que “deveria ter sido”: referimo-nos ao cumprimento condutas recomendadas globalmente pelos órgãos oficiais de saúde (OMS) para a mitigação da contaminação do vírus, ainda, a medidas socioeconômicas de para garantir a sobrevivência da população em quarentena ao invés de incentivar os imperatrizenses à exposição. É diante desse cenário que o conceito de fungibilidade se aglutina ao intento socionormativo desta pesquisa: se a instituição falha em cumprir o seu papel social, e além, conspira contra o Social, o negligenciando, é evidenciado o naufrágio dela, tornando urgente o seu rearranjo, uma reestruturação profunda em sua gênese e um controle vigilante de suas ações.

A crítica social – entendida enquanto corporificação de uma teoria crítica – aqui feita é de cunho sociopolítico, portanto, é impossível de ser compreendida fora da realidade social em que se situa (PINZANI, 2012b, **p. 88 – 106**) O argumento político para a efetivação das medidas tomadas na cidade de Imperatriz (MA) ancora-se na superfície do entendimento do progresso enquanto constante alimentação do comércio e suas veias indiscriminadamente. A mera observação dos sujeitos apenas como peças da engrenagem

que mantém o sistema econômico vigente a todo o vapor, os desumaniza a ponto de instituições políticas renunciarem a sua maior responsabilidade de preservação da sociedade em nome da máxima de que “a economia não pode parar”.

A esta crítica, não compete demonizar o progresso em sua essência, compete reconhecer que projeto de governo fora desenvolvido na cidade de Imperatriz durante o momento pandêmico, compete entender o que significa na realidade prática o modelo adotado e em que medida o Social em seu braço institucional foi utilizado para a precarização dele mesmo. Amy Allen, discutindo com Jaeggi e Eva von Redecker, argumenta sobre dois lados na noção de progresso, o progresso que observado no passado (*backward-looking progress*), ou seja, o que conseguimos conceber ao revisitar nossa História, e o progresso que avança, que figura o futuro (*forward-looking progress*), que busca romper com estruturas de dominação e cerceamento que sempre fizeram parte de nossas sociedades (ALLEN, JAEGGI, 2016, p. 226).

A utilização do argumento do progresso dentro do nosso contexto investigativo é descolada de qualquer noção de justiça social, pelo contrário, é a negação do Social enquanto mecanismo que assegura condições de existência social (ALLEN, JAEGGI, 2016, p. 96); é por este motivo que a crítica social aqui feita tem como alvo as justificativas assumidas para a efetivação do plano adotado na cidade de Imperatriz no combate à pandemia.

É neste quadro que a noção de uma (boa) instituição de Jaeggi aproxima-se da noção de *forward-looking progress* de Allen: o colapso institucional corporificado em dados desastrosos de administração pública municipal em Imperatriz durante o ano de 2020 se deu pelo assumir de justificativas de um progresso que desmonta e solapa o Social, que, ao contrário de assegurar uma realidade social que conceda mínimas condições de existência, as rompe, ataca e drena.

A urgência em se preocupar com o Social é crucial para o pleno funcionamento da sociedade, visto que a não existência de um projeto de governo e modelo de administração pública que o leve em consideração sentencia a realidade praxica/concreta a um constante desajuste de condições de existência - tanto social quanto orgânica (saúde). Enquanto não houver esforços para assegurar a

consolidação desses direitos básicos para o pleno mantimento e reprodução da sociedade, a tendência é comprometer ainda mais estas já frágeis estruturas.

A análise da administração municipal de Imperatriz e, por conseguinte, da administração federal (que influenciou a outros estados e municípios), mostra que esta(s) priorizou(aram) uma agenda exclusivamente economicista antes de desenvolver um plano de tratativas emergenciais sérias ao combate da pandemia de covid-19, seguindo à risca as orientações dos órgãos de saúde mundiais (OMS) e as pesquisas científicas sérias (Fiocruz – Butantan).

Ao final do ano de 2020, Imperatriz acumulava 8.660 pessoas confirmadas com o vírus, o ano se encerrou com a morte de centenas de imperatrizenses (830, fonte: Portal da Transparência – Prefeitura de Imperatriz), assim como de milhões (194.949, fonte: CONASS) em todo o território nacional. A importância de evidenciar o planejamento e a execução desses projetos diz respeito a sobrevivência das múltiplas formas de vida em todos os espectros aqui levantados. Em suma: diz respeito à própria concepção da existência de cada ser social.

Referências

ALLEN, Amy. **The end of Progress: decolonizing the normative foundations of critical theory**. New York: Columbia, 2016. 280p.

ALLEN, Amy, JAEGGI, Rahel, REDECKER, von Eva. Progress, Normativity and the Dynamics of Social Change. **Graduate Faculty Philosophy Journal**, Berlin, nº2, p. 225 – 251. 2016.

AUGUSTO, Cristiane, DOS SANTOS, Rogério (org.). **Pandemia e Pandemônios no Brasil**. 1.ed. São Paulo: Tirant lo Blanch, 2020. 361p.

BALLESTRIN, Luciana. “América Latina e o giro decolonial”. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, nº11, p. 89 – 117. 2013.

BOHMANN, Ulf, SÖRENSEN, Paul (org.). **Kritische Theorie der Politik**. 1.ed. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2019. 709p.

BYRNE, Joseph P., HAYS, Jo N. **Epidemics and Pandemics: from ancient plagues to modern-day threats**. California: Greenwood, 2021. 415p.

CATTANI, Antonio David. **A Construção da justiça social na América Latina**. São Paulo: APCIQ, 2015. 336p.

Conselho Nacional de Secretários de Saúde (CONASS). **Painel CONASS Covid-19**. Disponível em: <<https://conass.org.br>>. Acesso em: 15 de set. 2022.

DETEL, Von Wolfgang. **Philosophie des Sozialen**. Stuttgart: Reclam, 2007. 191p.

DEUTSCHE WELLE. **Bolsonaro e a Ideologia**. Disponível em: <<https://www.dw.com/pt-br/bolsonaro-e-a-ideologia/a-47053263>>. Acesso em: 28 jul. 2021.

DIAMOND, Jared. **Reviravolta: como indivíduos e nações bem-sucedidas se recuperam das crises**. Tradução Alessandra Borrunquer. 1. ed. Rio de Janeiro: Record, 2019. 517p.

Estado, Pandemia y Crisis Social, **Revista Anales**, n. 17, 2020. 715p.

FELIPPE, Marcio. **Pandemia: a antítese entre sociedade e mercado**. Cult, n. 257. Disponível em: <<https://revistacult.uol.com.br/home/pandemia-sociedade-e-mercado/>>. Mai. 2020.

FORST, Rainer et.al. **Sozialphilosophie und Kritik**. 1.ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2009. 743p.

HABERMAS, Jürgen. **Jürgen Habermas über Corona: “So viel Wissen über unser Nichtwissen gab es noch nie”**. Disponível em: <<https://www.fr.de/kultur/gesellschaft/juergen-habermas-coronavirus-krise-covid19-interview-13642491.html>>. Acesso em 30 set. 2022.

HERZOG, Lisa, HONNETH, Axel. **Der Wert des Marktes: Ein ökonomischphilosophischer Diskurs vom 18.Jahrhundert bis zur Gegenwart**. 1.ed. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2014. 670p.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). **Pesquisa Pulso Empresa: Impacto da Covid-19 nas Empresas**. Disponível em: <<https://covid19.ibge.gov.br>>. Acesso em 20 set.2022.

JAEGGI, Rahel. Was ist eine (gute) Institution? In: FORST, Rainer et.al. **Sozialphilosophie und Kritik**. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2009. p. 528 – 544.

JAEGGI, Rahel, FRASER, Nancy. **Capitalismo em debate: uma conversa na teoria crítica**. Tradução Nathalie Bressiani. 1.ed. São Paulo: Boitempo, 2020. 252p.

JAEGGI, Rahel, CELIKATES, Robin. **Sozialphilosophie: Eine Einführung**. München: C.H.Beck, 2017. 128p.

JAEGGI, Rahel. **Kritik von Lebensformen**. 2.ed. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2014. 451p.

JAEGGI, Rahel. Repensando a Ideologia. **Civitas**, Porto Alegre, v.8, n.1, p.137 – 165, 2008.

LARNER, Wendy. Neo-liberalism: Policy, Ideology, Governmentality. **Studies in Political Economy**, n.63, 2000, p. 5 – 25.

LIMA, Francisco Jozivan. O Novo Coronavírus e os impactos na

vida dos mais pobres: capi-talismo e aporofobia. In: SOBRINHO, Liton et.al (org.). **Covid-19: Direitos Humanos e Educação**. Itajaí: Univali, 2020. p. 175 – 187.

MARANHÃO (Imperatriz). **Decreto n.23 (21 de março de 2020a)**. Dispõe sobre o funcionamento da Administração Pública e de atividades econômicas organizadas e afins, neste ente, no período que especifica, sem prejuízo das medidas adotadas por este Município para o enfrentamento da pandemia do Covid-19, e dá outras providências. Disponível em: < <http://novo.imperatriz.ma.gov.br> >. Acesso em: 11 out. 2022.

MARANHÃO (Imperatriz). **Decreto n.32 (6 de abril de 2020b)**. Dispõe sobre o funcionamento de atividades econômicas organizadas e afins, neste ente, no período que especifica, sem prejuízo das medidas adotadas por este Município para o enfrentamento da pandemia do Covid-19; e dá outras providências. Disponível em: <<https://www.imperatriz.ma.gov.br>>. Acesso em: 11 out. 2022.

MARANHÃO (Imperatriz). **Decreto n. 39 (15 de abril de 2020c)**. Altera prazos e dispõe sobre o funcionamento de atividades econômicas organizadas e afins, neste ente, no período que especifica, sem prejuízo das medidas adotadas por este Município para o enfrentamento da pandemia do Covid-19; e dá outras providências. Disponível em: <<http://novo.imperatriz.ma.gov.br>>. Acesso em: 11 out. 2022.

MARANHÃO (Imperatriz). **Decreto n. 44 (22 de abril de 2020d)**. Altera o Decreto n° 39 de 15 de abril de 2020 e Decreto n° 42 de 20 de abril de 2020, que dispõe sobre o funcionamento de atividades econômicas organizadas e afins, em período de enfrentamento à pandemia do COVID-19 e dá outras providências. Disponível em: < <http://novo.imperatriz.ma.gov.br>>. Acesso em: 11 out. 2022.

MARANHÃO (Imperatriz). **Decreto n.50 (30 de abril de 2020e)**. Altera o Decreto nº 39 de 15 de abril de 2020 e Decreto nº 42 de 20 de abril de 2020, que dispõe sobre o funcionamento de atividades econômicas organizadas e afins, em período de enfrentamento à pandemia do COVID-19 e dá outras providências. Disponível em: <<http://novo.imperatriz.ma.gov.br>>. Acesso em: 11 out. 2022.

MARANHÃO (Imperatriz). **Decreto n. 77 (11 de julho de 2020f)**. Dispõe sobre o funcionamento da Administração Pública e de atividades econômicas organizadas e afins, neste ente, no período que especifica, sem prejuízo das medidas adotadas por este Município para o enfrentamento da pandemia do Covid-19, e dá outras providências. Disponível em: <<http://novo.imperatriz.ma.gov.br>>. Acesso em: 11 out. 2022.

MIGNOLO, Walter. **The politics of decolonial investigations**. Duke: University Press, 2021. 707p.

NOBRE, Marcos. **A Teoria Crítica**. Rio de Janeiro: Zahar, 2004. 80p.

NOBRE, Marcos (org.). **Curso Livre de Teoria Crítica**. Campinas: Papyrus, 2008. 302p.

NOBRE, Marcos. **Ponto-Final: a guerra de Bolsonaro contra a democracia**. São Paulo: Todavia, 2020, 80p.

PINZANI, Alessandro et.al. (org.). **Critical Theory and Social Justice**. Florianópolis: Nefipon-line, 2012a. 210p.

PINZANI, Alessandro. Teoria crítica e justiça social. **Civitas**, Porto Alegre, n. 1, v. 12, jan. – abr. 2012b, p. 88 – 106.

Portal da Transparência. **Coronavírus Estatísticas**. Disponível em: <<https://novo.imperatriz.ma.gov.br>>. Acesso em: 04 out. 2022.

RÄIKKÄ, Juha. **Social Justice in Practice**. Switzerland: Springer Publishing, 2014. 167p.

RAONY, Ícaro et.al. Psycho-Neuroendocrine-Immune Interactions in COVID-19: Potential Impacts on Mental Health, **Frontiers in Immunology**, v.11, mai. 2020, p. 1-15.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A cruel pedagogia do vírus**. São Paulo: Boitempo, 2020. 51p.

SENA, Ivânia de Souza, MORAIS, Tiala (org.). **Durante a pandemia: um saldo parcial de nós mesmos**. Porto Alegre: Editora Fi, 2021. 144p.

STAHL, Titus. **Immanente Kritik: Elemente einer Theorie sozialer Praktiken**. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2013. 475p.

WALD, Sarah et.al. (org.). **Latinx environmentalisms: place, justice, and the decolonial**. Philadelphia: Temple University Press, 2019. 315p.

WESCHE, Tilo. Reflexion, Therapie, Darstellung: Formen der Kritik. In: Jaeggi, Rahel; Wesche, Tilo (orgs.). **Was ist Kritik?** 3.ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2013. p. 193 – 220.

ZIZEK, Slavoj. **Pandemia: covid-19 e a reinvenção do comunismo**. Tradução Artur Renzo. 1.ed. São Paulo: Boitempo, 2020. 72p.

OS DIREITOS HUMANOS À LUZ DAS REVOLUÇÕES FRANCESA E AMERICANA

Francisco Romulo Alves Diniz¹
Mateus Germano Moreira Frota Tibúrcio²

Introdução

Em 1971 Habermas publicou o livro *Theorie und praxis* no qual examina a relação entre a teoria e a práxis. Na mesma obra dedica um capítulo à problemática da *Revolução e Direito natural* como expressão de um momento histórico que marca o momento de positivação da lei, como forma da práxis revolucionária. Habermas não tem por objeto, naquele capítulo, pensar o Direito como uma categoria específica ou mesmo isolado de um contexto histórico, na verdade ele o refaz articulando com o conceito de *Revolução*, oriundos da Revolução Francesa e a Americana.

No primeiro tópico intitulado *A autocompreensão filosófica da revolução burguesa: a positivação do direito natural como realização da filosofia*, Habermas analisa a vinculação existente entre filosofia e revolução burguesa, atribuída ao velho Hegel, de que a filosofia havia transportado a revolução dos livros para a realidade, pois os princípios fundamentais do direito natural racional, tornaram-se os princípios das novas Constituições.

Desse modo, a íntima relação, que se supunha entre filosofia e revolução burguesa parece, para Habermas, *ilegítima*. Justificando que a evolução do Direito Natural (DN) foi o conceito filosófico que a revolução formou de si mesma. Ou ainda, a revolução, possibilitou o desenvolvimento de um DN *racional* em oposição ao DN *clássico* que marcaria o desenvolvimento de novos direitos.

1 - Professor, Doutor, leciona no Curso de Filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú e no Curso de Direito e Psicologia na Faculdade Luciano Feijão.

2 - Advogado, especialista em processo civil (em andamento).

Essa tese pode ser percebida já no Contrato Social de Rousseau. Habermas, defende a existência de uma conexão entre o conceito de revolução, principalmente na consciência daqueles que atuam revolucionariamente, com o DN *racional*.

No entanto, o que doravante Habermas se propõe analisar é a relação imanente entre o *direito natural moderno* e a *revolução burguesa*, clareando assim um entendimento comum que revela ser frágil. Não é nem a ideia do DN *per se* que está entalhada no processo revolucionário, uma vez que houve uma abundância de jusnaturalismos diversos da forma revolucionária, como por exemplo os provenientes da escolástica. Pode-se dizer que, por este aspecto, a conclusão habermasiana é quase uma tautologia, no entanto uma observação mais aprofundada nos mostrará o quão relevante é esta crítica, que escapa a tantos argutos analistas do processo revolucionário³.

Pretende-se, assim, demonstrar aqui uma posição de que o Direito é posterior ou uma consequência pragmática que une *teoria e práxis* e cristaliza o fim de uma revolução, sendo provada por si mesma. A hipótese de leitura utilizada indica que a força revolucionária não nasce do Direito formal clássico, mas de um DN caracterizado racionalmente, como ocorreu com o Direito natural clássico.

O papel da *Declaração* para os liberais e os fisiocratas

No primeiro momento Habermas observa que o direito formal⁴ da idade moderna está desconectado da tábua de deveres de uma ordem vital material. Essa tese Habermas desenvolve mais profundamente em sua *Teoria do agir comunicativo*. Estes direitos se configuram principalmente como “direitos de liberdade”⁵ presentes nos modelos de Thomas Hobbes e John Locke – principais teóricos do modelo jurídico contratualista – que definiu como seu fim a disponibilidade sobre a propriedade privada, a vida e a liberdade da pessoa humana (HABERMAS, 1990, p. 89). Hobbes e Locke

3 - A relação entre o absolutismo e a doutrina do Direito Natural não é ainda algo claro. Muitos absolutistas, mais notoriamente Bossuet, preferiam fundamentar este sistema de governo diretamente no comando divino, ainda que não excluíssem a ideia do DN.

4 - Entenda-se aqui Direito Formal no sentido de Direito Positivo, não no sentido de norma processual.

5 - Em muitos jargões jurídicos, estes são denominados ‘direitos de primeira geração’.

são filósofos que parte da tradição Whig⁶ inglesa, fortemente isolacionista e burguesa, defensora de um protestantismo *low church*⁷, radicalmente oposta ao catolicismo e aos ideais continentais.

Locke em especial fora um ávido defensor da ocupação da Inglaterra por Guilherme de Orange, também conhecida como Revolução Gloriosa. A *Bill of Rights* de 1689 prismou a sua visão jurídica e institucionalizou de modo perpétuo o seu pensamento dentro do mundo jurídico anglo-saxônico. Ela reconheceu os direitos previstos por Locke e impôs as restrições por ele preconizadas. Pode-se dizer que este evento foi um prelúdio da Revolução Americana. Segundo Habermas, a polêmica invasão da Inglaterra pelo Príncipe de Orange foi um marco divisor na história do DN: Foi o momento onde este se tornou revolucionário. Mesmo se tratando de modelos distintos os dois pensadores comungam quanto a ideia do contrato para mediar a passagem hipotética de um pressuposto estado (de natureza) para um novo Estado (O civil).

Ao olharmos os *Founding Fathers* dos EUA, percebe-se que esta corrente Whig, de onde vieram os pensadores que Habermas mostra aqui, como sendo os precursores de nossa visão de Direitos Humanos, teve uma influência desproporcional sobre eles. Vemos no famoso artigo *The Relative Influence of European Writers on Late Eighteenth-Century American Political Thought*, de Donald S. Lutz (LUTZ, 1984), que 18% das citações dos Pais Fundadores seriam de autores Whigs, e que 22% seriam provenientes de nomes do Primeiro Iluminismo. 2,3% das referências seriam a Locke, e 1% a Hobbes. Isto nos faria parecer que a Revolução Americana estaria calcada sobre uma única tradição, mas não podemos olvidar o fato de que a segunda figura mais citada é William Blackstone, o Tory inflamado que escreveu os monumentais Comentários às Leis da Inglaterra. Um monarquista convicto, ele expressava sua crença na necessidade do poder real da seguinte maneira: “*That the King can do no wrong, is a necessary and fundamental principle of the English constitution.*” No

6 - Os Whigs, ou liberais, eram o partido liberal, que defendia ideais tipicamente protestantes da *low church* (Ver nota 3) e era favorável a um maior poder da burguesia, contra a alta nobreza. Seus oponentes eram os Tories, em grande parte católicos ou protestantes da *high church*, nobres e defensores do absolutismo aos moldes franceses.

7 - Forma mais purista de protestantismo, avesso aos ritualismos típicos do catolicismo e do anglicanismo. A ser contrastada com a *High Church*, ou o ramo mais católico e ritualista da Igreja da Inglaterra, que viria a florescer futuramente com o Movimento de Oxford.

entanto, a sua concepção do DN afastou vários abusos, e este nunca deixou, por exemplo, de criticar o que julgava serem os desmandos dos regimes vigentes na Europa Continental. Por esta mesma razão, ele foi visto como um homem do Iluminismo, sendo uma contraparte aos fisiocratas franceses, e um grande expoente da situação ainda pouco clara de transição do DN clássico para o racional.

Ao relembrar a máxima dos fisiocratas⁸, Habermas traz de volta as petições de virtude do DN *clássico* no qual se faz a vinculação a deveres (de caráter moral) ora os desfaz e assegura que a teoria dos deveres, própria dos fisiocratas, aponta que o direito formal exclui a moralidade material (Ibid. p. 89). Isto implica numa neutralidade da moral frente ao direito, que por sua vez, desonera o agente de uma motivação interna. Nesse sentido, seria conveniente seguir o questionamento, feito entre outros, por Simone Weil, do porquê de não se ter feito também uma declaração dos Deveres Fundamentais. Isto parece dar lastro à ideia de que uma formalização de Direitos já teria uma relação de aparente neutralidade quanto a estes. Veja-se que, segundo Habermas, os Franceses partiram do princípio de uma autoexecutoriedade das normas pertinentes ao Direito Natural, pela qual a sua própria existência já traria eficácia.

Nesse contexto, Habermas assevera, tanto acerca da relação entre filosofia e revolução quanto as ideias se vinculam à prática revolucionária, que: “a criação autônomo-contratual da coerção jurídica a partir tão só da coerção da razão filosófica, é o conceito de revolução que se segue imanentemente dos princípios fundamentais do direito natural moderno”. (Ibid. p. 90) Ele nos faz perceber de que há uma inter-relação entre os conceitos de revolução e a filosofia do DN, e que os revolucionários adotaram os princípios fundamentais do DN na medida em que as positivaram e tomaram consciência de si mesmos e do valor da revolução, criando assim uma ética que em muitos pontos podia ser diferente da vigente. Lembremos que nos dois casos que são usados como paradigmas, foram criadas instituições radicalmente diferentes do que se concebia até então, ainda que de modo não-planejado, porém os princípios utilizados mesmo assim foram institucionalizados pelos revolucionários e seguidos como emanados da própria razão, a despeito de seu ineditismo. Desse modo,

8 - *Qui dit un droit, dit une prérogative établie sur un devoir; point de droits sans devoir et point de devoir sans droit.* Ibid. p. 89

pode-se perceber o vínculo entre a *teoria e a práxis* no contexto das revoluções americana e francesa, mediada pelo conceito de DN.

O processo de positivação do DN, mesmo que ainda sob a forma de princípios e normas genéricas e tendo um caráter programático, possibilita vislumbrar traços de uma compreensão que estará presente no modo como Habermas vê o direito, isto é, como uma ponte que conecta a revolução e a práxis histórica determinante da ordem social, e mais adiante, como *médium* entre mundo da vida (*Lebenswelt*) e Sistema, que acompanha as facticidades da história.

No entanto, faz-se necessário esclarecer o sentido de *Declaração* de Direitos do Homem, tanto na Declaração Francesa quanto na Americana. Parte-se do princípio de que as duas Declarações se referem a princípios do DN moderno. Conforme afirma Habermas, “os colonos americanos querem legitimar com o recurso aos direitos humanos sua independência do império britânico; os franceses, uma subversão do *Ancien Régime*” (Ibid. p. 92). A forma da legitimação, que tem como pressuposto uma emancipação devida pela ausência de representação, configurada no apelo aos direitos fundamentais, constituiu um recurso para a criação das *Declarações*.

Aqui se pode entender a afirmação de Habermas ao se referir às declarações dos direitos fundamentais recapitulados nas primeiras fases da Declaração de Independência Americana: “o sentido de procurar para a matéria jurídica herdada, outro fundamento de legitimação”. (Ibid. p. 92) E no caso da francesa, a mesma “deve fundamentalmente, em primeiro lugar, por em vigência positivamente um novo direito” (Ibid. p. 92). Em muitos pontos, como o secularismo radical e por vezes violento, viu-se uma ruptura iconoclasta às vezes brutal que extrapolou os limites da reles norma e chegou até o comportamento social dos indivíduos⁹. Daí que tanto na América (EUA) quanto na França, é possível ver o sentido revolucionário das *Declarações*, pois elas inspiraram novas Constituições em cada um dos países de forma a preservar – em função da história de cada uma – suas diferenças.

Obviamente, podemos perceber a relação entre a teoria e a práxis revolucionária na medida em que novas Constituições são feitas a partir de acontecimentos históricos, estes por sua vez dota-

9 - Convém lembrar aqui, por exemplo, do Massacre às Carmelitas de Compiègne, ou da trulenta Guerra da Vendée, fatos que sempre foram motivos de consideráveis embaraços para historiadores favoráveis à revolução, como Jules Michelet.

dos da contingência que Habermas chama de facticidade, mesmo que se possa objetar, como fizera Adams a Jefferson (autor da Declaração da Independência Americana), de que ele teria feito apenas uma cópia das ideias de John Locke e as havia transportado para o modelo jurídico. Uma vez interpelado, responde que o objetivo naquele momento não era encontrar novos princípios e argumentos, mas o lugar comum de todos os homens. (Ibid. p. 92)

Ora, assim pode-se entender o significado de *Declaração*, ditado pelos fisiocratas, e aqui apresentado por Habermas: “para um legislador inspirado pela opinião pública as leis naturais tinham que ser tão evidentes que o ato de sua positivação só podia consistir em declará-las”. (Ibid. p. 94) Segundo a escola fisiocrática “Declarar” tinha o sentido técnico de “traduzir a *ordre naturel* em uma *ordre positif*, de tal modo que o direito natural fora meramente reforçado e aplicado na lei deduzida dele”. (Ibid. p. 94)

Habermas não se dá por satisfeito e diferencia, ainda, *Declaração* para os americanos e para os franceses, pois o modo como as *Revoluções* foram vivenciadas implicavam no modo como compreendiam o sentido da mesma e a sua implicação na constituição dos DN. Esta diferença pode ser percebida na fala do deputado Malouet ao afirmar que “os americanos podiam declarar sem nenhum inconveniente os direitos naturais, porque ali a sociedade estava constituída em sua maioria por proprietários, os quais estavam acostumados à igualdade e apenas conheciam o julgo do imposto e dos prejuízos”. (Ibid. p. 95) E, naquele contexto, os americanos estavam bem mais preparados para a liberdade do que os franceses que teriam que romper com uma tradição – não apenas jurídica – mas política.

E também, é o autor da opinião segundo a qual a positivação do DN na América não implicou nenhum papel revolucionário para a filosofia, não havendo, portanto, uma tensão entre a teoria e a prática, mas a aplicação de princípios de uma filosofia já em voga, como o liberalismo de Locke. Já na França, o debate fora mais intenso, pois se dispunha de variedade maior de “filosofias”, tais como: Rousseau, os fisiocratas, Hobbes, Locke, a influência residual dos Tories, Montesquieu, Voltaire, etc. A história da Revolução Francesa, difere da Americana por diversos aspectos, próprios da história da França, e da forma como ocorreram os desdobramentos dos fatos que levaram à revolução (Cf. Ibid. p. 95), no entanto, não os recordaremos aqui.

A construção do direito na sociedade burguesa

Tendo como pano de fundo histórico as revoluções americanas e francesas, Habermas analisa a constituição dos direitos nas sociedades burguesas após as revoluções. Toma como referências teóricas John Locke e Thomas Paine, este último o filósofo imediato e ‘oficial’ da Revolução Americana. Paine era além de um teórico, um símbolo desta transição. Nascido na Inglaterra, de uma família Quaker¹⁰, teve uma educação conforme os modelos Whigs. Já adulto, emigrou para as Treze Colônias, e foi o seu artífice filosófico. Foi a sua obra *Common Sense* o panfleto que disparou a Revolução Americana.

Após a independência da América (EUA) e a necessidade de se constituírem as leis necessárias à nova pátria, o ponto de partida foram os DN consagrados por Locke, tais como o direito à vida, a liberdade e a propriedade, alguns princípios da Constituição Inglesa e também alguns contratos (escrituras, patentes, etc.). (Cf. *Ibid.* p. 97) Na América, dirá Habermas: Locke fora interpretado a partir do DN clássico, porém, que ficara excluído, após a revolução, o DN moderno¹¹. Obviamente que os elementos da teoria jusnaturalista clássica pode ser encontrada na teoria de Locke, porém, o que interessa a Habermas é encontrar naquela teoria os elementos do direito moderno. Já Hobbes é de uma visão de típico pessimismo, por exemplo, para ele a ideia de Direito Natural limite-se a pouco mais do que o poder da busca pela vida. No entanto, ele parece se perder em tal ideia, axiomatizando o princípio do dever do cumprimento dos contratos (*pacta sunt servanda*), e fundamentando o seu contratualismo nesta noção que parece ser remanescente de uma forma de jusnaturalismo.

Em busca desses elementos e contrapondo a teoria de Locke

10 - Confissão protestante defensora de um extremo igualitarismo, fortemente iconoclasta. São notórios por sua rejeição aos juramentos e a todos os tipos de sacramentos e ordenanças.

11 - Habermas destaca aqui uma nota explicativa acerca da relação entre o direito natural clássico e o moderno, que penso ser importante destacar, para uma melhor compreensão da questão. Habermas utiliza-se do texto de O. Vössler, *Die amerikanische Revolutionsideale in ihren Verhältniss zu den europäischen*, 1929, p. 26, no qual afirma: “com isto, fica também claro como deve entender-se em tal fundamento “jusnaturalista” das Bills of Rights (lista de Direitos) de 1776. Uma comparação com a precursora imediata, a assim chamada Bill of Rights do Congresso Continental, na qual ainda apela ao direito natural e a Constituição inglesa e os Charters, mostra que esta Law of Nature de 1776 é na realidade apenas uma espécie de saldo; fica como questão aberta quando com a separação da pátria mãe se anula a apelação à Constituição e à Charter” a esse respeito comenta Habermas, “certamente, Vössler descuida que este “saldo” é o verdadeiramente revolucionário: pois, entretanto do direito natural clássico surgiram os princípios universais do moderno”. (*Ibid.* p. 97)

à de Hobbes, Habermas destaca que na teoria de Locke, “os homens conservam sua vida primeiramente através do trabalho no lugar da agressão e da defesa, por isto, interpreta o direito fundamental ao automantimento como um direito à propriedade”. (Ibid. p. 98) Para Habermas, a teoria dos Direitos Humanos em Locke é simples, consiste no direito à propriedade, o título legal, é garantido mediante o trabalho pessoal. É esse DN que assegurará os outros direitos, a vida e a liberdade.

A motivação para a socialização e para a criação de uma autoridade estatal surge devido à insegurança e pelo modo de produção mediado pelo mercado. Assim, os homens se socializam sob a forma de um governo que tem por objetivo a defesa da propriedade privada, que é colocada como um direito co-originário ao da vida, e como tal, de suprema importância. Marcasse assim, a saída do “estado” de natureza e se positivam as leis com vistas à criação de processo de socialização que tem no seu centro a defesa da propriedade privada.

Habermas interpreta que, os DN não são suspensos no estado social. Mas, são permutados para “direitos civis estatalmente sancionados”, implicando assim que o poder particular ou individual não é mais suficiente para impor direitos: O Estado passa a ser mais do que o guardião das prerrogativas do indivíduo. Ele se torna o seu tutor. Para ele, o governo tem o poder para regular legalmente as relações entre as propriedades, mas não para intervir sem consentimento no direito de propriedade. Afirma ainda que, “a construção jusnaturalista da sociedade burguesa, que estava implicada nos direitos recebidos de Locke (...) tinha, certamente, o mero sentido restritivo de uma proteção da esfera autônoma privada do tráfico social frente a intervenções do estado”. (Ibid. p. 99)

Também, com base na leitura de T. Paine, Habermas faz a análise da formação do DN burguês. A tese defendida por Paine em relação à emancipação americana era de que ela tinha menos significado do que a francesa por não ter sido acompanhada por uma revolução nos princípios e na prática do governo, e sua meta teria sido limitar o poder político a um mínimo necessário seria pois necessária uma maior ruptura com o *modus vivendi* antigo, ainda que sem a violência das contrapartes francesas. Ou seja, de acordo com a análise de Habermas, “o direito natural não é positivado por caminhos

revolucionários (...) mas objetivamente por meio de uma atividade desenfreada das leis naturais imanentes na mesma sociedade”. (Ibid. p, 99) E interpreta que Paine identifica os DN dos homens com as leis naturais da troca de mercadorias e do trabalho social, uma concepção tipicamente burguesa norteadada pelo papel constitutivo da propriedade quanto ao homem. Mas veja-se no entanto que os Estados Unidos foram criados por instituições que *a prima facie* eram inéditas, a começar com a própria figura do sistema republicano, algo que muito tardaria a ser aceito no Velho Continente¹², como se houvesse uma intenção expressa de fazer da América uma Anti-Europa.

De acordo com Paine, na interpretação de Habermas, à medida que a sociedade é protegida de intervenções despóticas do governo, ela desenvolve um modo próprio de ser, ou seja, desenvolve-se naturalmente e de forma harmônica como um sistema de divisão de trabalho, com vistas ao atendimento das necessidades surgidas ou em surgimento. Decodificase, assim, a origem do Estado e da sociedade de forma distinta, para ele “a sociedade é criada por nossas necessidades, o Estado por nossas debilidades”. (Ibid. p 100) Como se observa, Paine defende uma ideia liberal da sociedade em relação ao Estado, no comum ceticismo dos Founding Fathers à ideia de Estado.

Em seguida, Habermas passa a defender que a positivação do DN, os direitos do homem, que confluem com os princípios da sociedade sob o nome de *leis da natureza*, não é assunto da revolução e que os DN encontram sua verdadeira correspondência nas leis do comércio e da troca, existindo independentemente de qualquer processo revolucionário, diz ele:

os indivíduos particulares obedecem estas (as leis) porque afetam imediatamente o seu interesse e não porque o Estado imponha leis formais sob ameaça de castigo. Por isto a práxis de um comércio livre e geral garantirá os direitos humanos mais rigorosamente que qualquer teoria que, havendo-se convertido em poder político sobre a opinião pública, ditas leis e positive assim o direito natural. (Ibid. p. 100)

12 - Lembremos aqui, que até a data da abertura da Primeira Guerra Mundial, havia apenas três repúblicas na Europa: França, Portugal e a Confederação Suíça.

São os homens livres, dotados do poder de constituírem suas próprias vidas, dentro das suas relações econômicas de intersubjetividade, de acordo com as motivações e interesses particulares que, naturalmente, na opinião de Habermas, desenvolvem o direito natural e esses direitos se apresentam nas declarações (americana e francesa). Para Habermas a declaração americana fora, na forma e no conteúdo, o modelo para a *Declaração dos direitos do homem e do cidadão*. Embora os franceses sentissem a influência americana ela não fora suficientemente forte para determiná-los, buscando, para a formação da sua Constituição uma confluência das teorias de Rousseau e dos fisiocratas.

A dialética da construção jusnaturalista: Rousseau e os fisiocratas

As discussões que antecederam a *Declaração dos direitos humanos*, que corria nos bastidores do parlamento francês, faziam referência ao modelo americano, porém, o Comitê¹³ que analisava os projetos para a formulação da *Declaration des droits de l'homme et du citoyen*, contava também de defensores pátrios, como o deputado Grenier¹⁴, Biauzat¹⁵ e o Conde Antraigues¹⁶, que eram partidários de Rousseau, e estas ideias eram difusas ao público através do *Journal des Débats*, editado por Biauzat e Grenier. Este último, iniciando a discussão no parlamento, afirma que a *Declaração* não devia ter a forma de uma sucessão de princípios, como a americana, pois, no seu entendimento, “um direito é o efeito de um contrato e não um princípio fundamental de que possa deduzir-se enunciados

13 - Esse Comitê, denominado Comitê dos Cinco, estava encarregado do exame dos projetos apresentados para a constituição da Declaração dos Direitos do Homem.

14 - Jean-Baptiste Grenier (1753-1838), ocupou diversos cargos no governo revolucionário, tendo sido um apoiador tanto da República e, futuramente, um zeloso bonapartista.

15 - Jean-François Gaultier de Biauzat (1739-1815), era um advogado, tendo sido prefeito de Clermont-Ferrand, e membro dos jacobinos, radicalmente contrarrevolucionário. Após a ascensão de Napoleão, foi removido do poder político, passando à função puramente cerimonial de conselheiro da corte imperial.

16 - Louis-Alexandre de Launay (1753-1812), Conde de Antraigues, foi um nobre que aderiu ao Iluminismo, sendo amigo pessoal de Rousseau. Louvava a importância do Terceiro Estado nos seguintes termos: “Le Tiers état est le Peuple et le Peuple est le fondement de l'État; il est en fait l'État lui-même... C'est dans le Peuple que réside tout le pouvoir d'une nation et c'est pour le Peuple qu'existent tous les états.” Homem de princípios, este não concordou com o regicídio do Rei Luís XVI e da Rainha Maria Antonieta, ao que começou a conspirar contra a República, tornando-se um ávido contrarrevolucionário. Refugiou-se na Rússia, e de lá foi à Inglaterra, onde foi assassinado por razões até hoje pouco claras.

verdadeiros”; (Ibid. p. 101) ele, diz Habermas, pretendia identificar a *Declaração* com o ato do Contrato Social de Rousseau. Seu argumento consistia em que “no estado natural o homem não é nem amo nem escravo, não tem nem deveres nem direitos; a independência e a autopreservação natural de cada qual só pode elevar-se ao direito natural à liberdade e à igualdade, por meio de um contrato social” (Ibid.). Assim, há uma identidade entre a *Declaração* e a vontade geral, como pensada por Rousseau.

Também como Hobbes, Rousseau acreditava que a coerção que conduz a socialização devia proceder de um estado de desconfiança universal, da segurança precária proveniente de uma luta constante e geral, que seria postulada como princípio. É válido lembrar que não é postulada uma cronologia ou descrição científica de como ocorre este estado de natureza, e nem de como se rompe com ele. Contudo, o contrato social tem que solucionar o mesmo problema de Hobbes, a saber, o mal natural político. Rousseau pensa que o mal natural político que força a socialização na perspectiva hobbesiana, não fica superado no estado social que é despoticamente coercitivo, “mas que sobrevive com a competência dos interesses privados dentro de um inquieto e desgarrado sistema de trabalho dividido e de necessidades múltiplas”. (Ibid. p. 102)

Assim, em Hobbes, o mal natural político que conduz a uma guerra constante de todos contra todos “é tão substancial que a validade positiva das normas gerais só pode ser forçada por meio de um poder absoluto” (Ibid. 102). Veja-se que, embora defensor de um nominalismo exacerbado, ainda assim o filósofo inglês parece ser da opinião de que o particular não pode emanar uma força normativa efetiva. Embora a cláusula do contrato social seja formalmente a mesma de Hobbes, não produz o efeito autoalienante que é produzido pela teoria hobbesiana, pois, segundo Habermas, em Rousseau a natureza humana corrompida é transformada na pessoa moral do cidadão do Estado (Ibid. 102). Interioriza-se, assim, o poder do soberano e transforma a fonte da soberania, tornando-a popular.

Vemos que há uma forte rejeição acerca da possibilidade de fundar os direitos humanos sobre a teoria hobbesiana. A este respeito há uma passagem, que julgamos importante destacar, acerca da diferença entre as teorias de Hobbes e a de Rousseau, que de acordo com o deputado Démeuniers, citado por Habermas,

os direitos humanos não podiam fundamentar-se de acordo com Hobbes. Este se diferencia de Locke, por certo, não só na determinação do mal natural fundamental; posto que um vê as armas, o outro o alimento, a vestimenta e a vivenda, como os meios primários da auto-preservação; por isto, a auto-preservação; socialmente organizada requer num caso uma ordem coercitiva contra os inimigos externos e internos, no outro, uma ordem de propriedade para a proteção contra a fome e a miséria. (Ibid. p. 102)

O valor das teses de Rousseau frente a Hobbes fora percebida pelo deputado Grenier e foi nesse sentido que ele argumentara, ou seja, para ele os cidadãos não têm que agradecer por terem a vida, a liberdade, igualdade e segurança, eles são resultados do automatismo assegurados pelo direito privado proveniente do direito natural, cuja mediação pelo Estado seria apenas um retorno de algo contingente, aparentemente tolhido pelos regimes monárquicos.

A vontade geral, de acordo com a interpretação que Habermas faz de Grenier, é a única autora da constituição que organiza o Estado e a sociedade e fundamenta o direito natural. Contudo, em termos de proposta concreta para a elaboração da *Declaração*, a proposta dos deputados partidários de Rousseau fora vencida, tendo sido aprovada a proposta dos direitos naturais dos fisiocratas, que por fim aproveitaram os argumentos postos pelos partidários de Rousseau. Os fisiocratas não fazem uma distinção estrita entre estado social e natural, sendo, portanto, a sociedade uma parte da natureza e que ela de modo algum surgiu por meio de um contrato. (Ibid. p. 104)

Considerações Finais

Neste trabalho vimos que Habermas, dentro da sua obra *Theorie und Praxis (Teoria e Práxis)*, mais especificamente dentro do capítulo 2, intitulado Direito Natural e Revolução. É neste momento que ele analisa a evolução da ideia de Direitos Humanos e trata dos processos históricos que supostamente contribuíram para a sua efetivação, em especial as duas grandes revoluções burguesas, a Americana de 1776 e a Francesa, de 1789, tendo a última colhido

uma grande parte da sua inspiração a partir da primeira. Podemos sintetizar a dúvida do autor em uma pergunta: Qual a relação do processo revolucionário com os Direitos Humanos?

A primeira tese que é analisada pelo autor é a ideia recorrente de que os primeiros textos do Constitucionalismo Moderno, como as Declarações de Direitos francesa e americana seriam uma cristalização ou positividade do assim chamado Direito Natural Racional. Habermas prontamente relativiza tal tese, mostrando que ao mesmo tempo estas várias promulgações sintetizaram novas construções jurídicas, que vieram a servir de *medium* entre a Revolução e a sua Práxis, e de certo modo podemos constatar que estes moldaram uma nova realidade social, criando transformações sociais extremamente dissonantes em relação ao *modus vivendi* anterior.

Então as duas tradições jusnaturalistas envolvidas, a anglo-saxônica e a francesa continental são vistas por suas particularidades. Os teóricos do primeiro grupo, cujos campeões são Thomas Hobbes e principalmente John Locke, tendem a uma visão absentista do DN, definida em termos minimalistas. Para estes, as relações essenciais seriam a vida e os direitos econômicos, mais notavelmente a liberdade econômica e comercial, e seriam estes os princípios fundamentais. O papel do Estado frente a estes seria primariamente o da sua não-interferência. Isto seria condizente com o contexto urbano, industrial e mercantil da sociedade britânica.

Já a França era em grande parte uma sociedade agrária. Os Fisiocratas, que foram um elemento central do processo de elaboração da legislação revolucionária, eram ferrenhos defensores da importância da produção agrícola, e julgavam que o fomento a esta necessitaria que o estado agisse de modo impositivo ou ao menos subsidiário. Por tal razão, esta escola tem uma visão eivada de positividade do DN.

A *démarche* dessas considerações acerca dos Direitos Humanos pensados a partir das Revoluções Francesas e americana, que é um tema tão caro a Jürgen Habermas, é ainda parcial e, certamente, há elementos ainda não abordados aqui. No entanto, esse é apenas uma das partes a serem trabalhadas e que muito possivelmente terá continuidade num artigo posterior.

Referências

LOCKE, John. **Segundo tratado do governo civil**. Tradução de Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa, Petrópolis: Vozes, 1994.

LUTZ, Donald S. The Relative Influence of European Writers on Late Eighteenth-Century American Political Thought. **The American Political Science Review**, [S.l.], v. 78, n. 1, p. 189-197, mar. 1984.

FURET, François. **La révolution française. Collection Quarto**. Paris: Gallimard, 2007.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria e práxis**. Tradução de Salvador Más Torres e Carlos Moya Espi, Madrid: Tecnos, 1990.

_____. Sobre a legitimação pelos direitos humanos, In: MERLE, J. C. & MOREIRA, L. (Org.) **Direito e legitimidade**, S. Paulo: Landy, 2003. pp. 67-82.

HITCHENS, Christopher. **Os Direitos do Homem de Thomas Paine: uma biografia** Tradução de Sérgio Lopes, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

HOBBS, T. **Leviatã**. 3ª. Ed. Trad. Rosina D'angina, S. Paulo: Ícone, 2008.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato Social**. 3. Ed. Tradução de Antônio de Pádua Danesi, São Paulo: Martins Fontes, 1999.

TOCQUEVILLE, Alexis de. L'Ancien Regime et La Revolution. **Edition Electronique, Chicoutimi**. Quebec, 15. de fev. de 2002.

TULARD, Jean. **Histoire et dictionnaire de la Révolution française: 1789-1799**. Paris: Robert Lafont, 2001.

WEIL, Simone. **O Enraizamento**. Tradução de Maria Leonor Loureiro. Bauru: EDUSC, 2001.

DEMOCRACIA: AINDA É UMA INSTITUIÇÃO ESPERANÇOSA?

Ricardo George de Araújo Silva¹
Napiê Galvê Araújo Silva²

Introdução

Partimos aqui de uma questão problema cuja resposta certamente não é fácil. Nessa direção, entendemos que qualquer consideração feita ao tema, sem mediações que iluminem a questão, faz com que se incorra em um sério risco de equívoco ou superficialidade no trato desta. Embora não tenhamos nenhuma pretensão de esgotar o problema proposto ou dar-lhe tons finais, entendemos que considerá-lo com cuidado pode nos livrar de terrenos movediços, embora de alguma forma estejamos a passar por eles quando tratamos do tema da democracia, por ser um assunto espinhoso e repleto de olhares múltiplos. Isso torna sua abordagem sempre difícil e, por vezes, apaixonada, além de, em alguma medida, acompanhada de contendas significativas.

Desse modo, não ousamos fechar a questão, de forma dogmática, sobre que afetos mobilizam a democracia ou a qual direção ela nos conduz: se à esperança ou à desesperança. Embora tenhamos uma posição, esta se encontra mediada por uma série de ponderações que apresentaremos adiante.

A democracia, como forma de vida comunitária, na qual ho-

1 - outor em filosofia –UFC. Professor da Graduação e do mestrado acadêmico em filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú – UVA – CE. Professor do quadro permanente do mestrado profissional em filosofia da UFC – [PROF-FILO-UFC]. ricardogeo11@gmail.com. Líder do grupo de estudo em Política, Educação e Ética – GEPEDE-UVA-CNPq. Editor da revista reflexões de filosofia [www.revistareflexoes.com.br]

2 - Doutor em Sociologia - UFRN. Mestre em Economia – UFC. Mestre em Políticas Públicas -UECE. Professor da UFERSA. Coordenador do Mestrado em Administração Pública – PROFIAP. Vice-líder do Grupo de Pesquisa em Política, Educação e Ética – GEPEDE-UVA-CNPQ.

mens e mulheres visam organizar suas existências, coloca-nos uma série de exigências e nos lança no seio de um turbilhão polifônico, do qual emergem posições díspares sobre como ela deve ser e o que dela esperar. Encontraremos na literatura mais especializada desde os esperançosos incorrigíveis, que chegam a romantizar a democracia, enxergando suas potencialidades sem ver seus limites e dificuldades e, fechando a questão, temos aqueles que, assentados em um pessimismo doentio, tributam a este todos os males de nossa vida comunitária. Entendemos que se nossa posição não é totalmente vinculada a dos esperançosos incorrigíveis, todavia, de alguma forma, estamos mais próximos destes do que daqueles pessimistas que anseiam pelo fim da democracia, por entenderem que nela residem nossos males da vida comunitária [vida política]. Assim, assumimos uma posição positiva no que concerne à defesa da democracia, como instituto político e como forma de vida. Ao assumirmos essa positividade, entendemos que a democracia tem limites. Para tanto, ao citar o ministro da defesa norte-americano sobre os saques que ocorreram após a queda de Saddam Hussein nos ilumina Rancière (2014, p. 14), esclarecendo que com a democracia se havia levado a liberdade aos iraquianos. E enfatiza: “levamos a liberdade e também a liberdade de errar”.

Entendemos que a democracia não só tem limites, mas também fragilidades, carecendo constantemente de proteção, resguardo e fortalecimento de suas estruturas, uma vez que, sob nossos óculos, ela detém vulnerabilidades “congenitas”, isto é, sua estrutura comporta o germe de sua própria destruição.

Considerando o exposto acima, implica dizer que ao comportar em sua estrutura a máxima de acolhimento de diversas posições e, por vezes, ser a guarida das pluralidades, acaba por permitir, pelo menos de partida, que existam sob sua proteção posições contrárias a sua própria condição enquanto democracia.

Dito de outra forma, a democracia acolhe a pluralidade que, travestida de sentido democrático, atua nela para uma vez no poder com ela acabar. Höffe (2005, p. 140) toca nessa questão ao apresentar diferentes posturas democráticas que inclusive negam fatos históricos da gravidade de Auschwitz sem maiores implicações, para

citar apenas um caso. Nessa direção, para arrematar nosso argumento, não esqueçamos que Hitler chega ao poder via democracia e, em seguida, destrói esta como instituto político.

Nessa trilha, é reveladora a posição de Lefort (2011, p. 26), ao destacar que “há choques de interesses particulares nos quais a democracia corre o risco de se deteriorar”, certamente o autor está cômico de como a estrutura democrática é tensa em sua constituição original.

Assim, entendemos que ao comportar a diferença, a pluralidade e a diversidade, tendo nisto sua proposta primeira, a democracia constrói seu edifício de ação ao mesmo tempo em que se faz sob um alicerce que se encontra sob tensão constante. E, talvez, seja isso o que ela tem de melhor, ou seja, uma abertura perene ao diálogo, à contestação, à divergência. Pois, ao tempo em que este modo de vida é deveras difícil e tenso, é também renovador e instaurador do novo, bem como garantidor de segurança, sem ser engessado, sempre se permitindo a revisão, o questionamento e decidindo de forma deliberativa pela liberdade e não se fechando a uma verdade única.

Gosto de pensar a democracia como um modo de vida político que nos desaloja da zona de conforto. Não nos permite ficar adormecidos sob o julgo, nem acomodados pela indiferença. Viver em democracia implica sempre estar exercitando o direito de ser o que se é e aprender a conviver com o direito do outro ser o que é, sendo diferente de mim. Portanto, é sempre estar diante do desconforto do diferente, do plural, do diverso. Desse modo, a democracia nunca é o oásis da paz, mas como uma brincadeira de criança, um cabo de guerra que se tenciona. A diferença é que no jogo da infância o objetivo é derrubar o opositor e na democracia é estabelecer um mínimo de equilíbrio de convivência, entendendo que a tensão é própria dela.

Assim, estamos em certo sentido de mãos dadas com Touraine (1996, p. 76-77), quando destaca que “a democracia nunca é tão forte a não ser quando se apóia (sic) em uma oposição social de alcance geral”. Dito de outro modo, esta é plena ao garantir a liberdade política na convivência plural.

Até aqui nos posicionamos de modo introdutório no intuito de indicar minimamente nosso caminho. A partir de agora pretende-

mos reconstruir de modo extremamente abreviado a história da democracia, partindo de alguns recortes que nos sirvam de orientação para a indagação proposta no título e, em um segundo movimento, a partir de autores específicos que utilizamos para embasar nossas pesquisas, como Hannah Arendt, apresentar nossa posição, pontuando-a iniciando por aquilo que mais ameaça a democracia, que é o autoritarismo, a violência, a mentira e o totalitarismo.

As bases históricas e conceituais da democracia

A democracia emerge entre os séculos V e IV antes de Cristo no contexto da Grécia antiga e é marcada e demarcada pelas necessidades da época, todavia mais do que isto, aparece no mundo como forma de organização que ousava dar voz e vez a seres humanos que se encontravam em um contexto no qual, de modo predominante, apenas poucos tinham lugar de fala e poder de decisão. Em que pese seu nascedouro não acolher tantos quantos gostaríamos, uma vez que deixava muitos à parte, dentre eles os não considerados cidadãos, mesmo assim representou, para a época, uma inovação das mais contundentes, tanto que a história a consagrou como forma política e modo de vida mais desejado.

Entre tantos aspectos que demarcam a democracia em seu início, queremos por em relevo o aspecto agonístico, que a seguiu como condição indelével de seu modo de ser. O espírito agônico da democracia substitui a lâmina de aço e o derramamento de sangue pela *lexis* e pela *práxis*. Dessa forma, o que temos com o espírito de *agón* é a preservação de um modo de vida que entende que diferenças e contendas merecem atenção e devem ser resolvidas sem o prejuízo da existência do oponente. Todavia, o confronto faz parte da natureza da democracia.

A novidade histórica dos tempos helênicos, em relação aos modelos homéricos, é que agora a palavra [*lexis*] e a ação [*práxis*] ocupam esse lugar. A deliberação passa a ser o médium de resolutividade. Abstém-se de uma contenda física em favor de um espaço deliberativo, que por constituição é polêmico, desconfortável, repleto de

desafios e lutas, contudo, não mais pautado na eliminação do outro. A disputa agora é de ideias, ou pelo menos temos a semente plantada.

De uma forma ou de outra, desmorona aqui toda e qualquer concepção que entenda a democracia como lugar da tranquilidade ou da ausência de conflito. Nessa perspectiva, nasce o ser humano capaz de grandes feitos nas coisas públicas. Justamente porque rompendo a barreira do *oikos* [casa] encontra sentido na coisa pública, na ágora. Como destaca Jaeger (2003, p.16) “o homem que se revela nas obras dos grandes gregos é o homem político”. A novidade política de Atenas, alerta Vernant (2002, p. 45), está na escolha de seus representantes, de eleições caracterizadas por contendadas. Dito de outro modo, a escolha era marcada por confronto e discussões.

É essa experiência do domínio público que dá feições à *polis* e estabelece seu sentido como esfera pública. Nessa direção, esta vivência lança a democracia como forma de vida exemplar e de melhor encaixe para a resolutividade de contendadas e o equacionamento de interesses díspares.

Dito isto, podemos em um primeiro momento tentar responder à questão problema que anima essa reflexão; pois com os gregos aprendemos que via *lexis* e *práxis* a democracia emerge como forma de organização da esperança, uma vez que, diante do conflito de interesses, próprio da vida pública, sempre nos encontramos na dicotomia que nos coloca a escolha de uma solução violenta e autoritária ou esperamos o consenso, via deliberação.

Isto não implica anular o elemento agônico do espaço público, mas dá a ele uma roupagem que vise à preservação da vida política em comunidade via deliberação. Destarte, Vernant (2002, p. 54) destaca que “a arte política é essencialmente exercício da linguagem, e o *logos*, na origem, toma consciência de si mesmo, de suas regras, de sua eficácia, por intermédio de sua função política”.

Não queremos aqui defender a ingênua posição de que a democracia garante o consenso pleno e acabado. Longe disso, desde a experiência grega a esperança de consenso é perene justamente por que a exigência de retorno à esfera pública, para deliberação é constante. Na democracia todo consenso é, em alguma medida, filho

de um dissenso. É nesse tencionamento constante que a esperança adentra o espaço público, como “remédio” para frear a solução fácil da violência e do autoritarismo. Parece que é justamente porque a democracia é uma instituição de esperança que vale a pena deliberar, discutir, tolerar, mediar e novamente repor todo esse esforço em vista de uma solução que garanta a existência plural e o convívio democrático.

Nem na democracia atual, nem em sua origem, existiu a figura do poder personificado. O poder emerge da deliberação. Por não ter corpo definido, no sentido de ter uma persona centralizadora, mas ao contrário, ter o povo como seu soberano, é que a esperança salta como aposta de dias melhores. Justamente porque se a escolha foi equívoca ou se traiu as ideias que antes se anunciavam, pode-se esperar uma nova mudança.

Quero aqui fazer uso da categoria de Paulo Freire que toma a esperança não como passividade ou acomodação. Esperançar implica em agir, em atuar para mudar, animados por espírito constituinte de luta e resistência. Para bailar com Freire (2002, p. 10) “Não sou esperançoso por pura teimosia, mas por imperativo existencial e histórico” (FREIRE, 2002, p. 10). É nessa perspectiva que entendo que a democracia ainda é uma instituição esperançosa.

Portanto, ser esperançoso não é ser passivo, ou indiferente, ao contrário disso, ser esperançoso é esperar agindo. É construir discutindo, é refazer deliberando. Esperançosa é a postura democrática por constituição, pois nela encontramos a luta e a resistência como forma de ajustar as diferenças do mundo. Nas palavras de Freire (2004, p. 47), “Movo-me na esperança enquanto luto e se luto com esperança, espero”. Em nosso entendimento, essa postura se encontra na origem da democracia e chega até nossos dias.

A esperança que é política se faz na ação, na luta, não cai do céu. Não é um dado do acaso, mas uma construção histórica, genuinamente exercitada na Grécia antiga. A política é uma invenção, na qual gregos e romanos demarcaram diferença em relação aos povos antigos. A política foi invenção na medida em que nem gregos nem romanos detinham qualquer modelo, mas tiveram que inventar

modelos de organização que pudessem dar conta de suas formas de organização e de suas demandas comunitárias.

Esclarece-nos Vernant (2002, p. 65) que as instituições da *isonomia*, isto é, da igualdade de todos perante a lei; da *isegoria*, ou seja, da igualdade de direito de fala detido por todos; e da *isocratia*, do direito de todos acessarem o governo em suas cadeias de comando, acabava por habilitar toda a comunidade de cidadãos a se sentirem à vontade no espaço de aparência, que publicamente era palco para cada um se revelar e ter outros revelados a si. Desse modo, agudiza Vernant, esse ideal de isonomia pôde traduzir ou prolongar aspirações comunitárias.

Outro aspecto que considero relevante tocar é o da *areté* grega, embora de difícil tradução, assumiremos aqui a categoria como excelência. Sobretudo, o grego defendia a postura do cidadão que visava à excelência nas coisas públicas, almejando a felicidade pública e o bem comum. Corroborar isso o peso que a categoria – *areté* – guarda no processo de educação grega. Como nos lembra Jaeger (2022, p.25) “o termo é essencial na história da formação grega” e explica que não se trata de uma virtude moral, mas pública; diz ele: “na sua acepção não atenuado pelo uso puramente moral, mas como expressão do mais alto ideal cavaleiresco unido a uma conduta cortês e distinta e ao heroísmo guerreiro”

Parece-nos claro que a excelência – a *areté* – visava ao melhor desempenho. Não por menos, o helenista a relaciona à atividade do guerreiro que está em luta constante, o que nos reporta ao tema antes já discutido do espaço democrático como espaço agônico de luta. Desse modo, o novo guerreiro no seio da democracia já não usa espadas, mas *lexis* e *práxis*, todavia aquele é convidado à excelência, pois está em jogo o que há de mais caro a toda a vida comunitária, ou seja, a vida boa, enquanto vida pautada no bem, no belo e no justo.

Desta feita, não dá para adentrar a esfera pública e não visar o melhor, isto é, a excelência. E, nessa direção, temos também aqui um elemento de esperança, na medida em que toda vez em que disputamos uma tese, um posicionamento ou ideal, no seio do corpo democrático, fazemos isto alimentados pela esperança dessa

defesa ser a melhor para a comunidade. Fora desse sentimento e dessa postura não temos democracia, mas autoritarismo, pois quem espera sabe que a esperança, nos termos aqui colocados, suplanta a subjetividade e implica intersubjetividade.

Os gregos não discutiam essas categorias, contudo não podemos considerar as questões democráticas alijadas destes conceitos, sobretudo da categoria de intersubjetividade, na medida em que no jogo democrático o outro tem que ser considerado como legítimo outro, sob pena de se assim não for desembocarmos em autoritarismo ou totalitarismo, como apontou a pensadora alemã Hannah Arendt, na sua obra *Origens do totalitarismo* [1951].

A coragem, ao nosso ver, costura todos esses elementos [agonismo, *lexis* e *práxis*, *areté*, *isonomia*, *isegoria* e *isocratia*], e é exigida pela participação democrática. Como ressaltou Hannah Arendt, cada ser humano que adentra o espaço público é como um herói. Ser herói não é ter poderes mágicos ou qualidades especiais, na perspectiva da pensadora, mas ter a capacidade de romper os limites da *oikia* e visar à *ágora*. Dito de outro modo, é entender que as coisas públicas, que dizem respeito a toda a comunidade, são as que merecem nosso maior empenho.

Sendo a política um espaço agônico, não há como adentrar esta e não ser marcado pelo ato de escolher e de posicionar-se. Ousamos dizer que adentrar o espaço público, democraticamente estabelecido, é similar às viagens feitas por Ulisses. Uma vez realizada a escolha de agir, passa-se à condição de pessoa exposta a toda ordem de perigos, riscos, perdas e esquecimentos, até o momento do reconhecimento final. Este, quando ocorre, tal como na tragédia grega, revela-nos a glória a ser cantada, fazendo emergir a figura do herói que, na perspectiva arendtiana, é estabelecido no “*quem*” que se revela de modo que esta revelação de “*quem*”, em contraposição a “*o que*” alguém é - os dons, as qualidades, talentos (...) está implícita em tudo o que se diz ou faz (ARENDR, 2014, p. 222). Assim, temos que o agir, na cena democrática, revela, mas ao revelar expõe o agente ao risco de mover-se nas coisas do mundo comum, isto é, do espaço democrático, como expressão da política comum.

Arendt tinha muita clareza do papel heroico que subjaz à política, na medida em que o herói é aquele que se arrisca e, se encontrando diante da situação limite, enfrenta, para garantia da liberdade. Importa ao herói a causa maior – *a polis* – no sentido grego, a liberdade e a coisa pública no espectro democrático. Contudo, não permite a si sucumbir diante do medo e da adversidade, por maior que seja. Nesta direção, cabe reforçar que o herói não é o excepcional, o intangível, mas o que escolhe agir e se entender com o mundo. “O herói não diz respeito ao homem de grandes feitos³, (...) mas trata-se de um indivíduo que se insere no mundo através do discurso e da ação (...). É, portanto, o herói quem ocupa o espaço público, sendo capaz de por este se interessar”. Assim, temos que o herói é mobilizado pela coragem, sua principal característica. Esta marca é virtuosamente política, não por ser em si, mas por optar pelo movimentar-se em direção ao comum, ao público, ou seja, por sair de si e expor-se de modo que

A conotação de coragem, que hoje reconhecemos ser uma qualidade indispensável a um herói, já está, de fato, presente na disposição para agir e para falar, para inserir-se num mundo e começar uma estória própria (...). A coragem e mesmo a audácia já estão presentes no ato de alguém que abandona seu esconderijo privado para mostrar quem é desvelando-se e exibindo-se a si próprio. (ARENDDT, 2014, p. 231).

3 - Para Arendt, isto é destacado como a capacidade de agir. Diz ela: “o herói desvelado pela história não precisa ter qualidades heróicas; originalmente, isto é, em Homero, a palavra herói não era mais que um nome dado a qualquer homem livre que houvesse participado da aventura troiana e do qual se podia contar uma história. (cf. Arendt 2014, p.231). O herói, nesse sentido, é aquele que decide agir, imortalizar-se pelos seus feitos sem temer a escolha de movimentar-se no espaço público, que na Grécia antiga foi cantado como o espaço de batalha. Neste espaço agônico, o guerreiro manifestava-se aos seus pares, entrava para a cena pública em nome de algo sempre maior do que ele e do que sua existência. São relevantes, para tanto, as palavras de Francisco, o qual destaca que a batalha: “Tinha a potencialidade de lhes proporcionar experiências que jamais poderiam viver no interior do lar. O que eles descobriam, ou ainda, inventaram, foi, numa palavra, o espaço público e a vida política. A oportunidade ímpar da guerra trazia para o guerreiro três valiosas possibilidades: a de realizar atos grandiosos de coragem; a de revelar sua identidade singular e alcançar individualização; e por fim, a de obter glória entre os homens e imortalizar-se.

Cada homem que, tendo abandonado sua casa e vilarejo, chega a Tróia, experimenta a circunstância inédita de poder exibir sua coragem ao arriscar a vida. Ou seja, a guerra torna possível a realização do grandioso. Os guerreiros de Tróia descobrem então pela primeira vez essa qualidade essencial do agir do humano: a grandeza, a excelência. Abre-se ainda, nesse espaço público instaurado pelo campo de batalha, uma segunda possibilidade: a de o guerreiro alcançar existência individual no mais alto grau. Ou seja, a possibilidade de individualizar-se, de exposição do que fazia de cada um único e distinto relativamente aos demais. (...) Finalmente, a aventura da guerra permitia aos guerreiros alcançar uma realidade existencial nunca antes experimentada. O fato, de estarem, por assim dizer, num palco instalado no meio de seus pares e de aparecerem a eles, adicionava a sua existência esse elemento novo: máxima realidade”. (FRANCISCO, 2007, p. 104-105)grifo nosso.

Nesse contexto é que a coragem emerge como virtude. Essa virtude pública anda de mãos dadas com o espírito democrático, que é por constituição histórico e agônico. Dessarte, chamamos atenção para o fato de que a virtude da coragem tem como sua cara metade a esperança.

A virtude da coragem alimenta a luta, por ser ela mesma alimentada de esperança. E, nessa esteira, faz-se presente o entendimento de Freire sob uma esperança que se realiza na luta, na ação. A virtude da coragem é a virtude daqueles que se ocupando de algo maior do que eles mesmos se lançam no seio das contendas e da disputa e, dessa forma, vivificam o espírito democrático.

Posto esse pequeno recorte reflexivo da origem da democracia em seus aspectos históricos e conceituais, podemos apontar, ainda que de modo rápido, posições de ordem filosófica em torno da democracia e, desse modo, continuaremos com os gregos por mais algumas linhas.

Platão, o grande mestre do saber elaborado no ocidente, salta à vista com algum incômodo, quando nos deparamos com seu posicionamento em relação à democracia. Não é nossa intenção aqui discorrer sobre os pormenores da posição de Platão, desejamos apenas apontar que a democracia emerge no seio dos negócios humanos já com oposição. Sua chegada ao mundo da vida pública se dá de forma agônica.

Platão em seu escopo teórico visava ao melhor para a cidade. Tinha ele em mente que apenas quem detivesse competência técnica deveria governar. Ele propõe a seguinte situação ilustrativa: imaginemos que em alto mar de uma hora para outra, por motivos aleatórios, passemos a carecer de um piloto. Diante do infortúnio, como agimos? Fazemos uma eleição para ver quem vai conduzir o navio ou encontramos no navio alguém que saiba pilotar.

Veja que subjaz aí uma ideia de técnica como conhecimento a ser executado. Para governar a *polis*, o raciocínio de Platão se impõe. Só pode governar quem tem qualificações para tanto, não por menos a visão final de poder em Platão é de uma Aristocracia do saber, expressa na tese do rei filósofo que determinava que a *polis*

seria bem governada quando os reis fossem filósofos ou os filósofos reis. O pensador grego entendia que apenas quem conhece a justiça pode aplicá-la, de tal forma que apenas aqueles treinados nas coisas do espírito são capazes de conhecer e aplicar a justiça.

A democracia, como governo do povo, estabelecida por eleição, permite que qualquer um considerado cidadão chegue ao poder. Isso era um absurdo para Platão, que fechou a questão em torno da capacidade intelectual.

Não queremos ser levianos ou injustos com Platão. Reside aqui nessa aligeirada reflexão uma série de pormenores deixados de lado, todavia, *grosso modo*, a ideia central se impõe, qual seja: Platão condenava a democracia e não creditava a ela méritos como forma de governo, defendendo uma Sofocracia⁴.

Aristóteles, o dileto e destacado aluno de Platão se ocupou também do tema da política. Todavia, parece-nos que o método e a perspectiva de Aristóteles tomaram um caminho mais contundente. O Estagirita optou para além da especulação filosófica, que ele muito prezava, e se permitiu ir ao mundo das coisas, com isso foi estudar, ler e dar conta de uma série de constituições de governos. Segundo Leão (2003, p.1-17), Aristóteles, em conjunto com seus discípulos, coletou e estudou mais de cento e cinquenta constituições. Levaram em conta tanto constituições gregas quanto não gregas.

Esse olhar acurado, em nosso entendimento, leva Aristóteles a ter uma visão mais positiva em relação à democracia. Salvo engano, é do Estagirita uma das primeiras formulações teóricas em favor da mesma, como forma de governo. Nesse sentido, o aluno acaba por afastar-se do mestre em alguma medida. Nas palavras de Aguiar:

O cuidado em pensar o poder a partir dos cidadãos, na sua pluralidade (πλειστος), exigiu uma espécie de alternativa ao modelo aristocrático-platônico em que o cidadão é o mais virtuoso, é o homem bom (ἀνὴρ ἀγαθός). (AGUIAR, 2018, p. 174).

Na ruptura com Platão e seu modelo distante da realidade,

4 - O governo dos sábios.

Aristóteles se apresenta cético diante de um modelo político ideal, desvinculado da vida e assentado no céu das ideias. Esse desconforto do aluno de Platão se revela em sua obra na qual, ao se perguntar pelo regime perfeito, parece preferir um modelo que esteja ao alcance de homens reais. Diz Aristóteles:

Qual será então o melhor regime e o melhor gênero de vida para a maioria das cidades e dos homens, se não quisermos tomar como critério uma virtude que esteja acima das possibilidades da gente comum, nem uma educação que exija aptidões e recursos ditados pela fortuna, nem um regime forjado à medida dos desejos de cada um, mas se quisermos ter em conta um gênero de vida que possa ser adotado pela maior parte das cidades? (Pol. IV 11, 1295a25-30).

Aristóteles, ao agudizar sua análise, dá centralidade à figura do cidadão e passa a entendê-lo como centro fundador do espectro político. A cidade tem seu sentido nos cidadãos e não por acaso o Estagirita acaba por colocar a melhor definição de cidadão no escopo da democracia, diz ele:

[...] por isso a nossa definição de cidadão é, sobretudo, a do cidadão no regime democrático. Nos demais regimes é possível aplicar tal definição, mas não necessariamente. Em algumas cidades o povo não tem funções: não se instítuem assembleias regulares, mas apenas se convocam pontualmente conselhos, sendo as decisões judiciais atribuídas a juízes específicos. (Pol. III 1, 1275b5-8).

Nessa direção, ser cidadão não se reduz a gozar de um direito político, mas implica algo maior que tem a ver com participar da construção e da responsabilidade junto à cidade. Portanto, cidadão é quem está comprometido com a administração, participação e estabilidade da cidade. Essa perspectiva, ao nosso olhar, lança o conceito de cidadania na direção de um compromisso com a vida pública.

Assim, na democracia espera-se o engajamento de cada ser humano como responsável pelo espaço de convivência de hoje e de amanhã. E, ao pensar o amanhã, é trazido para si o elemento da es-

perança. Sobre esse compromisso do cidadão, diz Aristóteles. “Ora, não há melhor critério para definir o que é o cidadão, em sentido estrito, do que entender a cidadania como a capacidade de participar na administração da justiça e do governo” (Pol. III 1, 1275a22-24).

Aristóteles foi o primeiro a tomar como relevante a divisão social entre pobres e ricos e considerando esse contexto pensou sua política. Nessa direção, o pensador peripatético vai considerar como justa a política que opera considerando a redução com fins de eliminação da desigualdade econômica. Para Aristóteles, se é possível pensar em uma política justa, essa se encontra na arte de igualar os desiguais. Nessa direção, a proposta de um regime misto com forte assento na perspectiva democrática encaminha a melhor forma de governo para Aristóteles. Diz ele:

Ora, toda cidade ordena-se de acordo com critérios qualitativos e quantitativos. Por qualidade entendo a liberdade, a riqueza, a educação, uma boa ascendência; por quantidade, a superioridade numérica de indivíduos. [...] assim, temos que associar os dois critérios (Pol. IV 12, 1296b15-24).

Exposto isso, iremos agora para o último movimento da nossa reflexão em torno da condição de esperança na democracia. Como apontado antes, entendemos a democracia como instituição esperançosa. Contudo, como definido anteriormente, essa esperança não é passividade, mas se dá na ação e na resistência de formas de governo e organização que são a marca da desesperança, tais como o autoritarismo e o totalitarismo.

Aqui damos as mãos a Hannah Arendt para melhor entendimento do que pretendemos defender. Arendt se volta para a reflexão política mobilizada pela questão judaica que se encontra vítima do totalitarismo. Na busca das razões desse evento, a autora pressupõe compreensão. Todavia, cabe ressaltar que compreensão em nossa autora nada tem a ver com intelectualismo estéril ou conformismo. Compreender implica agir no mundo a partir de um entendimento que se compromete e resiste às injustiças. Nas palavras de Arendt,

Compreender não significa negar o ultrajante, subtrair o inaudito do que tem precedentes, ou explicar fenômenos por meio de analogias e generalidades tais que se deixa de sentir o impacto da realidade e o choque da experiência. Significa antes examinar e suportar conscientemente o fardo que os acontecimentos colocaram sobre nós – sem negar sua existência nem vergar humildemente a seu peso, como se tudo o que de fato aconteceu não pudesse ter acontecido de outra forma. Compreender significa, em suma, encarar a realidade, espontânea e atentamente, e resistir a ela – qualquer que seja, venha a ser ou possa ter sido. (ARENDDT, 1989, p. 21).

Essa postura de compreensão implica compromisso com o mundo. Por mundo entendemos, consoante a gramática arendtiana, a teia de relações que estabelecemos em nosso convívio plural. Mundo é, sobretudo, estar entre, é um convívio público, voltado para o interesse público. Concerne ressaltar que esse mundo carece de proteção, pois o espaço democrático é constantemente ameaçado e, ao longo da história, esteve sempre sob desconfiança e temor.

O totalitarismo com seus recursos de violência e terror inaugurou uma forma de governo sem precedentes na história e alijou toda e qualquer participação de ordem plural ou democrática, embora tenha se constituído por meio dela. O que sempre deve nos colocar em alerta, para que não venhamos a repetir o inaudito. A violência, aqui, toma o lugar da *lexis* e da *práxis* sem poder agir, a desesperança toma conta de uma sociedade aplainada, comportada pelo horror da brutalidade, da tortura, do assassinato.

A violência se apresenta como o marco definidor daquilo que vai ser o regime totalitário, pois sua ação garante aos regimes totalitários o medo e o “encanto” necessários para dar continuidade ao seu propósito de domínio total a partir da descartabilidade de pessoas. O medo aparece para aqueles que, de uma forma ou de outra, mostram-se contrários aos métodos do totalitarismo. Enquanto para a ralé⁵ o “encanto” representa um sinal de esperteza, apesar da violência dos crimes. Isto é elevado às últimas consequências no desejo de domínio

5 - Para melhor elucidação da categoria Ralé Cf. Dicionário Arendt.

total, como destaca Arendt: “a luta pelo domínio total de toda a população da terra, a eliminação de toda a realidade rival não totalitária, eis a tônica dos regimes totalitários.” (ARENDR, 1989, p. 442).

Nessa cristalização do terror e da violência, de uma governamentalidade da morte, emerge o campo de concentração como experiência da aniquilação em massa. Todavia, essa morte ou negação se dava em estágios, de modo que primeiro se perdia a dimensão jurídica, a cidadania, até chegar às mãos do carrasco. “Tudo isso contribuiu para viabilizar os campos de concentração, nos quais seres humanos destituídos de proteção jurídica por serem legalmente tidos como “supérfluos” tornaram-se “descartáveis”, ensejando, assim, as condições para o genocídio” (LAFER, 2011, p. 12-13).

O horror totalitário se deu pelo recrudescimento da violência dos estados concentracionistas. Essa violência respondia a uma racionalidade que determinava a vida e a morte. No centro desse monstruoso espetáculo de destruição, no qual se viram emergir as chamadas fábricas da morte, temos o campo de concentração como ponto nevrálgico desse sistema de dor e de sofrimento infligido a outros. O campo de concentração foi a flagrante violência instrumentalizada, elevada ao seu máximo de crueldade e desumanidade.

Ao delinear as feições do horror totalitário denunciado por Arendt, pretendemos demonstrar que para continuar com a democracia viva é preciso antes de tudo que ela seja esperançosa, na forma que aqui apontamos, como resistência, como luta e como possibilidade do novo. Arendt é, em alguma medida, uma pensadora da esperança. Sua concepção de política se assenta, em grande medida, na categoria da natalidade. Isto é, na constituição mesma da novidade que se dá a cada nascimento.

Nesse olhar para a esfera pública como *locus* receptor dos novos atores políticos, assenta-se uma concepção de esperança, de renovação. A violência totalitária é o contrário disso, ela se assenta na dor, no sofrimento, na morte. A política em Arendt tem seu sentido estabelecido na liberdade (ARENDR, 2002, p.38). A perspectiva posta na natalidade por Arendt está repleta de esperança, pois renova o mundo. Assim, fortalecer as instituições republicanas, proteger

os espaços de convívio e manifestação e preservar a esfera pública são lidas constantes do exercício contemporâneo no sentido de proteger a democracia e garantir o vicejar da esperança. Arendt chama nossa atenção ao afirmar que

O milagre que salva o mundo, o domínio dos assuntos humanos, de sua ruína normal, “natural” é, em última análise, o fato da natalidade, no qual a faculdade da ação se radica ontologicamente. Em outras palavras, é o nascimento de novos seres humanos e o novo começo, a ação de que são capazes em virtude de terem nascido. Só a plena experiência dessa capacidade pode conferir aos assuntos humanos fé e esperança (...) É essa fé e essa esperança no mundo que encontra sua expressão talvez mais gloriosa e mais sucinta nas breves palavras com as quais os Evangelhos anunciaram sua “boa nova”: “nasceu uma criança entre nós”. (ARENDDT, 2014, p. 306).

Considerações finais

Em nosso entendimento, a democracia expressa a melhor forma de organização política e de forma de vida que a história legou. Isto não implica dizer que ela não tenha limites ou que não careça de ajustes. Implica reconhecer que sua intervenção no mundo desalojou o autoritarismo da cadeira do soberano e colocou o povo.

Com a ausência de um poder personificado ou de poderes concentrados, a esperança deu o tom da vida política. Os erros, os engodos, não desapareceram da vida pública e, lamento dizer, não desaparecerão. Todavia, como a democracia é uma instituição esperançosa, estaremos sempre alerta para retomarmos as deliberações e de posse da *lexis* e da *práxis* encaminharmos novas posições.

Na democracia não se acerta sempre, mas sempre se mantém aberta a possibilidade de ajuste. A capacidade de perdoar e prometer⁶, exposta por Arendt em sua teoria, encaminha bem essa noção de poder esperançosamente retornar à esfera pública se perdendo dos equívocos e prometendo evitá-los.

6 - Para maiores esclarecimentos Cf. Cap. 5 de “A condição humana” [2014] de Hannah Arendt.

É por ser esperança que a natalidade, categoria cara a Hannah Arendt, expressa bem a democracia, que se constitui de vida e não de morte, como soe acontecer nos regimes autoritários ou totalitários. A democracia é esperançosa porque a esperança é resistência e luta diante do horror, da violência, da tortura, da mentira sistemática que visa dismantelar a coisa pública.

A democracia é esperança na medida em que se torna bojo da liberdade, que visa ao bem comum e não ao autointeresse ou interesse do mercado que se impõe pela lógica do lucro. Como entendeu Aristóteles há quatro séculos antes de Cristo, se a democracia tem um papel que esse seja o de garantir a participação de todos e eliminar as desigualdades.

Referências

CORREIA. Adriano et al. **Dicionário Hannah Arendt**. São Paulo. Ed. 70. 2022.

AGUIAR. Odílio A. **Teoria do poder como teoria da cidadania: uma leitura da política de Aristóteles inspirada em Hannah Arendt**. In: Revista princípios. UFRN. Natal, v. 25, n. 48 Set - Dez. 2018, p. 171-194.

ARENDR. Hannah. **A condição humana**, Trad. Roberto Raposo, Revisão; Adriano Correia, Rio de Janeiro – RJ. Ed. Forense Universitária, 2014.

ARENDR. Hannah. **Origens do totalitarismo**. Trad. Roberto Raposo. Ed. Cia das letras. 1989.

ARENDR. Hannah . **O que é política**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

ARISTÓTELES. **Política**. Ed. bilíngue. Trad. Antônio Campelo Amaral e Carlos Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

FRANCISCO. M.F.S. **Hannah Arendt e o herói homérico**. Cadernos de Ética e Filosofia Política 11, p. 97-117, 2/2007.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido**. 9. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa**. 28. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2003.

LAFER. Celso. **Entrevista. O que nos faz pensar** nº 29, p, 7-20. Maio de 2011.

LEÃO, D. F. **Introdução. In: ARISTÓTELES. Constituição dos atenienses**. Lisboa: C. Gulbenkian, 2003. p.1-17.

JAEGER. Werner. **Paidéia – A formação do homem Grego**. Trad. Artur M. Parreira. Ed. Martins Fontes. 2003.

LEFORT. Claude. **A invenção democrática**. Trad. Isabel Loureiro e Maria Leonor. Ed. Autêntica. 2011.

HÖFFE. Otfried. **A democracia no Mundo de hoje**. Trad. Tito Lívio Cruz Romão. Ed. Martins Fontes. 2005.

RANCIÈRE. Jacques. **O Ódio à democracia**. Trad. Mariana Echarlar. Ed. Boitempo. 2014.

TOURAINÉ. Alan. **O que é a democracia?** Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Ed. Vozes. 1996.

VERNANT. Jean Pierre. **As origens do pensamento Grego**. Trad. Isis Borges. Ed. Difel. 2002.

CURTOS-CIRCUITOS DISTÓPICOS: RELAÇÕES ENTRE NEOLIBERALISMO E DESDEMOCRATIZAÇÃO

Rodrigo Chaves de Mello¹
Antonia Carla Victor de Paiva²

“No era depresión, era capitalismo.”
(Muro chileno durante o “*Estallido Social*” de 2019)

Ao tempo em que boa parte das reflexões no campo da filosofia e da teoria política giravam em torno de leituras críticas acerca da relação entre Estado e sociedade no âmbito dos arranjos sociais-democratas (HABERMAS, 1973), em 1979, em um curso ofertado no interior do *Collège de France*, o filósofo francês Michel Foucault inovava ao apontar significativos processos de transformação e rupturas operados no interior da gramática liberal. Dando sequência a reflexões lançadas anteriormente, neste curso intitulado “O Nascimento da Biopolítica”, Foucault dará corpo à tese do surgimento da nova racionalidade política tecida a partir da reconfiguração das relações entre política, sociedade e economia. Esta nova racionalidade política ou, ainda em termos foucaultianos, este novo paradigma da governamentalidade, ficará conhecido pela alcunha de neoliberalismo.

O termo, por óbvio, não era novo e já circulava em debates entre economistas e teóricos da política (CHAMAYOU, 2020). Longe disto, a novidade foucaultiana residia no tratamento conferido ao neoliberalismo. Ao longo de suas aulas, mais do que uma ideologia ou uma política econômica, o que Foucault vai está nos

1 - Doutor em Ciências Sociais, Professor do Mestrado Profissional de Sociologia em Rede Nacional (PROFSOCIO) e do Mestrado Acadêmico de Filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú.

2 - Mestre em Filosofia pelo Mestrado Acadêmico de Filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú.

apresentando é a tecitura de uma racionalidade que tende a organizar um conjunto de técnicas e tecnologias que tendem não apenas a remodelar a ação de governantes mas também, e fundamentalmente, a conduta dos governados.

Todavia, mesmo reconhecendo o impacto das contribuições foucaultianas para nos iluminar “*uma história do futuro*” (BROWN, 2016: 65, tradução nossa), não podemos deixar de apontar seus limites e déficits diante da conjuntura atual do neoliberalismo. Falecido precocemente em 1984, Foucault não pode acompanhar os desdobramentos futuros advindos da consolidação da cartilha neoliberal, especialmente no que concerne aos seus decisivos impactos no esvaziamento das formas de vida democráticas.

Neste propósito, caminhando com e para além de Foucault, o presente texto tem por objetivo mobilizar um conjunto da literatura contemporânea que têm se dedicado a abordar, de maneira mais amigável, os efeitos desdemocratizantes advindos da hegemonia do modelo neoliberal e que, em nosso entender, tem definido a distopia como o epicentro da racionalidade do capitalismo contemporâneo. Sendo assim, nos pautaremos em Wendy Brown com as obras *El pueblo sin atributos: La secreta revolución del neoliberalismo* (2015) e *Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no Ocidente* (2019), bem como Pierre Dardot e Christian Laval no livro *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal* (2016) que, inspirados em Michel Foucault, atualizam a discussão do neoliberalismo para contextos contemporâneos.

Com efeito, o texto que segue será construído em torno de quatro movimentos, a saber:

No primeiro, resgataremos, de forma sintética e introdutória, algumas das principais contribuições trazidas ao debate por Foucault em seu curso de 1979. Em sequência, procuraremos situar o neoliberalismo no interior das transformações sociais na contemporaneidade, demonstrando o advento da globalização e da financeirização, nos apontamentos de conceitos como a governança e as melhores práticas que visam à diminuição das fronteiras do social e do público. Este debate se justifica por uma tentativa de compreendermos as

características próprias da desdemocratização a partir das modificações tanto para o Estado quanto para os modos de subjetivação em contextos hodiernos interligados à destituição da coletividade.

Em um terceiro movimento, discorreremos sobre a tese de Wendy Brown que aponta os decisivos impactos do neoliberalismo na constituição de modos de subjetivação desdemocratizantes estabelecidos pela novilíngua gerencial do capital humano e sua lógica do *portfólio de investimentos*. Nesse contexto, temos por intuito assinalar o desdobramento da grade de inteligibilidade do *homo oeconomicus* para a constituição de subjetivações desdemocratizantes, na medida em que concebe o sujeito por diversas facetas, nivelando seu comportamento para a eficiência produtiva e para a governabilidade. No cerne deste processo a desdemocratização se apresentará como efeito político inconteste das sociabilidades neoliberais ancoradas, a um só tempo, no hiper-individualismo e na generalização da concorrência como eixo dinâmico da vida social.

Por fim, no quarto e último movimento, pretendemos indicar a distopia como alfa e ômega conformador da racionalidade neoliberal contemporânea e mola propulsora de legitimação dos processos de desdemocratização. Neste sentido, entendemos que a efetivação do neoliberalismo promove, inexoravelmente, um conjunto de práticas, verdades, sujeitos e saberes que se afirmam justamente na destituição de horizontes plausíveis de transformação social vertebrados pela lógica da ação coletiva, elemento decisivamente necessário para a afirmação de regimes democráticos

O Nascimento da Biopolítica e o Diagnóstico da Racionalidade Neoliberal

De um projeto de reconstrução econômica à ocupação de esferas políticas e sociais, o neoliberalismo apodera-se de contextos não economizáveis da vida do homem para produzir subjetividades individuais e concorrentes que destroem a coletividade. No último quarto do século XX, o neoliberalismo afirmou-se em oposição às políticas de intervenção do Estado na economia e na política.

Aparentemente inofensivo, desenvolveu-se de forma eficiente em escala global, causando impactos na desigualdade social, nas redes de seguridade e proteção da vida coletiva e nos modos de composição do mundo do trabalho. Nesta marcha, paulatinamente, afetou a qualidade da vida democrática, corroendo-a através da retração dos vetores da solidariedade e da ação coletiva, como também pela generalização das formas concorrenciais de sociabilidade.

Deste modo, na perspectiva de diagnosticarmos algumas contribuições e avanços do neoliberalismo, teremos por base o curso ministrado por Michel Foucault entre janeiro e abril de 1979 denominado *Nascimento da biopolítica*. Neste esforço, com especial ênfase, nos ancoramos na concepção de que mais do que uma simples doutrina econômica, o neoliberalismo se revelará como uma força biopolítica de (re)programação da sociedade destravada em torno da fusão entre o *capital* e o *humano* e da generalização das concorrências entre indivíduos entendidos enquanto empresas. Nesta esteira, o neoliberalismo será compreendido como um processo de subjetivação que, articulando efeitos de verdade, tópicos de poder e práticas governamentais, terminará impactando a relação entre política e sociedade.

Nas palavras do autor, o neoliberalismo responderia como o “*princípio e método de racionalização do exercício de governo*” (FOUCAULT, 1997: 90), ou seja, sua novidade deitaria raízes na conformação de um novo padrão de governamentalidade. É neste sentido que Foucault (2008), enfaticamente, indica que o neoliberalismo não se esgotaria nem em uma doutrina econômica, nem social e nem política mas sim em um processo que opera, a um só tempo, em um plano intensivo de contiguidade entre estes campos. Em outras palavras, o neoliberalismo não se configuraria puramente como uma doutrina econômica, ou um regramento sociológico ou, ainda, um regime político, pois é tanto econômico, quanto sociológico, quanto político. Aqui estaria um dos pontos de partida fundamentais para uma abordagem biopolítica acerca do *modus operandi* desta “*nova programação da governamentalidade liberal*” (FOUCAULT, 2008: 127).

A intenção de Foucault ao examinar o crescimento das di-

versas realidades - sociedade soberana, disciplinar, biopolítica - por meio de um exame dos acontecimentos históricos era articulá-las com a realidade do século XX promovida pelo advento de uma organização social cada vez mais afeita ao modelo empresarial. É neste propósito que aponta as programações das condutas como “*fragmentos de realidade que induzem esses efeitos de real tão específicos*” (FOUCAULT, 2015: 338). Isto é, efeitos acerca dos regimes de verdade - eixo de definição da fronteira entre o normal ou patológico - nas formas de condução dos homens entre si mesmos e os outros.

O que Foucault se esforça aqui por compreender é como o neoliberalismo se afirma como uma lógica de governamentalidade que remete às conduções dos sujeitos por formas de governar operacionalizadas por uma tecnologia biopolítica que, remodelando condutas e comportamentos, expande lógicas mercadológicas à esferas outrora vedadas à linguagem da economização. Por óbvio, e este é um ponto importante na distinção entre o neoliberalismo e as versões anteriores da gramática liberal, esta expansão não se dará apenas pela espontaneidade do *laissez-faire*, mas sim com a intervenção permanente da política sobre todas as esferas da vida social forjando uma definição do “*exercício global do poder político segundo os princípios da economia de mercado*” (FOUCAULT, 2021: 175). Neste sentido, é exemplar a releitura que Foucault faz de um texto de Walter Eucken publicado em 1952.

Pois bem, diz ele, estas agriculturas, no fundo nunca foram integradas normalmente, completamente, exaustivamente na economia de mercado.(...) Portanto, se se quiser - o texto data de 1952 - fazer funcionar a agricultura europeia numa economia de mercado, o que será preciso fazer? *Será necessário agir sobre dados que não são diretamente econômicos, mas que são dados condicionantes para uma eventual economia de mercado.* Será necessário agir sobre o que? (...) Em primeiro lugar, sobre a população. A população agrícola é demasiado numerosa e é necessário diminuí-la por meio de intervenções que permitirão uma migração. Será necessário intervir também ao nível das técnicas agrícolas. Em terceiro lugar, alterar o regime jurídico das explorações. (...) Em quarto lugar, modificar, na medida do possível, a distribuição

dos solos, a extensão, a natureza e a exploração dos solos disponíveis. Por último, no limite, é necessário poder intervir sobre o clima. (FOUCAULT, 2021: 184 - grifo nosso)

Esta passagem revela com clareza o desafio biopolítico da reprogramação neoliberal da realidade social, pois, como salienta Foucault (2021: 185) “*dado que o processo de regulação econômico-político é e só pode ser o mercado, como modificar estas bases materiais, culturais, técnicas e jurídicas?*” Eis o processo de constituição de uma organização social total e integralmente baseada na concorrência. “*Ou seja, aquilo que se procura obter não é uma sociedade sujeita ao efeito-mercadoria, mas sim uma sociedade sujeita à dinâmica concorrencial. Não uma sociedade de supermercado, mas uma sociedade de empresa*” (FOUCAULT, 2021: 191) e, isto se revelaria na reconstrução do homo economicus enquanto aquele que consome, produz e “é empresário de si mesmo” (FOUCAULT, 2008: 317).

É neste diapasão que Foucault menciona os neoliberais americanos apontando o neoliberalismo como “*toda uma maneira de ser e de pensar. [Como] um tipo de relação entre governantes e governados, muito mais que uma técnica dos governantes em relação aos governados*” (FOUCAULT, 2008: 301). Isso porque se integra na constituição das ações e comportamentos humanos. Nesse caso, as práticas organizadas pela racionalidade neoliberal desdobram-se em uma ampla rede biopolítica que, através da modulação dos jogos de verdade enraizados no mercado, conduzem os indivíduos a rotinas disciplinares de auto-governo de si e dos outros. No cerne deste processo, destaca Foucault, trata-se de um processo de reformulação das sociabilidades voltadas à generalização de um modelo de subjetivação baseado na forma empresa.

Trata-se, como vêm, não de constituir um tecido social em que o indivíduo estaria em contacto direto com a natureza, mas de constituir um tecido social no qual as unidades de base teriam precisamente a forma empresa, porque, o que é a propriedade senão uma empresa? O que é uma casa individual senão uma empresa? o que é a gestão das pequenas comunidades de vizinhança senão outras formas

empresas? Por outras palavras, trata-se de generalizar, difundindo-as e multiplicando-as tanto quanto possível, as formas “empresa”, que não devem justamente ser concentradas na forma das grandes empresas à escala nacional ou internacional ou ainda empresas do tipo Estado. É esta multiplicação de formas empresa no interior do corpo social que constitui, a meu ver, a questão política neoliberal. Trata-se de fazer do mercado, da concorrência e, por conseguinte, da empresa aquilo a que se poderia chamar o poder formador da sociedade. (FOUCAULT, 2021: 192)

Generalizando a forma empresa e expandindo, ao limite, as sociabilidades concorrenciais, a racionalidade política neoliberal alça o mercado como princípio ontológico de regulação geral da vida social. Sendo assim, o diagnóstico do neoliberalismo se demonstra como uma técnica racional na condução do homem a um exercício de governo que se funde biopoliticamente com os circuitos de afetos e interesses próprios ao campo econômico.

Trata-se de uma individualização da política social, uma individualização pela política social, em vez da colectivização e da socialização pela e na política social. Em suma, não se trata de assegurar aos indivíduos uma cobertura social dos riscos, mas de lhe dar uma espécie de espaço econômico no interior do qual podem assumir e enfrentar os riscos.(FOUCAULT, 2021: 188)

É assim que Foucault ao demonstrar os riscos do neoliberalismo nos apresenta três processos essenciais: a individualização econômica, a forma empresa e as sociabilidades concorrentes, contrárias à noção de coletividade e solidariedade, estas três chaves estratégicas neoliberais representam o cume de uma operação biopolítica de transformação da sociedade. A questão, então, é saber-mos quais as consequências desse movimento sobre as democracias contemporâneas, sendo que a base democrática reside sobre a lógica da ação coletiva e sobre os vínculos de solidariedade social. É assim que nos próximos pontos procuraremos apontar os efeitos neoliberais à democracia.

As transformações neoliberais na contemporaneidade

Não seria exagero afirmar que a racionalidade neoliberal assestou sua hegemonia sobre as sociedades contemporâneas. Em *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*, Dardot e Laval apresentam algumas principais vias que possibilitaram este desiderato apontando, por um lado, transformações na economia-política advindas da financeirização do capitalismo global e, por outro, pelas alterações radicais nos padrões de sociabilidade advindos do encontro entre hiperindividualização e generalização das lógicas concorrenciais.

Nesta esteira, segundo os autores, observamos, dia-após-dia, a vida se tornando um campo de capitalização individual dado que os Estados se tornam submissos “à norma da *concorrência*” (DARDOT & LAVAL; 2016: 378), sendo ele mesmo um empreendimento. Por consequência, o Estado em sua forma pública cede lugar ao privado por meio da gestão e instrumentalização da economia que esvazia o direito público. Concernente a essa lógica, Wendy Brown em *El pueblo sin atributos: La secreta revolución del neoliberalismo*, demonstra o termo governança que atua numa espécie de substituição do governo, modificando e descentralizando questões essenciais da democracia, como a vida pública e privada. Ou seja, ela utiliza processos democráticos, como a inclusão e a participação, contra o *demos*, na medida em que os manuseia enquanto formas normativas de instrumentalização do compromisso de soluções de problemas e de consenso.

Ainda em Brown, apontam-se percepções de alguns neoliberais, tais como a ideia de que “*a cidadania estaria limitada ao voto; à legislação, à criação de regras universais; e os tribunais, à arbitragem*” (BROWN, 2019: 100) e que o Estado protegeria a ordem moral tradicional contra os processos de igualdade. Nessa toada, a democracia seria reduzida a um meio de transferência de poder separado da soberania popular e a sociedade seria desmantelada para evitar o surgimento de forças insurgentes. Na realidade, a situação tem se apresentado de forma diferente, sendo que a própria racionalidade neoliberal foi “*arrastada por poderosos interes-*

ses econômicos e zelo popular, sem coordenadas democráticas ou mesmo constitucionais, sem espírito nem responsabilização, e, portanto, perversamente, sem os limites ou a capacidade de limitação almejados pelos neoliberais” (BROWN, 2019: 102).

É assim que o Estado passa a ser dominado por interesses econômicos em que os valores se transformam em táticas comerciais, em uma paisagem distinta da apregoada pelos estertores do liberalismo clássico que apregoava que o Estado não deveria interferir na lógica por interesses particulares. Com efeito, no giro neoliberal, a sociedade se desmantela e é substituída por uma moralidade, numa privatização generalizada que atinge a esfera pessoal e protegida, questionando a existência dos processos democráticos na ideia do comum, da igualdade e da inclusão. Nesse sentido, *“a vida cotidiana é mercantilizada de um lado e ‘familiarizada’ de outro”* (BROWN, 2019: 163) produzindo uma desconexão completa da liberdade democrática e da sociedade na tentativa de recristianizar a esfera pública. Por um lado, à medida que a vida se torna mercantilizada, o neoliberalismo privatiza o comum, criando desigualdade e, por outro lado, há a recristianização da esfera pública no campo pessoal privado na promoção de valores morais antidemocráticos.

Ao apontarmos de forma bem sucinta as transformações ocorridas na contemporaneidade em torno da consolidação da hegemonia neoliberal como forma de vida, pretendemos demonstrar o quão a racionalidade normativa ultrapassou todas as fronteiras impostas, inclusive, pelos seus próprios inventores. A partir de sua capacidade de adequar-se aos avanços capitalistas, tais como na globalização e na financeirização, mais perigosa se torna nos processos sociais democráticos, principalmente pela perda do espaço público para o privado. Demonstrando em como o Estado vai, aos poucos, sendo tragado pela lógica neoliberal, do mesmo modo, o sujeito vai sendo conduzido de forma genérica à hiperindividualização. Aqui, nos interessa demonstrar como a racionalidade neoliberal produz subjetivações desdemocratizantes pouco afeitas às esferas da vida coletiva.

Neoliberalismo e as subjetivações desdemocratizantes

A partir das mudanças apontadas no tópico anterior, perceberemos a efetividade da racionalidade neoliberal, tendo como uma das suas chaves estratégicas mais fundamentais a formação de novos padrões de subjetivação. Nesse contexto, o presente tópico visa apontar as produções de novas subjetividades na medida em que promove efeitos desdemocratizantes. Esta discussão se legitima por revelar um movimento necessário de construção de sujeitos individuais na perda de percepções políticas e sociais. Nesse caso, há um desdobramento da perspectiva do *homo oeconomicus* neoliberal para uma subjetividade desdemocratizante.

Antes de entrarmos no mérito da questão sobre a subjetivação, mencionaremos o conceito de desdemocratização apresentado por Wendy Brown, o qual é visto como uma consequência nociva do neoliberalismo na política. Sobre este ponto, nos diz Rosa: “*em sua hipótese, a nova razão governamental seria extremamente destrutiva para a democracia, haja visto que, além da disseminação de valores mercadológicos na sociedade, saqueou instituições, valores e fundamentos democráticos*” (ROSA, 2019: 157).

Em torno desta formulação, entendemos que a desdemocratização ocorre quando os valores democráticos são esvaziados pelo destronamento da política e dos aspectos sociais.

Entretanto, a razão neoliberal parte da liberdade, “*de forte apelo político e emocional*” (ROSA, 2019: 164), mas se constitui pela liberdade individual interligada ao mercado. O que nos concerne nesta questão é a percepção da desdemocratização que não extingue totalmente os aspectos democráticos, mas os invertem para coexistir no espaço relacional do comércio e da economia. Em síntese, a desdemocratização subverte o modelo coletivo de liberdade.

É assim que o neoliberalismo transforma os princípios democráticos e o estado de direito, em “*ferramentas ou obstáculos*” (BROWN, 2006: 695, tradução nossa), em táticas de governança que se preocupam com formas aparentes de democracia, tais como o igualitarismo. Para melhor especificarmos isso, diferenciaremos

os termos da igualdade democrática que apontava ao compromisso na garantia dos direitos do cidadão de forma igual e universal do igualitarismo pelo qual cada cidadão, como empresário autônomo, tem direito à desigualdade em relação aos demais. Nesse sentido, “*não há lugar num esquema neoliberal, o que significa que a racionalidade política neoliberal não apresenta nenhum compromisso intrínseco com a liberdade política*” (BROWN, 2006: 695, tradução nossa). De forma sucinta, a desdemocratização associada ao neoliberalismo exclui:

Igualdade, universalidade, autonomia política e liberdade, cidadania, Estado de direito, imprensa livre: por mais inadequadamente realizada ao longo de vários séculos de democracia constitucional no mundo euro-atlântico, estes são os seus fundamentos. E é isso que a racionalidade política neoliberal descarta, ou pelo menos desafia severamente, com seus princípios alternativos de governança (BROWN, 2006: 696, tradução nossa).

A razão normativa neoliberal, com seu disfarce de igualdade e liberdade, reverte o projeto democrático para privatizar segmentos da vida humana. Com o propósito de apoiar essa fundamentação, a desdemocratização neoliberal apresenta quatro aspectos característicos, quais sejam: a autonomia política, a despolitização dos problemas sociais, o cidadão governado e o estatismo.

O primeiro aspecto está na autonomia política, pelo qual o neoliberalismo elimina a participação política como um valor democrático na não distribuição de poder e governança entre o *demos*. “*Em vez disso, a democracia é equiparada à existência de direitos formais, especialmente direitos de propriedade privada; com o mercado; e com o voto*” (BROWN, 2006: 703, tradução nossa). Nesse processo, a ideia coletiva é reduzida ao aspecto de bens de consumo individualistas, em uma propriedade privada, colocando a liberdade como um projeto moral privado. O enfoque, então, se encontra na retirada da responsabilidade política com o *demos*, num caminho de esfera privada.

Um segundo aspecto está na despolitização dos problemas

sociais em que os problemas políticos, sociais e econômicos passam a ser a individualidade do cidadão ligada às soluções de mercado, assim como a percepção neoliberal do mercado que se expande para processos vitais como o consumismo. Então, a tendência se encontra na busca por soluções pessoais para cada problema num projeto de transformação do público em privado, compromisso concretizado em que “*A privatização como valor e prática penetra profundamente na cultura e no sujeito-cidadão*” (BROWN, 2006: 704, tradução nossa). Além disso, o público está cada vez mais desgastado e se limita a destacar o setor privado como a melhor forma de alcançar eficácia garantida.

Quando o neoliberalismo torna o cidadão empresário e consumidor, também o torna acessível a uma governança ampla e a uma forte autoridade administrativa. Enquanto o terceiro aspecto da desdemocratização se apresenta na transformação dos sujeitos em cidadãos governados sem a finalidade soberana da democracia. Da mesma forma, o quarto aspecto se depara com o Estado no modelo de negócios, sendo eficiente e lucrativo em vez daquele movido por processos democráticos na prestação de contas, legalidade e veracidade. De fato, os movimentos desdemocráticos têm por função quebrar os aspectos essenciais da democracia através de seus próprios elementos como a liberdade e a igualdade.

Como Wendy Brown especifica, esses são contextos que esvaziam a democracia de conteúdo em que a racionalidade política a transforma em um mercado. Nesse ínterim, tanto o Estado quanto o sujeito se tornam uma gestão de negócios. “*Consequentemente a ‘democracia de mercado’, antiga alusão depreciativa ao poder do capital desregulado, se converte na maneira cotidiana de descrever uma forma que já não tem nada a ver com o povo se governando*” (BROWN, 2018b: 294). É assim que a desdemocratização neoliberal vai se ligando ao autoempreendedorismo individual e desigual.

A formação do sujeito passa a transparecer uma governabilidade sem aspectos democráticos, numa modificação do capital humano para contextos empresariais focados no capital humano financeirizado, ou seja, “*seu projeto é autoinvestir em modos que*

melhorem seu valor ou atraíam investidores mediante uma atenção constante à sua qualificação de crédito real ou figurativa e fazê-lo em todas as esferas de sua existência” (BROWN, 2016: 40, tradução nossa). Sob esta óptica, o *homo oeconomicus* vai tentar melhorar o *valor de portfólio* através do capital financeiro nas práticas de autoinvestimento ocorridos principalmente pela educação, isto é, quanto maior o currículo de atividades e experiências, mais atrativo o indivíduo parece às empresas, ou quando as curtidas das redes sociais simbolizam uma popularidade e, conseqüentemente, atraí maiores investidores. Em suma, esse sujeito atual precisa se reinventar constantemente para melhorar na competição e atrair investidores em potencial.

Tanto assim que a lógica destes indivíduos se concentra na meta “*do crescimento macroeconômico - e, por conseguinte, subordinado a ela - que pode sacrificar facilmente seu bem-estar para esses propósitos maiores*” (BROWN, 2016: 110, tradução nossa) que não incluem fins públicos, mas privados. Estes aspectos são discutidos por Brown no livro *El pueblo sin atributos: La secreta revolución del neoliberalismo*, mas antes de retomarmos esse assunto avaliaremos a crítica de Brown a Foucault, sobre a falta de um posicionamento da presença ou ausência do *homo politicus* em seu diagnóstico neoliberal, sendo que o homem político é essencial para a formação da sociedade. Embora Foucault mencione que a sociedade civil forma um equilíbrio espontâneo - homem econômico e político -, não especifica o sujeito político como associação social.

Nesse sentido, Brown faz toda uma análise histórica sobre o *homo politicus*, constatando que este estava ao lado do *homo oeconomicus* ao longo da modernidade, embora anêmico. Segundo Brown, “*o homo politicus é a perda mais importante ocasionada pelo domínio da razão neoliberal, sobretudo porque sua forma democrática seria a arma principal contra a manifestação dessa razão como uma racionalidade normativa*” (BROWN, 2016: 115, tradução nossa).

Partindo do axioma Aristotélico do homem como *zoon politikon*, Brown compreende a política como atividade fundamental para a formação de um conjunto de opiniões e vontades que, ao

fim e ao cabo, tecem as balizas e condições de possibilidade para a coexistência social.

Em outras palavras, a política seria o palco por excelência para a “*Reflexão moral e a construção de associações: estas são as qualidades que geram nosso caráter político*” (BROWN, 2016: 116, tradução nossa). É assim que o homem político aristotélico tinha como princípio governar e ser governado de igual para igual, numa formulação da moralidade contra a economia, visto como antinatural e perversa, sendo que a economia deveria ser limitada por simbolizar um perigo para a sociedade.

É nesse sentido que Brown mapeia quando o *homo politicus* começa a ser extinto do convívio social. Pelo que identifica, talvez, no século XVIII, quando o capitalismo surge com seu crescimento indefinido e apropriação da vida pública. Em seu exame, há a dedução de que mesmo no liberalismo clássico, o contexto político ainda permanecia no homem. Mas, quando o neoliberalismo surge com suas individualidades e desigualdades, é que a extinção do *homo politicus* parece tomar forma concreta.

Isto ocorre, principalmente, pela configuração do sujeito por um capital humano de autoinvestimento que descarta o imaginário político. Ou seja, o sujeito investe em si pensando apenas em sua valoração, por diferentes formas, tal como a educação, sem a preocupação de formarmos cidadãos democráticos. Na contemporaneidade, este movimento vai se agravando cada vez mais e o significado de cidadania se reduz “*a uma mera emancipação*” (BROWN, 2016: 241) na medida em que se constitui como o resultado de uma desdemocratização, pelo qual as ilusões de conhecimento e de liberdade de participação são produzidas principalmente pelo advento das redes sociais.

Além disso, os efeitos sobre a educação também se apresentam pela formação dos jovens no tecnicismo sem preocupação com a humanidade, substituindo o cidadão educado e comprometido pelo sujeito individualista. Na esteira desta concepção, a educação lida também com a desvalorização do ensino, visto que certas pessoas adquirem fama e dinheiro sem a necessidade de diploma. Além

do mais, há diversas diferenças entre o ensino público e o privado, sendo que os êxitos acadêmicos dependem da formação de sujeitos concorrenciais e não de cidadãos construtores de melhores mundos. Em síntese, uma educação reduz-se a uma equação baseada na satisfação do cliente e nas demandas técnicas de professores e alunos por métricas de avaliação e melhores práticas. Esta discussão tem relevância para observarmos as práticas atuais que fazem com que o sujeito econômico ganhe força e o cidadão democrático perca cada vez mais sua relevância.

Em outro aspecto, com essa destruição progressiva do *homo politicus*, a racionalidade neoliberal não viabiliza nenhuma garantia de vida ao sujeito. Pelo contrário, “*está tão atado a fins econômicos que é potencialmente sacrificável*” (BROWN, 2016: 149, tradução nossa). É assim que a racionalidade neoliberal menospreza a cidadania ao deslocar o compromisso com o interesse público para formas sacrificiais de existência na qual “*a cidadania sacrificial se expande para incluir qualquer coisa relacionada com os requisitos e imperativos da economia*” (BROWN, 2016: 294, tradução nossa).

Esse sacrifício ocorre individualmente quando o sujeito se sacrifica para manter a posição competitiva, o crescimento ou a qualificação de crédito da nação como empresa, tendo o Estado e a economia como destinatários, sem nenhuma garantia de benefício. Conforme nos diz Brown: “*Se nos pedem que ofereçamos a vida para propiciar e regenerar suas capacidades doadoras de vida (...) mas sem garantia alguma de que os benefícios deste sacrifício redundarão em nós*” (BROWN, 2016: 303). Em outras palavras, é um sacrifício voluntário sem alternativa de retorno benéfico. Também há o sacrifício compartilhado que:

De modo alternativo, talvez o “sacrifício compartilhado” reverta - ao mesmo tempo que sustenta - a lógica geral que Girard delinea: em vez de preservar a comunidade mediante o sacrifício de uma vítima fora dela, chama-se toda a comunidade ao sacrifício a fim de salvar elementos particulares dentro dela. Por conseguinte e por exemplo, a raiva dirigida de modo apropriado contra os bancos de investimento se redireciona para um pedido de sacrifício

compartilhado empreendido por suas vítimas (BROWN, 2016: 304, tradução nossa).

A lógica desta racionalidade reside no sacrifício que favorece a cidadania quando as pessoas se mantêm firmes em certas questões sem reclamar, como o desemprego, o subemprego e a empregabilidade exacerbada na qual os indivíduos trabalham exageradamente, dispensando cuidados com a sua própria saúde. De forma geral, é um sacrifício dos sujeitos por um crescimento econômico, o posicionamento competitivo e as restrições fiscais numa maneira própria de manifestação de problemas biopolíticos interligados à economia de sacrifício.

No artigo *Cidadania sacrificial: Neoliberalismo, capital humano e políticas de austeridade*, Wendy Brown aborda mais especificamente o funcionamento do sacrifício relacionado ao novo sujeito neoliberal contemporâneo. Com isso, os termos de igualdade e liberdade da democracia perdem sua validade política para se tornarem econômicos. Nessa esteira, “*a liberdade é reduzida ao direito ao empreendedorismo e sua crueldade, e a igualdade dá lugar a mundos ubiquamente competitivos de perdedores e vencedores*” (BROWN, 2018a: 8 - 9) em que há um discurso sobre o sacrifício moralizado em nome da saúde nacional ou questões de crescimento econômico.

Sendo assim, o sujeito desdemocratizante que estamos apontando é supostamente considerado um cidadão democrático, mas, na verdade, é um cidadão isolado, fraco e sacrificial. Para facilitar esse sacrifício, a governança acabou se tornando parte essencial desse processo pelo desenvolvimento de boas práticas e o consenso, fundindo o cidadão a um objetivo comum no fortalecimento econômico sem qualquer garantia positiva. As consequências desta forma de governamentalidade colocam os princípios de igualdade, autonomia política e universalidade para um segundo plano, incluindo-se a ideia de proteção que não é mais garantida.

Em suma, a governança opera como uma epistemologia, uma ontologia e uma prática despolitizantes. Suave, inclusiva e técnica em sua orientação, a governança encobre

normas contestáveis e estriamentos sociais (como as classes), bem como as normas e exclusões nascidas dos seus próprios procedimentos e decisões. Ela alinha os sujeitos aos propósitos e trajetórias das nações, empresas, universidades e demais entidades que a empregam. Na vida pública, a governança substitui questões liberais e democráticas acerca da justiça por formulações técnicas dos problemas; questões de direito por questões de efetividade; e mesmo questões de legalidade por questões de eficácia. No local de trabalho, a governança substitui a solidariedade horizontal dos sindicatos, da consciência de classe e as políticas de luta por equipes hierarquicamente organizadas, cooperação multilateral, integração entre as partes envolvidas, responsabilidade individual e antipolítica (BROWN, 2018a: 21).

Diante deste cenário, o imaginário político democrático tende a ser completamente eliminado e o sujeito se integra ao crescimento econômico como projeto geral numa ideia de possível sacrifício. Em outros termos, “*A economicização neoliberal do campo político, ao abrir mão da ideia mesma do social e substituir a política pela governança, encolhe todos os espaços significativos para uma cidadania ativa*” (BROWN, 2018a: 30 - 31). É nesse sentido que a expressão trabalho em equipe tem como objetivo o crescimento e o descarte da cidadania que contesta as normas vigentes.

De forma sucinta, a cidadania tem em seu teor o sacrifício que varia de forma individual quando acontecem as retrações dos postos de trabalho, as reduções de salários e benefícios ou de forma compartilhada na redução de investimentos serviços públicos que, invariavelmente, afetam as classes sociais mais vulneráveis. Independentemente da forma de sacrifício, sabemos que ela amplia “*a saúde da nação como empresa*” (BROWN, 2018a: 34), o que legitima qualquer ação em prol do crescimento econômico. São estes tipos de problemas biopolíticos que denotamos hodiernamente, visto que as questões econômicas propõem um certo sacrifício da representação social e da perda de algum imaginário político, ou seja, as conduções governamentais do sujeito têm sido guiadas por lógicas e gramáticas de subjetivação desdemocratizantes.

Até mesmo na concepção de responsabilidade, o sujeito é

duplamente responsabilizado por um binômio de atuação-culpabilização, dado que, por um lado, o homem atua numa prosperidade própria em autoinvestimentos, mas é culpabilizado pelos seus fracassos em não conseguir prosperar. Por outro lado, o indivíduo atua de forma a cuidar do bem-estar da economia, mas também sofre culpabilização caso a economia não alcance a prosperidade. É nessa toada que a imolação voluntariosa que, antes se apresentava pelo campo de batalha, agora está no cidadão que suporta sem se queixar e nem reivindica seus direitos de proteção. Como consequência, o cidadão enquanto empresário de si responsabiliza-se pelos fracassos e sucessos, privando o Estado, a lei e a economia de assumir responsabilidades, em que *“está pronto a se sacrificar em nome do crescimento econômico e das restrições fiscais quando chamado a fazê-lo”* (BROWN, 2018a: 48).

Em *Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no Ocidente*, Wendy Brown prossegue nas discussões em torno de um processo de desdemocratização, especificando o desmantelamento da sociedade e da política pelo neoliberalismo. A partir das noções de sociedade, os neoliberais denunciaram que a liberdade foi minada pela sociedade na intensa agenda do povo em busca de direitos e igualdade social. E é por isso que a intenção em desmantelar a sociedade situa-se na valorização dos indivíduos livres e responsabilizados. Nessa lógica, somente as empresas ganham eficiência e não os clientes que, como cidadãos, são objeto de lucros, sendo manipulados, explorados e desprotegidos. Mesmo que estas empresas exijam eficiência dos sujeitos, a realidade consta de uma manipulação empresarial.

Nesse sentido, todas as responsabilidades recaem sobre os indivíduos e famílias ao passo em que se *“produz um sujeito que Foucault denominou ‘uma multidão de empresas’ ou o que Michel Feher chama de um ‘portfólio de autoinvestimentos’ concebido para manter ou incrementar o valor do capital humano”* (BROWN, 2019: 50), na qual tudo se torna fonte de capitalização. No trabalho, as buscas de renda individual são denotadas como alternativas possíveis, por exemplo, através de aplicativos de transportes como os *ubers* que incorporam a lógica do empreendedorismo. Além dis-

so, a família, aqui, aparece como base de sustentação na formação desses sujeitos, resgatando processos que pareciam ultrapassados como as normatizações patriarcais.

A esta altura Brown arrisca a hipótese de retorno *niilista* a ritmar a atmosfera social e seus horizontes de sentido. Revisitando Nietzsche, Brown pontua que, primariamente, o termo não assimilava a exploração das formações de poder, mas a uma vontade de potência que destrói a ideia de divindade no homem, na morte de Deus, numa espécie de perda do significado e valor do homem. Nesse sentido, Brown identifica que a existência de um ressentimento nietzscheano se amparava na força dos fracos melindrados pelos riscos da crueldade proveniente dos fortes e poderosos. Com isso, o homem ressentido criava valores morais firmados na repressão, no rancor e na vingança por estarem cansados de sofrer. Em síntese, eles buscavam se vingar daqueles homens ricos e poderosos e que em algum sentido tentavam destruir a humanidade.

Na atualidade, o ciclo do ressentimento se inverte passando a recair sobre o arquétipo outrora dominante do “Homem branco e masculinista”, melindrado ante o empoderamento feminino, a conquista de direitos por populações negras e LGBTQIA+. Segundo Brown, “*Os escombros da consciência deixados pelo niilismo também podem ajudar a explicar a agressão e a sevícia sem precedentes que emanam dos telejornais da TV a cabo e da internet, nos blogs e tweets da direita. Essa agressão e sevícia são alimentadas pela valorização neoliberal da liberdade libertária, pela masculinidade branca ferida e raivosa e pela depressão radical da consciência e da obrigação social realizada pelo niilismo.*”(BROWN, 2019: 209). Estes elementos criam um caldo de cultura propício para a fecundação de uma cosmovisão articulada em torno de um futuro apocalíptico. Em suma, o *niilismo* e o ressentimento são retomados para caracterizar a atmosfera psico-cultural do sujeito contemporâneo que se ressentido da perda de seus antigos postos de poder e busca vingança.

Já em *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal* de Pierre Dardot e Christian Laval, observamos “*a construção de uma nova subjetividade, o que chamamos de*

‘subjetivação contábil e financeira’, que nada mais é do que a forma mais bem-acabada da subjetivação capitalista” (DARDOT & LAVAL, 2016: 30) na qual o valor do capital humano deve ser precificado a partir da relação do sujeito com ele mesmo e o próprio capital. Nesse caso, o mercado é construtor de sujeitos que são responsáveis pelo cumprimento dos próprios objetivos de uma empresa. Trata-se *“de apelar à capacidade de cálculo dos sujeitos para fazer escolhas e alcançar resultados estabelecidos como condições de acesso a certo bem-estar”* (DARDOT & LAVAL, 2016: 230). Deste mesmo modo, a responsabilidade recai sobre os fracassos e sucessos pelos quais as recompensas e punições devem ser levadas em consideração, visto que os doentes, as famílias, os universitários e os desempregados também têm sua parcela de custo e de responsabilidade pelo seu futuro.

Assim, a cidadania não visa mais o bem comum, *“mas como uma mobilização permanente de indivíduos que devem engajar-se em parcerias e contratos de todos os tipos com empresas e associações para a produção de bens locais que satisfaçam os consumidores”* (DARDOT & LAVAL, 2016: 239). Nesse sentido, o Estado promove a destituição de bens públicos, incluindo-se também os cidadãos que são beneficiados por eles, como os funcionários públicos. A ideia era que eles visavam apenas os interesses particulares em detrimento dos interesses gerais, em uma espécie de egoísmo corporativista. É assim que a gestão neoliberal procura controlar esse funcionário público com o objetivo de conduzir o comportamento a se comprometer com o trabalho na lógica de obter resultados e de diminuir a autonomia deste agente público.

A pretensão é clara: *“fazer o indivíduo interiorizar as normas de desempenho e às vezes, mais do que isso, fazer com que o avaliado seja o produtor das normas que servirão para julgá-lo”* (DARDOT & LAVAL, 2016: 317). Ou seja, é uma maneira da governamentalidade utilizar a sanção e a disciplina numa norma característica da produção do sujeito, passando a interiorizar esse tipo de conduta para o seu próprio desempenho.

Para os autores, o sujeito neoliberal também pode ser o em-

presarial ou *neossujeito* como aquele que é ativo e realizador de seus desejos, na organização de um novo poder. “*A vontade de realização pessoal, o projeto que se quer levar a cabo, a motivação que anima o ‘colaborador’ da empresa, enfim, o desejo com todos os nomes que se queira dar a ele é o alvo do novo poder*” (DARDOT & LAVAL, 2016: 327). Sob este olhar, o *capital* e o *humano* fundem-se na razão prática do empresariamento de si. Para isso, o sujeito trabalha, é eficaz, deseja por si mesmo, caracterizando-se um processo dificultoso para a formação das resistências políticas coletivas.

Deleteriamente o sujeito neoliberal tenta suportar as condições impostas por ele mesmo, cada vez mais duras e onerosas. Por isso que o espaço de construção do sujeito deve ser competitivo e não um espaço comunitário. Tanto é assim que o homem muda o seu interior, “*ele deve cuidar constantemente para ser o mais eficaz possível, mostrar-se inteiramente envolvido no trabalho, aperfeiçoar-se por uma aprendizagem contínua, aceitar a grande flexibilidade exigida pelas mudanças incessantes impostas pelo mercado*” (DARDOT & LAVAL, 2016: 331).

Nessa noção, o homem adquire responsabilidades sobre aquilo que somos ou fazemos. Uma *autocoerção* e culpabilização sobre nós mesmos. Afinal de contas, se temos responsabilidades, também somos culpados se algo não se efetivar do jeito que queremos, ou seja, cada vez a eficiência passa a ser a norma moral à realização pessoal.

Os autores, então, definem um novo sujeito que ressurge a partir da subjetivação contábil e da financeira “*uma subjetivação pelo excesso de si em si ou, ainda, pela superação indefinida de si*” (DARDOT & LAVAL, 2016: 357) no qual eles denominam de *ultrassubjetivação* que consiste em um ir além de si mesmo, mas repellido, ordenado constitucionalmente pela lógica empresarial no regime de si mesmo e espelhado no mercado mundial. Para clarificarmos essa abordagem, é preciso compreendermos o sujeito entendido como aquele que se interessa, se apaixona e deseja, mas, além disso, apresenta-se como parte das normas morais. Nesse sentido, fica estabelecido pela racionalidade neoliberal que a condução desse

sujeito se manifesta nas técnicas psíquicas de estímulos econômicos. Toda uma tecnologia biopolítica consagrada à personalidade e ao humano como capital para os processos que envolvem a economia.

O neossujeito contábil e financeiro nunca perde pois, embebido nas águas da racionalidade neoliberal “é a um só tempo o trabalhador que acumula capital e o acionista que desfruta dele. Ser seu próprio trabalhador e seu próprio acionista, ter um desempenho sem limites e gozar sem obstáculos os frutos de sua acumulação” (DARDOT & LAVAL, 2016: 373). Aqui, releva-se a paradoxal situação de um processo de alienação objetiva baseada, justamente, na percepção subjetiva de sua superação.

Aqui, ante a afirmação do empreendedor de si, os sentido de coletividade e os sentimentos que enlaçam a vida comunitária desvanecem cedendo lugar a subjetividades solipsistas que avançam na certeza de que projetam o seu próprio caminho a partir do esforço, do sacrifício e dedicação investidos na busca de seus desejos. A sociedade, declinando de sua dimensão pública e comunal, passa a não se responsabilizar pelo sujeito que se constitui como autoempreendedor, a ele sendo delegado os riscos de sua própria trajetória particular. A consequência é o fim do cidadão democrático.

A noção de responsabilidade de todas as ações, no fracasso ou no sucesso, coloca o sujeito na lógica da eficiência, mas, com isso, surgem problemas psicológicos diversos. Uma profunda medicalização social em que “*o sujeito neoliberal deve ser previdente em todos os domínios [...], deve fazer escolhas em tudo como se se tratasse de um investimento [...], deve optar de forma racional, dentro de uma ampla gama de ofertas comerciais, ao contratar os serviços mais simples*” (DARDOT & LAVAL, 2016: 367). Ou seja, tudo é comercializado. Talvez seja um sistema conveniente para o funcionamento da economia e da permanência do capitalismo, mas, para o sujeito, a resposta a essa individualização e responsabilidade consigo mesmo pode ser negativa, mesmo aos que alcançam o sucesso.

Assim, na manifestação destas abordagens, a subjetivação desdemocratizante se constitui em diversas facetas, partindo-se de aspectos aparentemente democráticos, mas que negam o político,

a sociedade, a liberdade e a igualdade para dar ênfase à economia que gesta os negócios. Ou seja, é toda uma abordagem que deturpa conceitos democráticos para a eficiência dos indivíduos numa gestão de negócios. Por isso, o sujeito se constrói como um negócio em diversas facetas, tais como: aquele que se sacrifica em nome do funcionamento do sistema, o nihilista e ressentido que se melindra daquilo que perdeu, o neossujeito contábil e financeiro que se adapta ao processo de eficiência dos negócios privilegiado pelo advento das redes sociais e etc. Todos estes sujeitos, por mais diferentes que sejam, convergem na quebra da democracia a partir das inversões de valores democráticos manifestados pelo neoliberalismo enquanto gramática de realização do capitalismo em sua máxima potência.

Enfim, os sujeitos que se estabelecem na contemporaneidade têm por norma a desdemocratização num processo biopolítico de condução da vida em regras e normas do mercado individualista e capitalista. Com isso, perguntamo-nos quais as consequências políticas e sociais futuras provenientes dos modos de subjetivação desdemocratizantes? Ou melhor, qual a maneira de conceber o futuro mais funcional para a efetivação dos sujeitos neoliberais?

Racionalidade neoliberal e normatividade distópica

Em decorrência dos processos de subjetivação desdemocratizantes alavancados pela racionalidade neoliberal, destinaremos este tópico ao desenvolvimento da hipótese do funcionamento da distopia como horizonte normativo da política contemporânea. Este movimento se justifica por apontar o quanto o complexo neoliberalismo-capitalismodesdemocratização se afirma em riscos concretos de autodesestabilização da sociedade e da vida sobre o planeta (FRASER e JAEGGI, 2020). No entanto, antes de adentrarmos ao assunto, propomos entender um pouco sobre a concepção de distopia, tendo em vista que existem diversas formas de pensá-la, numa maior acentuação na literatura e na cinematografia. Em *Dystopia: A Natural History*, Gregory Claeys nos apresenta a distopia como derivação “de duas palavras gregas, *dus* e *topos*, significando um

lugar doente, ruim, defeituoso ou desfavorável” (CLAEYS, 2017: 4). Avaliando a história natural da distopia, esta abordagem salienta a constância do medo como afeto político central no processo de constituição da realidade.

Içado ao afeto político central, o medo espalharia-se difusa e generalizadamente pelo tecido social forjando subjetividades letárgicas, obedientes e avessas aos riscos da transformação social. Articulando psiques individuais e cultura cívica, abstrações fantasmagóricas e realidades concretas, fantasia e ultra-realismo, o medo favorece a normatização da distopia a partir de um fechamento ontológico das alternativas do futuro.

Em torno desta percepção, avaliaremos que a distopia se atualiza politicamente com o advento do neoliberalismo e a desdemocratização. Nesse sentido, é novamente Wendy Brown que indica que, ao nos tornarmos empresários de nós mesmos, a empresa e o Estado nos veem como tal, isto é, como indivíduos capazes de investirmos em nós mesmos e buscarmos nosso próprio sustento. O Estado passa a não se preocupar com as proteções sociais, já que o sujeito promove uma responsabilidade sobre si no fracasso e sucesso do mesmo. Assim, não temos nenhuma garantia de seguridade. É isto inicialmente que o neoliberalismo enquanto racionalidade normativa causa em nossa sociedade.

O medo social atrelado ao risco da perda tem se manifestado nas necessidades básicas referentes à alimentação, à empregabilidade, à moradia e na quebra dos programas de seguridade social que têm sido desmantelados. Os aspectos democráticos da coletividade estão ausentes na vida política e os elementos que aparecem são pouco atrativos e totalmente tóxicos em que as pessoas se apresentam como alienadas e desinformadas, fáceis de serem manipuladas e/ou controladas. A política é depreciada prevalecendo-se uma máscara da realidade, pois

no imaginário político neoliberal que tem tomando um giro responsabilizado, já não somos criaturas moralmente autônomas, livres ou iguais, já não elegemos nossos fins ou os meios para alcançá-los, já nem sequer somos criatu-

ras de interesse que busca incansavelmente sua satisfação (BROWN, 2016: 51, tradução nossa).

Na mistura entre o privado e o público já não sabemos mais diferenciar entre um e outro. O futuro que esperamos é obscuro, na medida em que a política é substituída pela economia e a cidadania perde a orientação para o público.

A consequência imediata do rebaixamento está na perda da nossa responsabilidade pelo presente e o direito de construirmos o futuro. “*Em resumo, a democracia não é uma panaceia nem uma forma completa de vida política. Não obstante, sem ela perdemos a linguagem e o marco em que somos responsáveis do presente e em que temos direito a construir nosso futuro*” (BROWN, 2016: 292, tradução nossa). Em consequência, o que se percebe é uma relação inversamente proporcional entre a neurose egóica do “investimento em si” e os projetos coletivos que investem esperança no futuro. Nesta inequação, as consequências para o imaginário social não tardam a aparecer. “Imaginamos futuros nacionalistas autoritários, futuros virtualmente ligados em rede, futuros tecnocráticos, futuros anarquistas, futuros cosmopolitas transnacionais e futuros fascistas” (BROWN, 2019: 65).

Amparada em Marcuse, Brown menciona o processo de “dessublimação repressiva”. Observando a relação entre a perda de repressão dos processos de exploração capitalistas *visa-vis* ao rebaixamento dos graus de consciência individual e coletivo. “*Em outras palavras, nesse contexto, menos repressão leva a um supereu menos exigente, ou seja, menos consciência, o que, em uma sociedade individualista e não emancipada, significa menos consideração ética e política em geral*” (BROWN, 2019: 203). Isto significa que o sujeito rebaixa sua zona de preocupação com o outro, preocupando-se apenas com o seu bem-estar. O homem promove as forças mercadológicas como vetor moral, possibilitando “*o capitalismo torna-se necessidade, autoridade e verdade reunidos; saturando cada esfera e imune a críticas, a despeito de suas devastações, incoerências e instabilidades manifestas. não há alternativa*” (BROWN, 2019: 207).

No processo condizente com a perspectiva de que não há

alternativa, a única possibilidade que nos resta é acatar a racionalidade neoliberal, ou seja, a sua normatividade distópica. A isso mencionamos Margareth Thatcher com o “Seu lema ‘não há alternativa’ (there is no alternative – TINA, como abreviaram admiradores e adversários)”³ em que o neoliberalismo atrelado ao capitalismo se consolida como a única alternativa para os indivíduos, já que a perspectiva de sociedade não mais existia.

Caracterizando o cenário neoliberal a partir dos jogos de reatualização entre voracidades competitivas, ressentimentos generalizados e dessublimações repressivas, Brown tenta desvendar o cerne dos ciclos políticos autoritários atuais, baseados na masculinidade, no patriarcalismo, no supremacismo racial e em demais modulações proto-fascistas. Em referência aos homens brancos, cis e cristãos - o arquétipo do auto-intitulado cidadão de bem -, a autora nos diz: “*Se os homens brancos não podem ser donos da democracia, então não haverá democracia nenhuma. Se os homens brancos não podem dominar o planeta, então não haverá planeta*” (BROWN, 2019: 220). Neste sentido, “*Eles só tem vingança, sem saída, sem futuridade*” (BROWN, 2019: 217). Com efeito, o futuro estreita-se em torno de uma perspectiva que nos leva a um mundo apocalíptico em que não temos escolha senão aceitar as propostas advindas dessa racionalidade neoliberal, um egoísmo sem precedências.

Já Dardot e Laval nos demonstram o quanto a racionalidade neoliberal desmantela o serviço público como os contratos de direito privado em detrimento dos concursos públicos, além das demissões de funcionários classificados como *in-competentes*. Com o avançar das forças neoliberais, a desconfiança tem sido uma característica redundante dos sujeitos sociais e políticos em relação às instituições públicas. Tendo em vista que os cidadãos são transformados em consumidores atrelados a processos de satisfação egoísta, ou seja, em torno dos cidadãos surgem toda uma prática de vigilância e de punição.

Tendo referência quase que exclusiva no interesse individual e pessoal, o sujeito político é aqui profundamente alterado: “*Eles não são chamados a julgar políticas e instituições do ponto de vis-*

3 - Curioso perceber que ao tempo em que afirmava que “Não há alternativa”, Thatcher também entoava o bordão de “Não existe sociedade”. Sobre o tema ver: CHAMAYOU, 2020 e ALMEIDA, 2021..

ta do interesse da comunidade política, mas somente em função de seu interesse pessoal. É a própria definição de sujeito político que é radicalmente alterada” (DARDOT & LAVAL, 2016: 320). Esta mudança de referência também repercute em um alto custo psicológico para os indivíduos, pois *“esse controle da subjetividade somente é operado de maneira eficaz dentro de um contexto de mercado de trabalho flexível, em que a ameaça de desemprego está no horizonte de todo assalariado”* (DARDOT & LAVAL, 2016: 229).

Na esteira da privatização individualista da responsabilização pelos fracassos e sucessos, não é de pouca monta notar que o avanço neoliberal se faz sintomaticamente acompanhar um aumento de doenças psicológicas atreladas a esta lógica de não fracasso e autorresponsabilidade (SAFATLE, JUNIOR e DUNKER, 2020). O homem não pode falhar, somente ter sucesso. Caso contrário, o caos psicológico se instala, originando inúmeros casos de doenças mentais proporcionados por esta chave distópica contemporânea chamada neoliberalismo e destruindo-se as formas de manifestação coletiva.

Então, de um lado, o neoliberalismo produz distopias numa dimensão mais oculta, tendo em vista que estabelece a responsabilidade de sucessos e fracassos para o indivíduo gerando problemas mentais e a perda de consciência com o outro. Por outro lado, ele se manifesta num aumento das concepções securitárias que fecham as possibilidades de encontrarmos algum grau de resistência. A lógica é que *não há alternativa* senão nos conduzirmos sobre a norma neoliberal, quebrando-se, assim, as estruturas de vertebração do social e do político. Corroborando com essa ideia, Gallo (2020) nos aponta ser *“nesse sentido que as distopias se apresentam como reflexo de uma sociedade que não se sente capacitada, ou mesmo autorizada, a construir projetos alternativos e originais de Estados”* (GALLO, 2020: 103).

Substituindo os vetores da solidariedade pelos da concorrência, estraçalhando os marcadores da vida comum, e dissociando, em definitivo, capitalismo e democracia, a máquina produtora de subjetivações ultraindividualistas encontrou na vedação do futuro o azeiteamento perfeito para o funcionamento de suas engrenagens.

Fecha-se assim o curto-circuito que faz da distopia o horizonte normativo de uma sociedade que, ao rebaixar a moralidade à economia de mercado, se ensimesma em torno da proliferação contumaz de indivíduos ensimesmados.

Referências

ALMEIDA, Leandro de. **Margaret Thatcher, a mãe do neoliberalismo**. Disponível em: www.cartacapital.com.br/educacao/margaret-thatcher-a-mae-do-neoliberalismo/. Acesso em 11. Set. 2021.

BROWN, Wendy. **American Nightmare: Neoliberalism, Neoconservatism, and Democratization**. Political Theory, vol. 34, n. 6, (Dec., 2006).

_____. **Cidadania sacrificial: Neoliberalismo, capital humano e políticas de austeridade**. Rio de Janeiro: Zazie Edições, 2018a.

_____. **El Pueblo sin atributos: La secreta revolución del neoliberalismo**, Barcelona: Malpaso Ediciones, 2016.

_____. **Hoje em dia, somos todos democratas**. Sapere aude – Belo Horizonte, v.9 – n. 17, Jan./Jun., 2018b.

_____. **Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no Ocidente**. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2019.

CHAMAYOU, Grégoire. **A sociedade ingovernável: Uma genealogia do liberalismo autoritário**. São Paulo, Ubu Editora, 2020.

CLAEYS, Gregory. Dystopia: A Natural History. In: TALONE, Vittorio da Gamma. **Distopias presentes, passadas e futuras: os monstros da sociedade**. Sociologias, Porto Alegre, ano 20, n. 49, set-dez 2018.

DARDOT, Pierre. LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo**: ensaio sobre a sociedade neoliberal. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

FOUCAULT, Michel. Mesa-Redonda em 20 de Maio de 1978. In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos, volume IV**: estratégia poder-saber. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

_____. **Nascimento da biopolítica**: curso dado no Collège de France (1978/1979). 1º ed. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2008.

_____. **Nascimento da biopolítica**. Lisboa, Edições 70, 2021.

_____. **Resumo dos cursos do Collège de France (1970 - 1982)**. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

GALLO, Renata Altenfelder Garcia. **Distopia e modernidade**: o pessimismo tem seu lugar.

Cerrados, Brasília, n. 52, p. 85-107, mai 2020.

FRASER, Nancy e JAEGGI, Rahel. **Capitalismo em debate**: Uma conversa na teoria crítica. São Paulo, Boitempo, 2020.

HABERMAS, Jürgen. **Legitimationsprobleme im spaetkapitalismus**, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, Am Mais, 1973.

ROSA, Rafael Rocha da. **Neoliberalismo, desdemocratização, subjetividade**. Argumentos, ano 11, n.21. Fortaleza, jan./jun., 2019.

SAFATLE, Vladimir et alli. **Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico**. Belo Horizonte, Ed. Autêntica, 2020.

TALONE, Vittorio da Gamma. **Distopia e modernidade**: o pes-

simismo tem seu lugar. Sociologias, Porto Alegre, ano 20, n. 49, set-dez 2018.

SOBRE A CRISE BRASILEIRA

Francisco Joatan Freitas Santos Junior¹

Ricardo George de Araújo Silva²

INTRODUÇÃO³

Os reflexos da crise do capital em âmbito nacional não podem ser deslocados das raízes históricas da formação colonial do povo, do processo de constituição do Estado-nação e da subserviência econômica das elites regionais aos interesses estrangeiros, tanto europeus quanto norte-americanos. Doravante, este artigo tem por objetivo compreender o processo político-econômico brasileiro no contexto das crises do capitalismo internacional. Nessa intenção, ele privilegia o estudo teórico-bibliográfico, de caráter analítico-exploratório, orientando-se pelo horizonte metodológico do materialismo histórico-dialético.

O pressuposto básico é que a crise político-econômica brasileira está, direta ou indiretamente, relacionada ao processo de colonização de exploração da América Latina pelos europeus, e mais recentemente, ao processo de subdesenvolvimento dependente-associado ao capital internacional, sob o predomínio da política norte-americana. No entanto, não se pode estabelecer uma relação mecânica e nem de caráter meramente linear entre colonização e dependência. Assim, na análise dessas premissas, não se reduzirá a relação entre presente e passado a fenômenos de causa e efeito, considerando que metodologicamente isso poderia levar a certo anacronismo histórico.

1 - Doutor em educação pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Professor da SEDUC-CE. Professor colaborador do mestrado profissional em filosofia da UFC (PROF-FILO). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6898-606X>.

2 - Doutor em filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Professor da graduação e do mestrado acadêmico em filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA-CE). Professor permanente do mestrado profissional em filosofia da UFC (PROF-FILO). ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1954-1395>.

3 - Este texto parte da crise brasileira apresentada na dissertação *A crise do capital e a formação do professor de história no Brasil*, no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estadual do Ceará (PPGE-UECE).

Do ponto de vista didático, é preciso salientar que o termo anacronismo vem do grego (ἀνά “contra” e χρόνος “tempo”) e se refere a possíveis erros cronológicos ou conceituais que envolvem pessoas, objetos, pensamentos, eventos, vocábulos, de forma que sejam representados fora de sua época ou do seu tempo histórico. Nesse sentido, a ciência da história está sempre sob a ameaça de algum tipo de anacronismo, pois o historiador parte da realidade do presente para investigar o passado, por isso, dificilmente ele poderia eliminar as influências do presente sobre sua própria práxis investigativa. Por outro lado, essa influência do tempo presente na pesquisa não justifica uma adulteração do passado para se adequar às necessidades do presente, muito pelo contrário, pois se configuraria em uma limitação técnico-científica da historiografia ou, no mínimo, incorreria numa des-historicização da história pela adulteração dos fatos históricos.

Lília Schwarcz diz na apresentação à edição brasileira do livro, *Apologia da história ou O ofício do historiador*, que a técnica regressiva de Bloch permite tratar temas do presente que condicionam e delimitam um possível retorno ao passado. Essa técnica foi exposta por Bloch num livro sobre a História rural francesa, em 1931, onde ele aplica esse procedimento para ler a História ao inverso, ou seja, compreender o movimento histórico a partir de temas do presente. Assim, Bloch não entendia a História como uma ciência do passado, uma vez que para ele passado não é objeto de ciência. Talvez, a história fosse a ciência dos homens ao longo do tempo (BLOCH, 2001).

[...] era no jogo entre a importância do presente para a compreensão do passado e vice-versa que a partida era, de fato, jogada. Nessa formulação pretensamente simples estava exposto o “**método regressivo**”: temas do presente condicionam e delimitam o retorno, possível, ao passado. Tal qual um “dom das fadas”, a história faria com que o passado retornasse, porém não de maneira intocada e “pura” (BLOCH, 2001, p. 7).

Na pesquisa historiográfica, a dialética entre presente e passado define a importância do método investigativo de Bloch. Assim, adota-se metodologicamente o materialismo históricodialético em parceria com o procedimento “regressivo” de Bloch, pois no

campo da investigação dos fatos históricos, ele permite relacionar presente e passado de forma a minimizar o problema do anacronismo na História.

O CONTEXTO HISTÓRICO DA CRISE BRASILEIRA

No Brasil, a crise do capital tem se agravado diante do tradicional “direito político” gerado no longo processo histórico de colonização portuguesa. As elites político-econômicas, aqui identificadas com os grupos de colonos, artesãos, pequenos comerciantes e senhores de engenho, sendo estes últimos, aliados “menores” da Coroa portuguesa, constituíram um Estado para explorar a mão-de-obra escrava e as riquezas naturais da colônia, sob a lógica do mercantilismo absolutista.

No passado colonial, os escravos faziam parte dos sistemas básicos de produção que permitiam grandes lucros no modelo de colonização exploradora, voltada exclusivamente para abastecer o mercantilismo europeu. Porém, enquanto as pequenas elites coloniais se protegiam debaixo das garantias de um Estado em formação, o trabalhador escravo sofria as consequências de uma vida sujeita a maus tratos, podendo ser vendido como mercadoria, sem direitos e sem perspectivas de mudanças. Essa exploração escravista, com danos físicos, morais e psicológicos, aliado ao distanciamento cultural do restante dos países sul-americanos em relação ao Brasil, entre outros argumentos, dá sentido à frase de Anderson (2011, p. 52): “O medo da desordem e a aceitação da hierarquia, que ainda separam o Brasil da América Latina, são herança da escravidão”.

No rastro de Florestan Fernandes (2006, p. 43), crê-se que o contexto socioeconômico em que se projetou “a grande lavoura no sistema colonial anulou, progressivamente, o ímpeto, a direção e a intensidade dos móveis capitalistas instigados pela situação de conquista durante a fase pioneira da colonização”. Dessa forma, o senhor de engenho submergiu ao estilo de vida determinado pela tradição patrimonialista.

Isolado em sua unidade produtiva, tolhido pela falta

de alternativas históricas e, em particular, pela inexistência de incentivos procedentes do crescimento acumulativo das empresas, o senhor de engenho acabou submergindo numa concepção de vida, do mundo e da economia que respondia exclusivamente aos determinantes tradicionalistas da dominação patrimonialista (FERNANDES, 2006, p. 43).

O tipo de Estado originado nesse processo histórico de colonização ganhou características de uma cultura patrimonialista, fato que pode ser identificado também como parte das estruturas sócio-políticas em outros países, guardadas as diferenças culturais, assim, analisando-se por um ponto de vista sociológico, conforme Faoro (2001, p. 757), “o coronelismo, o *compadrazgo* latinoamericano, a ‘clientela’ na Itália e na Sicília participam da estrutura patrimonial”. Desse jeito, o patrimonialismo se fragmenta num localismo isolado, ou seja, “o retraimento do estamento secular acentua, de modo a converter o agente público num cliente, dentro de uma extensa rede clientelista. O coronel utiliza seus poderes públicos para fins particulares, mistura, não raro, a organização estatal e seu erário com os bens próprios” (FAORO, 2001, p. 757).

No entanto, esse é um processo que se estenderia com todas as suas características patrimonialistas dos campos para as cidades sob o domínio de uma política oficiosa de Estado, na maioria dos países colonizados pelos europeus. Entretanto, segundo Fernandes (2006), não perduraria muito que a grande lavoura fosse afetada pelas implicações políticas, econômicas e sociais de um Estado nacional tradicionalista, de forma que, gradualmente, uma parcela crescente dos senhores rurais fosse extraída do isolamento do engenho e projetada no cenário econômico das cidades e no ambiente político da Corte ou dos governos provinciais.

A urbanização avançava junto com o crescimento do comércio, apontando para a necessidade de novas relações sociais que mudassem as forças produtivas na perspectiva de superar o atraso das formas de escravidão e suas desumanidades. O homem “branco” queria ganhar também o *status* de libertador, apropriando-se simbolicamente da resistência de milhares de homens e mulheres escravas que se opu-

seram à escravidão com revoltas, organização de quilombos e sacrifício das próprias vidas. Mas, do ponto de vista burguês, um movimento político abolicionista surgia como se fosse o elemento triunfante que faltava para libertar a mão-de-obra escrava e, ao mesmo tempo, apresentá-la à condição de força de trabalho livre, porém, despossuída dos meios de produção tão necessários a uma vida plena e com dignidade.

Foi nas cidades de alguma densidade e nas quais os círculos “burgueses” possuíam alguma vitalidade que surgiram as primeiras tentativas de desaprovação ostensiva e sistemática das “desumanidades” dos senhores ou de seus prepostos. Também foi aí que a desaprovação à violência se converteu, primeiro, em defesa da condição humana do escravo ou do liberto e, mais tarde, em repúdio aberto à escravidão e às suas consequências, o que conduziu ao ataque simultâneo dos fundamentos jurídicos e das bases *morais* da ordem escravista. Por fim, desses núcleos é que partiu o impulso que transformaria o antiescravismo e o abolicionismo numa revolução social dos “brancos” e para os “brancos”: combatia-se, assim, não a escravidão em si mesma, porém o que ela representava como anomalia, numa sociedade que extinguiria o estatuto colonial, pretendia organizar-se como nação e procurava, por todos os meios, expandir internamente a economia de mercado (FERNANDES, 2006, p. 35-36).

Esse processo dos círculos “burgueses” solapou o tradicionalismo vinculado à dominação patrimonialista e desagregou econômica, social e politicamente o sistema colonial. Mesmo assim, com essa base política e econômica em crise, num processo de média duração, as oligarquias se mantiveram dominantes nesse frágil cenário da política estatal. Essa oligarquia se estabeleceu no poder político do país em meio às contradições e conflitos entre os diversos grupos, setores ou classes, como por exemplo, imigrantes, comerciantes, militares, profissionais liberais; superando até mesmo as disputas regionais entre os próprios coronéis ou senhores de engenho ligados à

cultura do gado, da cana-de-açúcar ou do café. Segundo Fernandes (2006, p. 45): “Em uma palavra, ela ‘aburguesou-se’, desempenhando uma função análoga à de certos segmentos da nobreza europeia na expansão do capitalismo”. Assim, nesse campo de transformações não-linear, uma parcela de senhores rurais tendeu a secularizar suas ideias, concepções políticas e aspirações, no sentido de se urbanizar e adotar um estilo de vida segundo padrões cosmopolitas.

De acordo com Fernandes (2006), não é que se pretenda confundir o senhor de engenho com o burguês, pois é injustificável e, também, é um contrassenso pretender que a história da burguesia possa emergir com a colonização. Assim, muito antes do fim da escravidão e do processo de universalização do trabalho livre, a esfera de serviços passou por uma extensa transformação, tanto ao nível das elites, quanto ao nível das massas ou dos assalariados. Mas, de toda forma, o processo de urbanização já se acentuava no país e o “espírito burguês” se aproximava por todos os lados.

De tais estratos é que procediam os representantes mais característicos e modernos do “espírito burguês” – os negociantes a varejo e por atacado, os funcionários públicos e os profissionais de “fraque e de cartola”, os banqueiros, os vacilantes e oscilantes empresários das indústrias nascentes de bens de consumo, os artesãos que trabalhavam por conta própria e toda uma massa amorfa de pessoas em busca de ocupações assalariadas ou de alguma oportunidade para “enriquecer” (FERNANDES, 2006, p. 45-46).

No decorrer do século XX, a nascente burguesia brasileira conseguiu se organizar a partir de um processo industrial tardio, de forma a validar e garantir sua parte na exploração da mais-valia das classes trabalhadoras, sob a bandeira do nacional-desenvolvimentismo nos termos de um capitalismo dependente-associado. De forma resumida, essa versão sociológica da dependência político-econômica da América Latina ao capital internacional ficou conhecida como Teoria da Dependência. Essa teoria surgiu logo depois dos golpes militares, conforme Bresser-Pereira (2010, p. 31), como uma “[...]”

forma dependente de capitalismo que se manifestou na América Latina, geralmente associada ao marxismo porque seu fundador, André Gunder Frank, e Ruy Mauro Marini, um de seus principais representantes na América Latina, eram destacados economistas marxistas.” Também não se deve esquecer a contribuição de Vânia Bambirra, Celso Furtado, Darcy Ribeiro e Theotônio dos Santos, cada um com sua particularidade de análise da realidade social. De fato, o processo político-econômico de dependência da burguesia brasileira em formação ao capital internacional, acentuou-se à medida que o país foi se urbanizando, aumentando suas indústrias, comércios e serviços.

Fernandes (2006) diz que o período de maturação histórica da burguesia brasileira vem desde o fim da Primeira Grande Guerra, mas não representa a época de formação dessa burguesia, nem corresponde à época de crise da oligarquia. Assim, a crise brasileira se desenrolou como uma recomposição das estruturas econômicas, sociais e políticas herdadas do passado, pela qual os setores sociais de origem oligárquica, antiga ou recente, foram reabsorvidos pela organização da sociedade de classes. Pode-se dizer que, no estilo conciliador e patrimonialista brasileiro, ocorreu um fenômeno de acomodação dos interesses de classes ou estratos sociais dominantes que se unificaram em torno das cidades, do comércio e da indústria, sob a perspectiva protetora de um Estado em formação. Não ocorreu um deslocamento das velhas classes dominantes por novas classes dominantes, mas a fusão estrutural dos vários estratos sociais e categorias econômicas, formando as classes possuidoras.

Progressivamente elas foram se identificando “com uma concepção burguesa do mundo e com um estilo burguês de vida, graças à rápida e contínua aceleração da revolução urbano-comercial e, em seguida, à industrialização”, conforme Fernandes (2006, p. 361).

No entanto, a burguesia nascente herdava as características da colonização de exploração, baseadas no escravismo, na monocultura e no latifúndio. O “espírito” colonial permanecia atrelado à cultura das pretensas elites e à institucionalidade do Estado brasileiro. A colonização de exploração forjada como herança familiar pelo processo de institucionalização das capitânicas hereditárias e sesmarias, por ordem da Coroa portuguesa, justificava a posse privada dos meios de produção pelos setores oligárquicos. De fato, as elites

oligárquicas se consolidaram como um corpo estranho que se distanciou dos interesses de boa parte da coletividade social, inclusive entre seus pares na concorrência pelo poder, enquanto o povo, tido aqui como indígena, afrodescendente e pobre em geral, era marginalizado no processo de exploração e, nesse caso, era a parte mais sofrida desse contraditório processo de construção nacional.

Aparentemente, a burguesia nascente reuniu os diversos setores sociais em oposição às oligarquias, embora não pretendesse modificar a realidade dominante, mas adaptar-se a ela, portanto, ela contribuiu para desenvolver no país uma cultura de “rapina” em que o espaço público foi apropriado de forma privada pelas elites privilegiadas, ao mesmo tempo em que essas classes negaram ao coletivo social (classes trabalhadoras) o direito ao bem público. Historicamente, o Estado tem sido tratado como aparelho privativo para uso exclusivo das elites fundiárias, industriais e financeiras, aliadas ao capital internacional. Dessa forma, predominou uma política de dependência destas elites ao capital norte-americano sob a tutela do Estado brasileiro ou mesmo às suas custas, e assim, ao nível do direito “republicano”, consolidou-se uma burguesia agro-industrial-financeira no país, sob a tutela política das forças armadas.

O republicanismo no país, em sua versão presidencialista, sempre esteve à mercê dos interesses das classes dominantes. A natureza autoritária do presidencialismo e a forte lealdade dos militares à dominação burguesa, numa profunda e obstinada identificação de objetivos, facilitaram por demais o processo implícito de domesticação particularista do Estado. A militarização das estruturas e das funções do Estado nacional, conforme Fernandes (2006, p. 359), simplificou e fortaleceu todo o processo, “conferindo, finalmente, à vinculação da dominação burguesa com uma ditadura de classe explícita e institucionalizada uma eficácia que ela jamais alcançaria sob o estado democrático-burguês convencional”. Assim, o militarismo se estabeleceu como uma retaguarda institucional das elites oligárquicas para garantir a manutenção da ordem do capital no país.

No contexto recente das ditaduras latino-americanas, o Brasil esteve sob os ditames de um regime militar que durou mais de vinte anos (1964-1985), e que entre outras medidas, criou o Sistema Nacional de Informações (SNI) tendo à frente o general Golbery do Couto

e Silva, com o objetivo de coletar e analisar informações pertinentes à Segurança Nacional. Assim, em um primeiro momento, o Congresso Nacional indicou a vacância do cargo de presidente do Brasil e elegeu por votação indireta o general Humberto de Alencar Castelo Branco para assumir oficialmente o seu lugar. Os militares passaram então a governar o país através de Atos Institucionais, sendo que, num primeiro momento, o legislativo passou a ser institucionalmente desvalorizado, consolidando-se paulatinamente o golpe militar (FAUSTO, 2002).

Entre as medidas da intervenção, o novo governo decretou o Ato Institucional nº 2 (AI2) que extinguiu todos os partidos políticos tradicionais e implantou o bipartidarismo, reconhecendo somente a Aliança Renovadora Nacional (ARENA) no papel de situação oficial e o Movimento Democrático Brasileiro (MDB) como representante de uma oposição consentida. Na sequência desses atos institucionais, o governo militar lançou o AI-3, AI-4 e, finalmente, aplicou a política dos generais da “linha dura” com o AI-5, de forma que este decretou o fechamento do Congresso Nacional, definiu a cassação dos políticos de oposição e a suspensão dos direitos políticos de milhares de pessoas (FAUSTO, 2002).

Os militares governaram o país, mas não sem a resistência de diversos setores populares, sindicais, religiosos e de juventude que se mobilizaram em favor da democracia. Somaram-se nessa luta de resistência por mudanças, os diversos setores de esquerda, como o Partido Comunista Brasileiro Revolucionário (PCBR) e a Ação Popular (AP), entre várias entidades que organizaram a *Passeata dos Cem Mil*. A manifestação se concentrou na Cinelândia carioca, locomoveu-se pela Avenida Rio Branco até a Praça Quinze, onde os manifestantes defenderam a volta da democracia e protestaram contra a ditadura e a morte do estudante secundarista Edson Luís. Após o AI-5 que consolidou o fechamento político do país, as esquerdas foram às vias-de-fato pegando em armas contra o regime em duas frentes distintas: guerrilhas urbanas e rurais, destacando-se a Guerrilha do Araguaia (GORENDER, 1987).

Distante de qualquer visão romântica ou mesmo de vítima sobre a esquerda, Gorender (1987) enfatiza que a maioria das organizações adotou a reação armada ao regime militar:

Toda a esquerda se opôs à ditadura militar e a maior parte dela adotou a linha da luta armada. Organizações de esquerda praticaram atos aqui expostos sem subterfúgios: atentados a bombas e armas de fogo, assaltos a bancos, sequestros de diplomatas e de aviões, matança de vigilantes, policiais e elementos das Forças Armadas, justicamento de inimigos, guerrilha urbana e rural (GORENDER, 1987, p. 235).

Gorender (1987) afirma que o resultado desses movimentos de esquerda de inspiração marxista não apontou para uma vitória sobre o regime militar. Na verdade, o questionamento do porquê da derrota dos comunistas considera somente as derrotas da esquerda marxista que pegou em armas, no período de 1935 e 1968-1974. E ainda, a opção da luta armada pela esquerda também não fundamenta a visão de que houve violência de ambos os lados, pois os dois lados não julgam pelo mesmo critério as duas violências – a do opressor e a do oprimido. “A violência original é a do opressor, porque inexistente opressão sem violência cotidiana incessante. A ditadura militar deu forma extremada à violência do opressor. A violência do oprimido veio como resposta”, diz Gorender (1987, p. 235).

Em períodos mais recentes, entre as décadas de 1960 e 1980, logo após o período dominado pelas ditaduras militares, sob os ventos dos novos tempos democráticos, segundo Alysson Mascaro (2016), a esquerda latino-americana apostou no direito, nas instituições e na democracia como valores universais, além da cidadania como base da civilização, insistindo no direito como instrumento de transformação social. Assim, continua o autor, considerando os governos de João Goulart, Salvador Allende, Manuel Zelaya e Fernando Lugo, a experiência governamental da esquerda não encontra no direito um respaldo quando chega a ocasiões de decisões extremas.

Entretanto, “tal aposta, ao se desconhecer a natureza do direito, do Estado e seus aparelhos, arma estratégias de ação no solo da sociabilidade capitalista que apenas a reforçam e em função das quais as esquerdas, os trabalhadores, explorados e oprimidos sofrerão, necessariamente, maiores revezes”, de acordo com Mascaro (2016, p. 10).

No Brasil, entre os anos de 1970 e 1980, já distante da luta

armada citada por Gorender (1987), após o último suspiro do “milagre econômico” e da crise do petróleo de 1973, a situação de descontentamento popular se intensificou com o crescimento dos movimentos de mulheres, estudantes e professores, a intensidade das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e das pastorais da terra e de jovens, além das greves dos metalúrgicos no Grande ABC paulista, as lutas pela anistia e por eleições diretas para presidente, entre tantas outras bandeiras e formas de luta pela liberdade e democracia (FAUSTO, 2002).

Diante dos efeitos da crise política e econômica, o país passou por um processo político de transição lenta e gradual em direção à legalidade, num estilo à brasileira que se expressou na Lei da Anistia de agosto de 1979. A proposta da anistia era uma das bandeiras de pressão dos trabalhadores que avançava devido ao desgaste econômico e político, porém, a lei foi “sacada” das mãos da oposição pelo recém-empossado presidente João Figueiredo. Então, como um “coelho tirado de uma cartola mágica”, os militares perdoaram os cidadãos que tiveram seus direitos políticos suspensos por possível cometimento de crimes políticos ou eleitorais, incluindo servidores públicos, e embora fosse um avanço rumo à abertura política, significou também concessões à “linha dura” do regime, anistiando torturadores e assassinos que estiveram a serviço do regime militar (FAUSTO, 2002).

Na continuação deste lento processo de transição negociada à brasileira, logo após as grandes manifestações populares pelas Diretas-Já para presidente da República que culminou na derrota desastrosa da Emenda Dante de Oliveira no Congresso, predominou o acordo político entre as elites e os setores de centro-esquerda. O pacto se estabeleceu nos limites do estado democrático burguês, com poucas vozes discordantes, constituindo-se mesmo num “pacto social das elites” ou numa “saída negociada” para os militares governistas pela via do “Colégio Eleitoral”, resultando na eleição indireta da chapa Tancredo Neves/José Sarney à presidência da República (FAUSTO, 2002).

Nessa mesma direção, Ghiraldelli Junior (2009, p. 159) entende que as “forças conservadoras no Congresso, ou seja, ligadas ao governo dos militares, barraram a Emenda, forçando uma ‘saída negociada’”.

A elite brasileira consolidou um acordo político em forma de “pacto social” que não foi abalado nem pela morte de Tancredo Neves, seu principal articulador, mas que, a despeito de qualquer instabilidade política e social, não impossibilitou a elite financeira e midiática de garantir a posse imediata do vice-presidente José Sarney. Estabeleceu-se um governo de transição negociada que aplicou as medidas econômicas orientadas pelo Fundo Monetário Internacional (FMI), sob a pressão de uma dívida externa cada vez mais insustentável tanto pelas altas de juros quanto pelas ondas inflacionárias no país.

Nesse contexto, o processo eleitoral mais esperado se concentrou no âmbito do Governo Federal, destacando-se as eleições diretas para presidente e deputados constituintes, por isso, os principais instrumentos de consolidação institucional da “Nova República” se deram através do processo Constituinte de 1987 e da promulgação da Constituição de 1988, balizando as eleições diretas que estabeleceram os chamados governos “democráticos” (FAUSTO, 2002).

O período de negociação em torno da transição política brasileira se integrou ao processo de redemocratização da América Latina, refletindo um momento particular do desenvolvimento capitalista no continente, num misto de pós-crise do Estado de Bem-Estar Social e desgaste político dos regimes militares, predominando uma nova disputa político-ideológica por dentro do estado em torno das medidas econômicas do neoliberalismo. Lembrando que as origens do neoliberalismo remontam ao livro *O Caminho da Servidão*, de Friedrich Hayek, de 1944. É uma teoria política do pós-guerra que aprofunda o liberalismo clássico e condena a intervenção do Estado na economia, fazendo um combate fervoroso ao estado de bem-estar europeu e ao keynesianismo, além dos modelos socialistas.

De uma forma geral, guardadas as particularidades de cada país latino-americano, com exceções de Cuba e Nicarágua, devido respectivamente ao castrismo e ao sandinismo, estas disputas sobre o papel do Estado envolveram discordâncias e estratégias políticas diferenciadas entre as lideranças das classes hegemônicas, entre conservadores e progressistas, incluindo até os setores de esquerda ou centro-esquerda. Já o processo de transição política brasileiro foi hegemônico pelos partidos remanescentes do regime militar sob a condição de situação e oposição no chamado bipartidarismo,

ou seja, Movimento Democrático Brasileiro (MDB) e Aliança Renovadora Nacional (ARENA). Portanto, o campo político de negociação da transição lenta e gradual no país estava sob o controle indireto das lideranças que compunham os partidos anteriores à reforma política do pluripartidarismo estabelecida pela Lei Federal nº 6.767, de 20 de dezembro de 1979.

As elites brasileiras buscavam superar suas crises políticas internas apresentando-se à sociedade como alternativa ao militarismo “em xeque”. Entretanto, a conjuntura internacional apontava para a reeleição do presidente Ronald Reagan nos Estados Unidos, fortalecendo a aliança com a primeira-ministra Margareth Thatcher que aplicava no Reino Unido a política neoliberal do Estado mínimo em contraposição ao Estado keynesiano de bem-estar social. Na América Latina, os princípios do neoliberalismo eram aplicados forçosamente pelo General Pinochet, no Chile. O cenário internacional pressionava as economias latino-americanas em direção às mudanças estruturais e criavam-se as condições que permitiriam a aplicação das medidas neoliberais no Brasil, seguindo as reformas propostas pelo “Consenso de Washington”.

As reformas econômicas de “ajuste estrutural”, implementadas na América Latina, estão baseadas no que ficou conhecido como “Consenso de Washington” (GOMES, 1991:31). Em síntese, são medidas que visam a abertura das economias nacionais, a desregulação dos mercados, o corte nos gastos sociais, a flexibilização dos direitos trabalhistas, a privatização das empresas públicas e o controle do déficit fiscal (DEL PINO, 2008, p. 72).

A transição política brasileira oriunda nos anos de 1980 não apresentou uma alternativa independente que pudesse aliviar o desenvolvimento pífio do país nas últimas décadas, e pior ainda, dificultou uma possível recuperação econômica nos moldes da concorrência internacional, devido a frágil centralidade política no âmbito estatal-administrativo das decisões econômicas, associadas à mentalidade subalterna e dependente do capital nacional em rela-

ção ao capital estrangeiro. Portanto, do ponto de vista histórico, no contexto da América Latina, o painel político-econômico brasileiro esteve inserido no processo de globalização do capital que hegemônizou seu estilo mercantil de vida. No entanto, o crescimento econômico foi lento e o Produto Interno Bruto (PIB) oscilou, com poucos momentos de recuperação, de forma a cair progressivamente ao longo das décadas de 1970 e 1980.

Na sequência de um aumento do crescimento entre o final da década de 1960 e o início da década de 1970, com base na liberalização econômica, as taxas de crescimento caíram, em parte devido a uma série de choques externos combinados com uma resposta política fraca em meio a uma transição política de um regime militar para uma democracia (WILSON; PURUSHOTHAMAN, 2003, p. 15).⁴

Logo, esse quadro de fortalecimento do neoliberalismo mundial em substituição ao frágil desempenho do Estado de bem estar-social, sob as rédeas das ditaduras militares latino-americanas teve enormes consequências sobre a economia e a política nacional brasileira. Mas, esse quadro foi terrivelmente ampliado no governo de José Sarney e no rápido período de Fernando Collor de Melo. De forma que, no governo de Fernando Henrique Cardoso (FHC), a dívida pública tinha dobrado e o déficit em conta era duas vezes a média da América Latina, e ainda mais, as taxas de juros nominais estavam acima dos 20% e a moeda havia perdido metade do seu valor durante a corrida eleitoral (ANDERSON, 2011).

Anderson (2011, p. 24) diz que o governo Lula, visando restaurar a confiança dos investidores através de uma política econômica ortodoxa no Banco Central e no Ministério da Fazenda, “elevou ainda mais a taxa de juros e fez cortes no investimento público para atingir um superávit primário maior do que o próprio FMI havia recomendado”. As consequências para os cidadãos foram o aumento dos preços e do desemprego, e o crescimento caiu pela metade, po-

4 - No original: “Following a growth surge between the late 1960s and the early-1970s on the back of economic liberalization, growth rates fell-in part because of a series of external shocks combined with poor policy response amidst of a political transition from a military regime to a democracy” (WILSON; PURUSHOTHAMAN, 2003, p. 15).

rém, os que possuíam títulos da dívida pública tiveram a certeza de que “o fantasma do calote havia sido banido”, e isso desagradou os militantes de esquerda do partido. O crescimento voltou em 2004, com a recuperação das exportações, mas a dívida pública continuou crescendo junto com a elevação da taxa de juros. Os partidários do governo FHC remoíam as críticas de Lula a Cardoso e apontavam triunfantemente a continuidade entre os dois, enquanto para o PT não havia o que comemorar (ANDERSON, 2011).

A onda de otimismo dos mercados financeiros internacionais não se dava apenas pela continuidade das políticas de FHC, mas, principalmente, devido às medidas político-econômicas adotadas pelo governo Lula que tinham como baluarte a perspectiva da estabilização macroeconômica, um pré-requisito fundamental para uma reforma bem sucedida e que estava claramente em curso, entretanto, o mercado já apontava para a necessidade de reformas estruturais mais substanciais no âmbito do sistema, como referenciado no texto a seguir:

A administração Lula está fazendo alguns progressos. A estabilização macroeconômica é um pré-requisito fundamental para uma reforma bem sucedida e está agora claramente em curso. O resultado dessa estabilização provavelmente será uma melhora no crescimento no próximo ano ou dois que se reflete em nossas previsões atuais de cerca de 3,5% ao ano. No entanto, a estabilização será insuficiente para elevar e sustentar a taxa de crescimento do Brasil para os tipos de níveis estabelecidos nas projeções neste documento. Para alcançar esse objetivo, serão igualmente necessárias reformas estruturais substanciais (WILSON; PURUSHOTHAMAN, 2003, p. 15).⁵

O final do governo FHC e o período do governo Lula podem ser entendidos como uma época de relativa estabilidade econômica e política com base no controle monetário da taxa de juros e de valoriza-

5 - Original: *The Lula Administration is making some progress. Macro stabilization is a key precondition of successful reform and is now clearly underway. The result of that stabilization is likely to be an improvement in growth over the next year or two that is reflected in our current forecasts of about 3.5% a year. On its own, though, stabilization will be insufficient to raise and sustain Brazil's growth rate to the kinds of levels that are set out in the projections in this paper. If that goal is to be achieved, substantial structural reforms will also be needed* (WILSON; PURUSHOTHAMAN, 2003, p. 15).

ção da moeda nacional. Em situações normais, sem crises estonteantes ou flutuações abruptas do mercado financeiro, a fixação do nível de taxas de juros é o principal instrumento de política monetária, embora não seja o único. Esse instrumento não é o controle direto da taxa, mas a utilização de operações de mercado aberto para influenciar o nível de liquidez da economia e trazer o valor da taxa de juros de mercado para a meta definida pelo Estado. Nesse rol de instrumentos tradicionais de política monetária têm-se os empréstimos do Banco Central aos bancos, a fixação da taxa de redesconto (taxa de juros punitiva) e a fixação do nível de reservas que os bancos são obrigados a depositar, compulsoriamente, no Banco Central (MEDEIROS, 2014).

A política monetária pretendia influenciar o nível de liquidez da economia, consubstanciada na quantidade de moeda existente, definida na sua forma mais restrita, como a soma do papel moeda em poder do público e dos depósitos a vista nos bancos comerciais. Mas outros ativos financeiros também se constituíram, em variável medida, em repositórios de liquidez e os depósitos a prazo foram agregados à definição da moeda. Apesar de o Brasil, quase sempre, ter os mais altos juros reais do mundo financeiro, a expansão do crédito no segmento livre do mercado, tem sido muito alta em todos os anos a partir de 2002, especialmente entre 2004 e 2008, quando se situou acima de 30% ao ano. Mesmo depois continuou alta, por volta de 16%, até 2012 (MEDEIROS, 2014).

Segundo Anderson (2011), no governo Lula, o PIB chegou ao patamar de 4,3% de 2004 até 2006, superando a pior estagnação do século, além do crescimento médio anual de 1,6% na década de 1990 e não mais de 2,3% em oito anos de FHC. Esse crescimento contou com os “bons ventos” vindos do exterior, pois as demandas chinesas pelas exportações de soja e minério de ferro decolaram com um aumento exorbitante no preço das *commodities*. “Nos EUA, onde as taxas de juros eram mantidas artificialmente baixas por parte do FED, para impedir que a bolha financeira nos Estados

Unidos estourasse, o “Greenspan Put” criou um fluxo de importações de capital barato disponível para o Brasil” (ANDERSON, 2011, p. 28).⁶

6 - O *Greenspan Put* está relacionado às obrigações contratuais no mercado de ações das Bolsas. E o *FED* é a sigla para designar o *Federal Reserve System* dos EUA.

O governo Lula pode ser considerado contíguo ao de Fernando Henrique Cardoso, por ser um desenvolvimento dentro da mesma matriz, entendido como um processo social marcado por uma ruptura distinta. A América do Sul como um todo foi palco de uma virada para a esquerda, distinguindo-a de qualquer outra região do planeta. Na verdade, relativizando uma possível continuidade, havia um abismo político e social entre o governo de Lula e o de FHC, pois nenhuma grande empresa havia sido privatizada no governo do PT, ainda mais, quando a alienação de bens públicos, muitas vezes sob as condições mais tenebrosas, nunca foi popular no Brasil (ANDERSON, 2011).

De acordo com Anderson (2011), a crise ainda não afetava visivelmente o país, por isso, mesmo nessas condições externas ligeiramente favoráveis, o PT governou e se beneficiou do “mar de lama” da corrupção e, provavelmente, ela tenha sido mais sistemática do que a de qualquer governo anterior. Já segundo Mascaro (2016), diferentemente do discurso anterior de defesa da ética, o partido adotava o agora o discurso da governança.

O PT, em sua alvorada na década de 1980, encampou o discurso da ética pública nos termos de uma legalidade a ser plenamente cumprida. Os governos civis brasileiros posteriores – José Sarney, Fernando Collor, Itamar Franco e Fernando Henrique Cardoso –, baseados no mesmo modelo ditatorial anterior de corrupção por simbiose com grandes empresas e acrescidos de um jogo constante de costura de acordos políticos nas casas legislativas, foram simbolizados pela esquerda brasileira naquele momento como falência de um republicanismo legalista idealizado (MASCARO, 2016, p. 8-9).

Entre tantos fatores, o processo de corrupção também tem bases no sistema eleitoral, por isso, em termos de custos absolutos, as eleições brasileiras perdem apenas para a dos americanos, e proporcionalmente à renda nacional pode superá-los. Em 1996,

o presidente americano Bill Clinton gastou 43 milhões de dólares para assumir a Casa Branca; em 1994, Fernando Henrique Cardoso gastou 41 milhões de dólares para garantir o Palácio do Planalto, em um país com um PIB per capita inferior a 1/6 dos Estados Unidos (ANDERSON, 2011).

O site *El País* publicou uma interessante entrevista com o historiador Pedro Campos, onde ele afirma que “o problema transcende as principais siglas partidárias, PSDB e PT. A prática de pagamento de propina na Petrobrás vai além disso. Pode ser que tenha surgido no governo do FHC e do Lula um esquema para financiamento de campanha” (ALESSI, 2015).

Este tipo específico de procedimento talvez tenha sido criado nestes governos, com o envolvimento de diretores da estatal e repasse para partidos. Mas isso é apenas um indicativo de quão incrustadas na Petrobras estão estas construtoras. Muitas dessas empresas prestam serviço para a estatal desde 1953, e existem registros de que essas práticas ilegais já existiam nesta época (ALESSI, 2015).

A corrupção penetrou no quadro político eleitoral brasileiro de forma endêmica muito antes do governo Lula, mas este cometeu um estelionato ético com parte dos eleitores e militantes do partido quando prometeu lisura no trato com as coisas públicas, mas recuou através de alianças também “fisiológicas”, fazendo concessões ao grande capital, no sentido de garantir, provavelmente, a estabilidade financeira e o pagamento da dívida externa, construindo com as elites um novo pacto social nos termos dos setores dominantes. Em recente artigo publicado pelo site *Justificando*, o procurador do Estado de São Paulo, Márcio Sotelo Felipe, considera que há um terremoto político quando se descobre que “o comitê dos negócios da burguesia está funcionando sob propina. Mas não é a propina que explica a operação desse comitê. Ele funciona sempre, estruturalmente, no capitalismo, mesmo que políticos nunca ponham no bolso nada a não ser o próprio soldo” (FELIPPE, 2017).

O entendimento do procurador Felipe (2017) sobre os aspectos estruturais da corrupção no capitalismo explica parte das causas do fenômeno, mas não o justifica moralmente, pois as ações individuais dos corruptos continuam sendo motivos para as devidas reprovações. Portanto, nessa mesma direção, o pensamento do procurador se coaduna com a trilha deixada por Mascaro (2016, p. 7) em que a corrupção é estrutural no sistema capitalista. Segundo ele, a mercadoria é o fio condutor que atravessa a tudo e a todos, de forma que, a intermediação dos “vínculos jurídicos por estratégias de favorecimento pessoal não é uma negação da natureza desses mesmos vínculos, mas uma de suas possibilidades, sendo, inclusive, em modelos médios de reprodução capitalista, sua possibilidade central e provável”.

Do ponto de vista estrutural, o capital, podendo comprar tudo e todos, apenas se confirma quando a corrupção é instalada. O capital não tem limites éticos, morais, culturais ou sociais em sua determinação econômica, portanto, o sentido da acumulação não reconhece fronteiras. No entanto, existe uma especificidade da corrupção no capitalismo, na medida em que de alguma forma ela é a negação da legalidade, que, por sua vez, é sustentada pelo aparato jurídico e político-estatal, que são espelhos da própria forma mercantil (MASCARO, 2016).

A corrupção, assim, é uma contradição necessária da reprodução capitalista, na medida em que revela que as formas sociais pelas quais o capitalismo se estrutura não estabelecem um circuito lógico ou funcional de acoplamento. O capital só existe com o direito e o Estado – sendo a legalidade a resultante da conformação dessas formas –, mas, ao mesmo tempo, toda ordem estatal e legalidade só existem em função do capital. Com isso, o poder do capital e as estratégias da acumulação atravessam negativamente o solo da legalidade que é, também, sua própria condição de existência. A forma de subjetividade jurídica arma-se como derivada da mercadoria, a forma política estatal do mesmo

modo, e a legalidade, derivada secundária dessas formas quando conformadas, arranja-se em uma tensão constante entre limitar o poder do capital e/ou da força bruta ou apoiá-lo (MASCARO, 2016, p. 7).

No rastro de garantir a vitória eleitoral e as condições políticas para a governança do país, os ministros Antônio Palocci e José Dirceu foram os grandes nomes do esquema político-eleitoral. Enquanto Palocci consolidava os argumentos que compunham a “Carta aos brasileiros”, Dirceu articulava internamente o partido e externamente a base aliada visando o sucesso do projeto de poder da ala majoritária do PT (ANDERSON, 2011).

No raciocínio de Anderson (2011), diferentemente de Cardoso que ganhou as eleições no primeiro turno nas duas vezes como candidato da situação, e ainda comandou setores “fisiológicos” de aliados e funcionários públicos no Congresso, Lula já havia sido derrotado três vezes quando concorreu novamente a presidência no final de 2002. O PT era objeto de profunda desconfiança por parte da população e da elite econômica do país. Assim, Anderson (2011, p. 26) entende que “para superar essas dificuldades, recursos especiais se fizeram necessários, para os quais garantias especiais tiveram de ser dadas, no âmbito público e no privado”.

No segundo ano de governo, Lula adota a mesma estratégia assistencialista de governos anteriores, portanto, nada inocente e com um viés corruptivo, no sentido de dar garantias especiais para as massas visando em troca o apoio delas ao seu projeto político. O Programa Bolsa Família corresponde a um depósito mensal de dinheiro para as mães nos setores sociais de menor renda, atrelado ao compromisso de enviarem seus filhos à escola e ao acompanhamento da saúde deles. Os pagamentos são muito baixos, média de 35 dólares por mês, feitos diretamente pelo governo federal, impedindo a malversação local, e atingindo mais de 12 milhões de domicílios. O custo efetivo do programa sempre foi baixo e o impacto político tem sido enorme (ANDERSON, 2011).

O Programa Bolsa Família, na visão de Anderson (2011), modestamente tem ajudado a reduzir a pobreza e estimulado a demanda nas regiões mais pobres do país, mas principalmente, tem

deixado a mensagem simbólica de que o Estado se preocupa com as condições de todos os brasileiros, não importa o quão miseráveis ou oprimidos, são cidadãos com direitos sociais, por isso, conforme Anderson (2011, p. 29), “a identificação popular de Lula com essa mudança tornou-se o mais inabalável de seus trunfos políticos”.

No tocante à educação, além de adotar algumas políticas de inserção dos jovens de periferia no ensino superior, através do Programa Universidade para Todos (Prouni) do Ministério da Educação, criado pelo Governo Federal em 2004, que concede bolsas de estudo integrais e parciais (50%) e das políticas reparadoras como as cotas, o governo Lula deu continuidade ao processo de democratização das escolas públicas, embora ainda de forma tímida, mas seguindo o Plano Nacional de Educação (PNE), tendo por base a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDBEN), ou seja, a Lei 9394/96, de 20 de dezembro de 1996.

No campo político, já sem o apoio político-administrativo de Antônio Palocci e de José Dirceu, investigados no esquema do “Mensalão”, no meio do seu segundo mandato, estourou a “bolha financeira” nos EUA, mas de acordo com Anderson (2011, p. 31), Lula soube conduzi-la internamente com segurança, declarando que a “quebra de Wall Street em 2008 pode ter sido um tsunami para os EUA, mas no Brasil ela estava mais para uma ‘marolinha’. A frase foi tratada pela imprensa como uma imprudente prova de ignorância econômica e de irresponsabilidade”. Não foi uma “marolinha”, mas a crise econômica no Brasil e no restante da América Latina, só se apresentaria como um tornado crítico algum tempo depois.

De fato, segundo Mascaro (2016), os anos 2000 encontraram em solo latino-americano um sistema político relativamente progressista diante da crise capitalista mundial. Entretanto, tal experiência política progressista estava amparada em uma plataforma de distribuição atrelada à reprodução do capital, fortalecendo o poder de frações das burguesias nacionais e das classes médias que se apoiavam nos setores consumistas. A Venezuela baseava-se, e crê-se que ainda se baseia, em um nacionalismo de esquerda de retomada do controle do petróleo. O lulismo, no Brasil, com o peso de ser a maior economia da região, reorganizou a dinâmica da economia nacional median-

te a forte expansão do consumo popular (MASCARO, 2016).

Dessa forma, as experiências populares ou de esquerda latino-americanas estiveram condicionadas a uma expansão capitalista internacional e, obviamente, também nacional. Portanto, as esquerdas refletem sentimentos de oposição a setores da burguesia e do capital, mas apenas de maneira relativa. O formato em que foram assentados esses governos de esquerda, não permite a nenhum deles ter a condição de superar as contradições capitalistas e de dar passos estruturais de chegada a sociabilidades socialistas (MASCARO, 2016).

No Brasil, nos limites do capital e sem perspectiva antissistêmica, a política econômica do governo Lula manteve um controle rígido sobre os multiplicadores da base monetária, deixando-as bem abaixo dos níveis americanos e, com uma maior transparência financeira, deixou os bancos nacionais em melhor forma do que os dos EUA, protegendo o país da pior crise financeira. Entretanto, foi a política vigorosa e orquestrada do Estado que manteve a economia estável (ANDERSON, 2011).

O governo Lula, de acordo com Anderson (2011), consagrou uma nova posição para o país na geopolítica mundial quando da formação do quarteto de potências do BRIC em 2009, reunindo os chefes de Estado do Brasil, Rússia, Índia e China na antiga *Sverdlovsk*, a partir da proposta de uma moeda de reserva global. Em 2010, Lula recebeu a cúpula do BRIC no Brasil. “Na teoria, as quatro maiores potências fora do império euro-americano parecem representar, se não uma alternativa, ao menos uma área de atuação” afirma Anderson (2011, p. 32). No campo diplomático, provisoriamente, o Brasil se estabeleceu como uma força independente dos interesses norte-americanos.

O Brasil não tem características de uma potência militar, ainda segundo o autor supracitado, mas foi o único a desafiar os Estados Unidos sobre um assunto de importância estratégica, caso do reconhecimento da Palestina como um Estado, além da recusa a integrar um bloqueio ao Irã, inclusive, convidando Ahmadinejad a visitar Brasília. Nesse sentido, Anderson

(2011, p. 32) diz que o governo brasileiro fez “uma decla-

ração de independência diplomática. Washington ficou furiosa, e a imprensa local ficou fora de si com essa quebra de solidariedade atlântica. Poucos eleitores se importaram. Sob Lula, o país emergiu como uma potência global”.

Do ponto de vista socioeconômico, por outro lado, Anderson (2011) entende que a desigualdade no Brasil não diminuiu significativamente e essa crença de diminuição da pobreza só pode ser recebida com ceticismo, pois se baseou em dados de renda nominal, excluindo das estatísticas os casos isolados na parte superior do cálculo, ou seja, ignorou a supervalorização e o ocultamento de ganhos financeiros no estrato mais alto da sociedade. Os dados sobre os ganhos dos privilegiados no Brasil contrastavam drasticamente com as “migalhas” referentes ao Programa Bolsa Família. Segundo Anderson (2011, p. 39), no país “estima-se que entre 10 mil e 15 mil famílias recebem a parte do leão dos 120 bilhões de dólares de pagamentos anuais da dívida pública” e, diz ainda, que os presidentes executivos em São Paulo ganham mais do que ganhariam em Nova York, Londres ou Hong Kong, enquanto o Programa Bolsa Família custa muito menos, em torno de 6 a 9 bilhões de dólares e abrange muito mais famílias.

Nessa mesma linha, Mascaro (2016) diz que a relativa estabilidade capitalista brasileira da primeira década do século XXI deu-se sob a estrutura de um modelo econômico mantido sem grandes alterações, inclusive na correlação de forças entre classes e grupos sociais.

A distribuição de renda não afetou os grandes rentistas e capitalistas nacionais. Ocorreu, ainda, um processo de desindustrialização e de concentração de capital nas finanças, nos serviços e no agronegócio. Nesse sentido, a experiência brasileira é similar ao padrão reiterado do capitalismo pós-fordista. A economia mundial, desde a década de 1970, apresenta uma dinâmica de maior concentração de capital em um circuito liderado pelas finanças (MASCARO, 2016, p. 5).

O processo de acumulação de capital ficou mais concentrado e desigual no Brasil, devido à desindustrialização e à dependên-

cia econômica ao agronegócio e ao sistema financeiro. Anderson (2011) considera que a recente revolução tecnológica tem trazido como consequência involutiva e regressiva para o país, a migração da acumulação das fábricas para as transações financeiras e a extração de recursos naturais, através de um crescimento gigantesco dos lucros do setor bancário, da mineração e do agronegócio para a exportação. Isso, no primeiro caso, provoca uma involução porque desvia o investimento da produção e, no segundo, causa uma regressão porque o país volta aos ciclos de dependência de produtos primários para o crescimento. “Entre 2002 e 2009, a participação dos produtos manufaturados nas exportações brasileiras caiu de 55% para 44%, enquanto a das matérias-primas subiu de 28% para 41%”, conforme Anderson (2011, p. 48). Ou seja, o comércio brasileiro está se tornando cada vez mais dependente do agronegócio e da mineração, onde se encontram as maiores concentrações do capital nacional, enquanto há um recuo da indústria automobilística, controlada pelas multinacionais.

O lulismo, depois de 2002, conforme Anderson (2011), visando um acordo com o capital, teve de se ajustar ao mercado e transformar as estruturas do partido e dos sindicatos, garantindo o aparato de poder sobre o qual ele se fundamentava, de forma que, a liderança sindical da Central Única dos Trabalhadores (CUT) controlou o maior fundo de pensão do país e os quadros do partido colonizaram a Administração Federal com mais de 20 mil nomeações. De acordo com Anderson (2011, p. 33), “uma vez no poder, Lula não mobilizou e nem mesmo incorporou o eleitorado que o aclamara. Nenhuma conformação estrutural nova deu forma à vida popular”. Dessa forma, ele diz ainda que as classes populares ficaram praticamente desmobilizadas, com raras exceções de movimentos minoritários mais à esquerda. Tanto que a própria vitória de Dilma Rousseff ocorreu nos termos de uma procuração, uma vez que era pouco conhecida da população, tornando-se o maior triunfo eleitoral de Lula.

A crise não parecia tão distante do Brasil, conforme Mascaro (2016), mas a esquerda que flertava com o poder acreditou manter seu índice de aprovação popular em aliança com a burguesia nacional associada ao capital internacional. A crise do Paraguai com a

destituição do presidente eleito Fernando Lugo não serviu nem para alertar sobre a gravidade da crise política que chegaria aos líderes principais da esquerda petista no Brasil, inclusive, o próprio Lula, que parecia estar acima do bem e do mal. A crise brasileira é uma prova tardia - e, junto com uma possível crise chinesa, a demonstração derradeira - de que a presente crise do capitalismo mundial não comporta excepcionalidades nem se nega por virtuosidades locais isoladas (MASCARO, 2016).

No redemoinho dos sucessos e fracassos da economia brasileira em conjunto, as datações e balizas sobre a crise é variável, sendo até mesmo relativa, por isso, é muito difícil estabelecer um marco geral da crise do capital para o país. Em nível internacional, a recessão de 2008 foi enfrentada, pelo governo brasileiro, com medidas políticas anticíclicas e somente depois ocorreu uma perda de fôlego mais consistente. Em resumo, segundo Mascaro (2016, p. 2), “após o estouro da crise mundial, vemos que o final do governo Lula foi de crescimento alto, o primeiro governo Dilma foi de baixo crescimento e o segundo, de recessão”.

Assim, no quadro geral de tais influxos, temos: uma intermitente crise política desde 2005, sopesada pela sequência de vitórias eleitorais; uma crise econômica mundial com reflexos nacionais a partir de 2008, contrastando com um forte crescimento em anos anteriores; uma crise social a partir de 2013, com uma correspondente narrativa de crise a partir de então; e, depois, uma somatória de todas essas crises que chega a momentos agudos a partir do final de 2014 (MASCARO, 2016, p. 3).

No geral, as esquerdas latino-americanas apostaram em governos de conciliação de classes, garantindo, por certo tempo, alguns resultados em favor de políticas sociais de amplo apoio popular. Mas, o fascismo e os acordos golpistas apontavam para ares direitistas no horizonte, principalmente, no Brasil com a consolidação do impeachment de Dilma Rousseff através de um Congresso dominado por uma elite “atolada na lama” da corrupção, além da

base de sustentação legal de um governo antipopular e neoliberal sob a liderança de Michel Temer.

Na Argentina, o processo de retomada do governo pela direita ocorre com a eleição aparentemente democrática do conservador Mauricio Macri e, na Venezuela, vem ocorrendo cada vez mais o isolamento político de Maduro. Por isso, como nos adverte Löwy (2015, p. 663), “[...] o sistema capitalista, sobretudo nos períodos de crise, produz e reproduz fenômenos como o fascismo, o racismo, os golpes de Estado e as ditaduras militares. A raiz desses fenômenos é sistêmica e a alternativa tem de ser radical, isto é, antissistêmica”.

Na experiência brasileira, a tese da constante identificação da ditadura militar com o fascismo parece ser falsa, pois, ao contrário de fascistização, ocorreu uma militarização do Estado com revezamento dos generais-presidentes. Segundo Gorender (1987, p. 71), “a direção do Estado não foi controlada por um partido fascista - que se torna residual ou desaparece praticamente após a queda do regime fascista -, mas pela instituição estatal permanente detentora do exercício superior da coerção”. Em tempos atuais, de acordo com Michael Löwy (2015), sem haver qualquer equivalente direto na Europa, o elemento mais preocupante da extrema-direita conservadora é o apelo aos militares chamando-os a uma intervenção militar, de forma que, o saudosismo da ditadura militar é um fenômeno sinistro e perigoso da recente mobilização nas ruas do país, liderado por movimentos reacionários e “ativamente promovido pelo PIG, o Partido da Imprensa Golpista” (LÖWY, 2015, p. 662-663).

Toda vez que algum setor da elite reformista se apoiou no Estado brasileiro, casos discutíveis de Getúlio Vargas, Juscelino Kubistchek, João Goulart e recentemente, Luís Inácio Lula da Silva, no sentido de avançar minimamente nos direitos sociais em favor da população, na mesma proporção criou-se um movimento contrário para defender a intervenção militar, visando manter o poder estabelecido pelas classes burguesas. As alegações desses movimentos reacionários se apoiaram sempre no patriotismo, nos valores dito religiosos, na família tradicional e na propriedade privada, arvorando-se protetores do povo diante das ameaças “comunistas” e da subversão da ordem estabelecida.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Toda conclusão deve ser mediada pela provisoriedade de suas descobertas. Assim, espera-se ter apresentado um breve resumo sobre a crise do capital e suas implicações históricas na América Latina, e particularmente, no Brasil. Pensar a crise em termos globais exige refletir sobre o processo concreto de formação das classes sociais no campo específico de cada realidade nacional e, no caso do Brasil, essa história passa pela colonização europeia e pelo papel fundamental do Estadonação que se formou durante esse processo de dominação.

Nesse sentido, o tipo de Estado originado nesse longo processo histórico de colonização foi basicamente um Estado com características de uma cultura patrimonialista, com resistências populares ou revoltas mais violentas durante o Império. Doravante, as contradições políticoeconômicas da crise do capitalismo no Brasil afetaram por demais os movimentos sociais no período republicano, principalmente suas lideranças, com poucos momentos mais acirrados, estabelecendo-se na prática uma situação de conformação ideológica diante do destino posto.

A aceitação dos limites institucionais como garantia democrática dos direitos sociais, quase como dádiva do Estado, terminam por evitar um processo de resistência mais acentuada às contradições do sistema capitalista, limitando-se à participação nos processos eleitorais fraudulentos, regidos por pautas moralistas, ideológicas e distantes das soluções concretas dos problemas reais da vida social. Contudo, nessa realidade política de classes heterogêneas e, algumas ainda em formação, dado o grau de formação educacional do povo e do desenvolvimento das forças produtivas no país, dentro de um processo de desindustrialização recente em favor das *commodities*, fortalecendo a monocultura da soja, milho, café, carne bovina, minérios, petróleo e outras, portanto, à economia do agronegócio, talvez não fosse possível outro caminho das lutas de classes, mas que ela revela seus limites a cada nova crise do capital.

Traduzindo para uma linguagem mais estética, como diz o poeta Cazuya, “saiba que ainda estão rolando os dados, porque o tempo

não para”, logo, o presente está sujeito às mudanças próprias de sua época histórica, ainda mais, no âmbito das relações sociais em constante ebulição no contexto de crise do capitalismo contemporâneo.

Referências

ALESSI, Gil. Entrevista Pedro Campos. Historiador: “Pagamento de propina na Petrobrás transcende o PT e o PSDB” em 18/03/2015. Madrid: **Ediciones El País**, 2015. Disponível em: https://www.academia.edu/36753457/Entrevista_ao_jornal_El_Pa%C3%ADs_Pagamento_de_propina_na_Petrobras_transcende_o_PT_e_o_PSDB_. Acesso em: 16 abr. 2017.

ANDERSON, Perry. O Brasil de Lula. Tradução de Alexandre Barbosa de Souza e Bruno Costa. **Novos estudos, CEBRAP**. [S.l.]. n.91, p.23-52, 2011. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-33002011000300002>. Acesso em: 03 maio 2017.

BLOCH, Marc. **Apologia da história ou o ofício de historiador**. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001. BRASIL. Lei de diretrizes e bases da educação nacional. **Lei n. 9.394, de 20 de dezembro de 1996**. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Brasília: Senado Federal, 2005. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/seed/arquivos/pdf/tvescola/leis/lein9394.pdf>. Acesso em: 14 jul. 2015.

BRESSER-PEREIRA, Luiz Carlos. As três interpretações da dependência. **Perspectivas**, São Paulo, v. 38, p. 17-48, jul./dez. 2010. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/perspectivas/article/view/4099/3735>. Acesso em: 09 abr. 2017.

DEL PINO, Mauro. Política educacional, emprego e exclusão social. In: **A cidadania negada: políticas de exclusão na educação e no trabalho**. 4. ed. São Paulo: Cortez; CLACSO Buenos Aires, 2008.

WILSON, D.; PURUSHOTHAMAN, R. *Dreaming with BRICs*:

the path to 2050. **GS Global Economics Paper**, n. 99, out./2003. Disponível em: <http://www.goldmansachs.com/ourthinking/archive/archive-pdfs/brics-dream.pdf>. Acesso em: 28 jan. 2017.

FAORO, Raymundo. **Os donos do poder**: formação do patronato político brasileiro. 14. ed. v. 1/2. São Paulo: Globo, 2001.

FAUSTO, Boris. **História concisa do Brasil**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Imprensa Oficial do estado, 2002.

FELIPPE, Márcio Sotelo. Um comitê para gerenciar os negócios da burguesia. **Carta Capital**, 15 de abril de 2017. Disponível em: <http://justificando.cartacapital.com.br/2017/04/15/um-comitepara-gerir-os-negocios-da-burguesia/>. Acesso em: 16 abr. 2017.

FERNANDES, Florestan. **A revolução burguesa no Brasil**: ensaio de interpretação sociológica. 5^a.ed. São Paulo: Globo, 2006.

GORENDER, Jacob. **Combate nas trevas**: a esquerda brasileira: das ilusões perdidas à luta armada. São Paulo: Ática, 1987.

GHIRALDELLI JUNIOR, Paulo. **História da educação brasileira**. 4. ed. São Paulo: Cortez, 2009.

LÖWY, Michael. Conservadorismo e extrema-direita na Europa e no Brasil. Tradução de Deni Alfaro Rubbo e Marcelo Netto Rodrigues. **Serv. Soc. Soc.** São Paulo, n. 124, p.652-664, out./dez. 2015. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/0101-6628.044>. Acesso em: 02.04.2017.

MASCARO, Alysson Leandro. Crise brasileira e direito. São Paulo, SP: **Blog da Boitempo**, 26 nov./2016. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2016/02/29/crise-brasileira-e-direito/>. Acesso em: 02 abr. 2017.

MEDEIROS, Paulo de Tarso. **Política monetária**: realidade ou

ficção. Rio de Janeiro, RJ: AgriForum – Sociedade Nacional de Agricultura. 20/jun./2014. Disponível em: <http://agriforum.agr.br/politica-monetaria-realidade-ou-ficcao/>. Acesso em: 08 abr. 2017.

ESTADO, FIM DA SOCIEDADE? UMA CRÍTICA DAS SOCIEDADES ESTATAIS SOB O PRISMA DE PIERRE CLASTRES

Carlos Guilherme Moraes Cerqueira
Irlene Veruska Batista da Silva
Nildo Francisco da Silva
Luciano da Silva Façanha

Introdução

O Estado é uma das instituições mais caras às sociedades modernas. É visto como o chão de onde brotamos, do qual crescemos e no qual desaparecemos. É nele que nos pensamos e nos imaginamos. Uma sociedade sem Estado parece algo inviável, impossível, irrealizável, risível, inimaginável. É algo como que anti-natural ou até mesmo uma monstruosidade. Imaginar uma organização social sem Estado seria evocar algo de selvagem, de atrasado, de primitivo, de pouco desenvolvido.

Creemos que hoje raramente alguém provido de um mínimo de fundamento teórico afirmaria que o Estado é algo natural. Porém, ainda que compreendamos sua *historicidade*, formados por uma perspectiva não desprovida de certo etnocentrismo, somos levados a crer que este Estado em que exercemos nossos direitos e deveres de cidadãos, de alguma forma, faz parte de um processo de superação do estágio de barbárie ou de insegurança generalizada. Com a instituição estatal teríamos atingido um estágio civilizatório em que exorcizamos a violência e outros males do nosso meio.

Assim, somos conduzidos a imaginar que em certo estágio superior – mais desenvolvido ou civilizatório – as populações humanas encontram *evoluem* necessariamente para a forma estatal.

Essa narrativa tão antiga e tão nova continua presente em muitos dos nossos discursos. É bastante comum em grupos sociais explicitamente etnocêntricos e preconceituosos – como os de extrema-direita. No entanto, por vezes transbordam tais grupos e atingem outros que se contrapõem a arraigados preconceitos. Quando isso ocorre, continuam pensando a instituição estatal enquanto solução necessária para a superação da miséria, das desigualdades, da violência e de muitas outras dores que assolam as sociedades humanas.

Daí o desconforto presente nas crônicas dos viajantes e nos trabalhos dos pesquisadores, nos albores das ciências antropológicas, ao se confrontarem com as sociedades originárias nas quais o Estado não está instituído. Como elucida Clastres (1978, p. 132), para os cronistas ou pesquisadores, “Essas sociedades são [...] incompletas.” O Estado – em suas narrativas e descrições – parece, ainda que de modo não tão explícito, algo que lhes seria necessário; que lhes faria falta; cuja presença completaria o desenvolvimento de tais sociedades na qualidade de seres humanos.

A partir de alguns autores da antropologia e da sociologia, queremos empreender aqui um questionamento a essa narrativa que se apresenta como algo relativamente evidente.

Abordagem histórico-filosófica da gênese do Estado moderno e colonial

Forjado nos albores do mundo moderno e construído sobre as cinzas do sistema feudal, o Estado que em ainda hoje vivemos aparece como criação típica do século XVII. Contrapondo-se ao pluralismo jurídico e político que manteve seu reinado por aproximadamente um milênio, ele traduz o processo de centralização ocorrido no ocidente. Com efeito, o Estado moderno nasce como Estado absoluto que não reconhece diversidade de fontes jurídicas nem variedade de ordenamentos jurídicos. No dizer de Bobbio (1995, p. 11-12):

No que diz respeito às fontes, operavam na sociedade medieval ao mesmo tempo, ainda que com diferente eficácia, os vários fatos ou atos normativos que, numa teoria geral das fontes, são considerados como possíveis fatos constitutivos de normatividade jurídica, quer dizer o costume (direito consuetudinário), a vontade da classe política que detém o poder supremo (*direito legislativo*), a tradição doutrinária (*direito científico*), a atividade das cortes de justiça (*direito jurisprudencial*). Com relação à pluralidade dos ordenamentos, pode-se dizer em geral que existiam ordenamentos jurídicos originários e autônomos seja acima do *regnum*, isto é, a Igreja e o Império, seja abaixo, como os feudos, as comunas, as corporações.

Assistimos, na história do ocidente, sobretudo a partir do século XVII até o século XVIII, a consolidação do poder real e unificação do domínio sobre as populações no *regnum*. O Estado moderno ou o nascente Estado nacional se forma através das grandes monarquias absolutistas visando a unificação política, cultural, lingüística e jurídica das diversificadas populações europeias. Seguindo o raciocínio de Bobbio, que acima nos referimos, podemos afirmar que tais monarquias são forjadas numa dupla concentração de poder. A lei que antes era dispersa agora passa a ser unificada. As fontes de produção jurídica passam a ser concentradas na “lei”, sendo esta entendida como expressão da vontade do soberano, e todos os ordenamentos jurídicos tanto superiores ao poder real (a Igreja e o Império) quanto inferiores a ele (os feudos, as comunas e as corporações) passam a unificar-se no ordenamento jurídico estatal – cuja máxima expressão assenta-se na vontade do monarca. Assiste-se, pois, na configuração política das sociedades europeias, o reforço do poder dos monarcas frente à nobreza e ao alto clero e a instituição das leis e exércitos para a manutenção desse poder. Nesse processo, o soberano adquire o monopólio da força dentro de seu território e sobre as populações que se encontram nele. Aqui cabe perfeitamente as palavras de Max Weber (2008, p. 60), quando afirma que “o Estado se transforma na única fonte do ‘direito’ à violência.”

Assim, vemos o nascente Estado moderno na luta pela inde-

pendência da Igreja – enquanto instituição universal – e operando o processo de formação de igrejas nacionais submissas ao poder real bem como aos interesses do Estado. Também se assiste à luta pela libertação do Império através da consolidação das identidades nacionais.

O Estado, nascido da concentração do poder real, como já dissemos, acaba por possibilitar à burguesia, através de suas revoluções, tomar paulatinamente as suas rédeas, criando o Estado burguês que – a despeito de todos os matizes históricos, econômicos e ideológicos – se tornou hegemônico até os nossos dias.

Não é nossa intenção aqui empreender uma história do Estado moderno. Essa pequena digressão histórica visa trazer à nossa memória, bem como à do leitor, a gênese desse Estado no qual vivemos hoje. Além disso, visamos lembrar que foram justamente esses Estados que levaram a cabo o empreendimento da colonização, encontrando novos povos e territórios e impondo-lhe a centralização do poder na figura do Estado.

Os diversos pensadores contratualistas (Hobbes e Locke), imprimiram na cultura ocidental a ideia de que o Estado é algo necessário dentro do processo de desenvolvimento e complexidade de uma sociedade. Com Hobbes, poderíamos pensar que a sociedade não seria mais do que uma “[...] guerra de todos contra todos [...]” (HOBBS, 1979, p. 78) se não houvesse o Estado para mediar esses conflitos e criar certa estabilidade, trazendo segurança e paz.¹ Filósofos modernos que refletiam a colonização e as conquistas da sociedade burguesa, tal qual Hegel, apresentavam o Estado como realização da Ideia moral ou como a imagem e a realidade da própria razão². Destarte, é habitual pensar o Estado como uma instân-

1 - Em Hobbes ocorre uma inovação na teoria sobre o Estado: o contratualismo. Segundo o inglês, o Estado nasce a partir da necessidade dos homens de salvaguardar as suas vidas, pois o Estado de natureza é um constante Estado de guerra, sendo então marcado pela insegurança. Será necessário, segundo Hobbes, cada indivíduo entregar a sua liberdade para um terceiro, o qual será chamado por Hobbes de “grande *Leviatã* (Estado). O *Leviatã* será a vontade única que substituirá todas as vontades, a vontade dos representados, pois cada homem transferiu o seu direito de governar a si mesmo e o direito de agir para o Estado.

2 - Em *Princípios da Filosofia do Direito*, Hegel (2003, p.226) escreveu: “261 - Em face do direito privado e do interesse particular, da família e da sociedade civil, o Estado é, por um lado, necessidade exterior e poder mais alto; subordinam-lhe as leis e os interesses daqueles domínios mas, por outro lado, é para eles fim imanente, tendo a sua força na unidade do seu último fim universal e dos interesses particulares do indivíduo; esta unidade exprime-se em terem aqueles domínios deveres para com o Estado na medida em que também têm direitos (§ 155º).

cia responsável por promover o bem comum e conciliar as classes sociais ou setores da sociedade em conflito. Pensa-se, com bons argumentos históricos e sociológicos, que o Estado é fruto de um processo com certa necessidade histórica.

O termo Estado é utilizado pela primeira vez na obra *O Príncipe* de Maquiavel, em 1513, quando inicia seu escrito com a seguinte afirmação: “Todos os Estados, todos os domínios que têm havido e que há sobre os homens foram e são repúblicas ou principados” (MAQUIAVEL, 1991, p. 5). Porém, a noção de Estado enquanto uma forma de poder³ público irá surgir com os *Seis livros da República* de Jean Bodin na França em 1576 e com o *Leviatã*, de Thomas Hobbes, na Inglaterra em 1651. Bodin é o primeiro a formular a teoria do absolutismo monárquico com fundamento no conceito de soberania. Ele conceitua o Estado como “um reto governo de muito lares e do que lhes é comum, com o poder soberano” (BODIN, apud CHEVALLIER, 1980, p. 53). A noção de soberania é inerente à própria noção de Estado, pois é ela que une todos os membros e todas as partes do Estado em um só corpo.

Para o nosso propósito, e para não alongarmos muito, basta esse breve olhar sobre Maquiavel, Bodin, Hobbes como grandes pensadores das estruturas fundamentais do funcionamento do poder nas sociedades modernas.

Podemos observar que o entendimento sobre a noção de Estado se modifica ao longo da história. Com efeito, o Estado moderno assume formas históricas determinadas e bem diversificadas. As formas históricas do Estado variam desde a compreensão e a instituição do Estado como ordem política até as concepções e efetivações do Estado liberal – ou historicamente mais próximo de nós, neoliberal – e do Estado democrático de direito. Sem detalhar todas as especificidades do Estado moderno, queremos lembrar que

3 - Norberto Bobbio em seu livro *Estado, governo, sociedade: para uma teoria geral da política*, afirma que “Na filosofia política o problema do poder foi apresentado sob três aspectos, à base dos quais podem-se distinguir as três teorias fundamentais do poder: a substancialista, a subjetivista e a relacional” (2007, p. 76). A substancialista está relacionada aos meios que dispõe no momento para obter um bem no futuro, nesse sentido o bem é uma coisa que que é utilizada como qualquer outro bem; a subjetivista diz respeito a habilidade do indivíduo obter determinados resultados desejados; e a relacional está ligado a ideia de que o poder se dá na relação entre dois indivíduos, onde um consegue obter determinado comportamento do(s) outro(s) que em uma outra situação não ocorreria.

ele tem a característica geral, de um ponto de vista etnográfico, de acordo com Lévi-Strauss, de ser parte essencial das sociedades modernas que ele compara à máquina a vapor que:

Utilizam para seu funcionamento diferenças de potencial, que se encontram realizadas por diferentes formas de hierarquia social, quer se chamem escravidão, servidão, ou quer se trate de uma divisão em classes, isso não tem importância fundamental quando olhamos as coisas de forma tanto longínqua quanto com uma perspectiva largamente panorâmica. (LÉVI-STRAUSS apud CHARBONNIER, 1989, p. 30)

É mister acrescentar também que o Estado, tal como é entendido hodiernamente, visto pelo evolucionismo como algo inevitável, é historicamente relativizado se o compararmos com seus próprios antecessores históricos, como, por exemplo, a organização política grega ou a configuração social medieval, à qual fizemos breve referência no início do nosso texto. Devido ao foco do nosso tema, não adentraremos a esses antecessores históricos do Estado moderno, o que queremos destacar aqui é o fato da sua relatividade história e seu caráter contingente. Nesse sentido, queremos abordar brevemente a crítica socialista apresentada por Engels e o anseio de uma sociedade sem Estado veiculada pelas utopias e pelo anarquismo.

Crítica socialista e anarquista do Estado moderno

No século XIX, no âmbito intelectual do marxismo, Friedrich Engels apresenta uma crítica mordaz ao Estado moderno ou Estado burguês em sua obra *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Seguindo de raciocínio de Engels (s.d.), se hoje costumeiramente pensamos o Estado como conciliador das classes, garantidor do bem comum e da segurança pública é porque, de fato, o Estado, de maneira geral, nasceu para solucionar o conflito e o antagonismo social que surge com a emergência das classes. Antagonismo e conflito que não estavam presentes nas sociedades ditas tribais e clânicas. Aí, de acordo com Engels, não havia classes

sociais tais como as entendemos desde as sociedades antigas, portanto, não havia a necessidade de algo como a instituição estatal. O Estado nasce, assim, com o objetivo de apaziguar o conflito entre as classes, como se fosse algo que está acima da própria sociedade, ou seja, das próprias classes.

Para sustentar essa transcendência em relação às classes sociais e, portanto, para manter o domínio sobre a sociedade, o aparelho estatal – em seu processo de institucionalização – estabelece uma força repressiva; institui tributos para manter seu aparato policial e cria um grupo de funcionários que gerem a sociedade, emergindo, desse modo, órgãos sociais que se põem acima da mesma e sobre ela exercem autoridade.

Não pretendemos percorrer os caminhos pelos quais passa o Estado desde a sua formação pré-moderna, mas mostrar que o Estado não é uma instituição “necessária” para a humanidade, ou seja, houve – e ainda há – sociedades que vivem sem ele. O Estado é uma criação datada – evidentemente não com precisão – e localizada. Como diz Engels (s.d., p. 188): “O Estado [...] não existiu eternamente. Houve sociedades que passaram sem ele, que não tinham a menor ideia do Estado ou de seu poder.”

O conceito de Estado como promotor do bem comum e da segurança de todos e, portanto, como o destino ou o *telos* da sociedade escamoteia o fato de que ele nasce e se mantém até o mundo contemporâneo como meio de proteção das classes dominantes contra o restante da sociedade. Dessa forma:

O Estado pode ser dito claramente tratar-se de um organismo para a proteção da classe possuidora para protegê-la contra a não possuidora. [...] E o moderno Estado representativo é o instrumento da exploração do trabalho assalariado pelo capital. (ENGELS, s.d., p. 186)

Com efeito, há pela parte da burguesia a necessidade da defesa da sua propriedade e das grandes fortunas. Essa é a real razão de existir da instituição estatal moderna e contemporânea. O Estado, modernamente falando, fruto das experiências políticas e sociais eu-

ropeias – com localização histórica e geográfica – a partir da colonização passa a ser “universalizado” e se imagina que toda sociedade humana tem como destino chegar à instituição estatal. Em síntese,

O Estado é o resumo da sociedade civilizada, sendo, sem exceção, em todos os períodos que podem servir como modelo, o Estado da classe dominante, e de qualquer modo essencialmente máquina destinada a reprimir a classe oprimida e explorada. (ENGELS, s.d., p. 190)

Com efeito, as sociedades modernas, que se autodenominam como civilizadas, são fundadas na exploração do homem pelo homem, ou seja, na subjugação de uma parte do corpo social por outra parte. Essa exploração, fundada numa diferenciação ou desigualdade, é fundamental e, quando essa diferenciação começa a diminuir, recria-se o distanciamento entre grupo dominante e grupo dominado como ocorreu no processo de colonização do século XVI bem como no imperialismo do século XIX em que a diferenciação se expande para os povos colonizados, mantendo o colonizador como o dominante e o colonizado como dominado. Usando a metáfora de Lévi-Strauss, as sociedades modernas são como máquinas termodinâmicas, “como a máquina a vapor, funcionam devido a uma diferença de temperatura entre as suas partes, entre a caldeira e o condensador; elas produzem um trabalho enorme, muito mais que as outras, mas vão consumindo sua energia e destruindo-a progressivamente.” (LÉVI-STRAUSS apud CHARBONNIER, 1989, p. 29-30)

Essas sociedades estatais que compreendem essa diferenciação hierárquica, essa desigualdade social fundamental, esse distanciamento que mantém a exploração de um parcela da sociedade por outra são lugares também de resistências, de revoltas e de lutas constantes.

A instância da sociedade que se põe acima dela, o Estado – lembrando a clássica expressão de Louis Althusser –, com todos os seus aparelhos ideológicos e repressivos, nem sempre é bem introjetado ou acolhido subjetivamente pelos seus membros e acaba por sufocá-los. Isso ocorre, sobretudo, quando os aparatos ideológicos não têm o êxito devido em ocultar ou amenizar, na representação

dos seus súditos ou cidadãos, o aspecto repressor que a instituição estatal em si possui. Daí surgem as utopias.⁴ Confrontando-se com a miséria, desigualdade, opressão, injustiças, corrupção e demais mazelas da sociedade vigente, as utopias sonham com uma sociedade diversa da que factualmente existe. E mais do que isso, imaginam uma sociedade ideal em que essas mazelas sejam superadas. Temos, em Platão, sobretudo com sua *República*, um “projeto utópico instaurador de uma série [...] o primeiro a apresentar-se sob a forma de um sistema ordenado e extensivo.” (COELHO, 1980, p. 88). No Renascimento, vemos, contra a sociedade vigente e suas mazelas correlatas, as sociedades ideais da *Utopia* de Thomas More e da *Cidade do Sol* de Tomaso Campanella. A imaginação utópica, de forma bem geral, anseia em pôr os maiores talentos a serviço do povo; clama pela abolição da propriedade privada e da família tradicional; vislumbra uma igualdade entre os sexos; e sonha com educação para todos. Essas características de uma comunidade ideal, resguardadas as diferenças entre os diversos grupos e pensadores, sempre fizeram parte da imaginação utópica.

Porém, a utopia atinge seu ponto mais alto com o anarquismo que vislumbra não mais uma sociedade ideal, ainda com a presença de um Estado perfeito, mas uma sociedade que supere o Estado já que este seria a causa dos próprios sofrimentos e males sociais. Para o anarquismo, o “Estado, em toda a sua organização de pirâmide burocrática, é o órgão repressivo por excelência.” (BOBBIO, 2016, p. 25). Sem entrarmos na discussão sobre as lutas e as estratégias de ação das organizações anarquistas, o que queremos destacar é o ideal de uma sociedade livre, desprovida do autoritarismo, e, portanto, sem a presença da instituição estatal. Esse sonho de superação da máquina estatal, esboçada pelas utopias e vislumbrada pelo anarquismo e pelo próprio socialismo científico traduz-se bem nas palavras de Engels:

As classes vão desaparecer de maneira tão inevitável como anteriormente surgiram. Com o desaparecimento das clas-

4 - De origem grega, o termo utopia é formado pela partícula negativa *ou* e por *topos* (lugar), significando o não lugar, o não localizado, o que não está em lugar nenhum. A palavra foi criada no século XVI por Thomas More e posteriormente passa a ser aplicada a todo discurso acerca de sociedades imaginárias perfeitas como a República de Platão.

ses desaparecerá inevitavelmente o Estado. A sociedade, que reorganizará a produção na base da associação livre e igual dos produtores, mandará toda a máquina para o lugar que lhe há de corresponder: o museu de antiguidades, ao lado da roca de fiar e do machado de bronze (p. 188)

Algumas características de sociedades originárias, a partir de Clastres e Marshall Sahlins

Feito esse breve sobrevoo sobre o Estado moderno, com sua instituição e seus teóricos, e pela crítica interna a ele que vislumbra a sua superação, pretendemos mostrar, agora, a partir das pesquisas de Pierre Clastres e Marshall Sahlins como esse anseio que nasce do interior das sociedades modernas de uma organização social sem Estado é algo efetivo fora do círculo das culturas modernas e além de suas lógicas sociais, econômicas e políticas.

Os estudos etnográficos de povos originários, efetuados pelos referidos autores, desfazem velhos e arraigados preconceitos segundo os quais esses povos seriam incompletos, grupos sociais sem história, sem economia, sem cultura e, o pior de tudo, sem Estado. A partir de um raciocínio hegemônico e colonizador, esses povos são sempre caracterizados pela falta. E essa falta é sempre em relação às sociedades modernas e colonizadoras que teriam atingido o ponto mais alto do desenvolvimento social, político, econômico e cultural. A tese fundamental do evolucionismo corroborou e legitimou essa ideia. Com efeito, de acordo com a referida tese, todas as sociedades passariam pelos mesmos estágios que conduziriam a um mesmo fim, que não seria outro senão a construção das cidades e, portanto, a constituição do Estado.

A própria ciência antropológica nasce como um olhar colonizador sobre os povos originários, trazendo sempre o filtro europeu sobre outras populações vistas como exóticas, estranhas, como o outro que desperta curiosidade e que, por isso, torna-se “objeto de estudo”. O próprio Malinowski,⁵ não obstante sua crítica aos

5 - osso comentário crítico não desconsidera a importância de Malinowski para a etnografia. Muito ao contrário, consideramos de valor bastante consideráveis algumas ideias do autor como a demonstração de que entre as sociedades nativas havia direito e não simplesmente instituições de tabus como se considerava até então ou a constatação de que o complexo de Édipo como psicanálise de Freud de maneira geral, consi-

paradigmas evolucionistas e seu método da observação participante através do qual objetiva “apreender o ponto de vista do nativo, seu relacionamento com a vida, *sua* visão de *seu* mundo” (MALINOWSKI, 1978, p. 33), encontra-se ainda nos limites de uma visão exotizante das populações nativas concebendo a pesquisa etnográfica como um modo de percorrer “a natureza humana sob uma forma muito distante e estranha para nós.” (MALINOWSKI, 1978, p. 34). Segundo Oliveira e Quinteiro (2020, pp. 9-10)

A recomendação feita por Malinowski (1978) quanto a afastar-se dos agentes coloniais típicos, como missionários e administradores, cujas representações e práticas em relação aos nativos poderiam comprometer a originalidade da investigação, resultava de uma crença ingênua e equivocada sobre um possível apagamento da condição colonial na produção dos próprios dados e interpretações.

Nesse contexto, é mister levarmos em consideração as importantes contribuições de Clastres e Sahlins, que, em suas pesquisas, abordam de uma forma mais pormenorizada, os aspectos políticos e econômicos de povos originários, concluindo, pelas suas observações, que tais povos se organizam como sociedades contra o Estado e como sociedades da abundância e da afluência.

De acordo com Clastres, a economia quando deixa de ser fundamentada na dimensão do fato social total e passa a ser fundamentada na política, a rejeição ao trabalho (característica das sociedades originárias) desaparece. O interesse pela acumulação toma o lugar do gosto pelo lazer e surge o poder político como força que coage os indivíduos para o trabalho e para a acumulação. Nas sociedades originárias, a economia é necessariamente interligada à vida social, na medida em que se constitui como uma atividade de produção para a satisfação das necessidades⁶. Quando o econômico se torna uma derivação do político, o Estado desponta como instaurador

deradas como de validade universal, não são aplicáveis aos povos originários por não fazer sentido em suas sociedades. Ideias presentes respectivamente nas obras *Crime e costume na sociedade selvagem* (1926) e *Sexo e repressão na sociedade selvagem* (1927).

6 - Pierre Clastres define a economia de subsistência das sociedades originárias “[...] no sentido da recusa de um excesso inútil, da vontade de restringir a atividade produtiva à satisfação das necessidades. E nada mais” (2014, p137).

do surgimento das classes. Se compreendermos a economia como algo autônomo, que independe do “fato social total” (CLASTRES, 2014, p. 137), então as sociedades originárias são sociedades *sem economia*, pois elas não põem para si mesmas como objetivos o trabalho e o acúmulo. Essas sociedades se fundamentam na recusa ao trabalho e na afluência⁷. Quando a economia se subordina ao poder político, a dádiva é substituída pela dívida, é reforçada a quebra da regra social da troca, dando lugar à atividade de produção que tem como fim a satisfação da necessidade dos outros. Nessas características, as sociedades deixam de ser primitivas e tornam-se sociedades da dívida. A base dessa característica é a divisão da sociedade entre dominante e dominado, possibilitando assim, a instalação do poder e o respeito ao poder. De acordo com Clastres (1978, p. 138):

Quando, na sociedade primitiva, o econômico se deixa identificar como campo autônomo e definido, quando a atividade de produção se transforma em trabalho alienado [...] é sinal de que a sociedade não é mais primitiva, tornou-se uma sociedade dividida em dominantes e dominados, em senhores e súditos, parou de exorcizar aquilo que está destinado a matá-la: o poder e o respeito ao poder [...]. A relação política de poder precede e fundamenta a relação econômica de exploração. Antes de ser econômica, a alienação é política, o poder antecede o trabalho, o econômico é uma derivação do político, a emergência do Estado determina o aparecimento das classes.

Nesse sentido, as sociedades primitivas são sociedades que não permitem em seu funcionamento econômico a introdução da diferença de classe, pois o saber é compartilhado por todos, portanto cada pessoa é capaz de satisfazer suas necessidades. Além disso, a troca de bens e serviços impossibilita o desejo da posse e o desejo de poder. “A sociedade primitiva, primeira sociedade da abundância, não deixa nenhum espaço para o desejo de superabundância” (CLASTRES, 1978, p. 143). Essas sociedades da abundância permanecem dessa forma por nunca deixarem germinar alguma vontade de poder e/ou o exercício do poder no interior delas.

⁷ - Sahlins em seu texto *Sociedade afluente original* escreve que: “Pelo senso comum, uma sociedade afluente é aquela que todas as vontades materiais das pessoas são facilmente satisfeitas” (SAHLINS, 2004, p.1)

Desse modo, se torna impossível a instalação do Estado dentro dessas sociedades. O poder não é centralizado em um rei, ou em uma classe ou num modelo burocrático, o poder está difuso na sociedade primitiva. Nos povos originários, o chefe não é chefe de Estado. O espaço da chefia não é um espaço de poder. O chefe está a serviço da sociedade. Nunca se tolera um chefe que se pretenda déspota, pois ele pode não ser mais reconhecido pelos outros membros como chefe, já que o que assegura o seu “posto” é o prestígio reconhecido pelos membros da sociedade. A função do chefe é estabelecer a concórdia e a ordem entre os membros da sociedade, e liderar uma guerra caso os membros decidam que vão realizá-la, “[...] a palavra do chefe não tem força de lei” (CLASTRES, 1978, p. 144). Chefia e linguagem estão intrinsecamente ligadas, caso o chefe fracassar em sua persuasão ele corre riscos de não ser mais reconhecido como chefe na sociedade. Dessa forma, o chefe está a serviço da sociedade, ele não possui o poder porque o lugar do poder é a sociedade.

A ideia de “civilização” traz em seu bojo a concepção de uma sociedade da superabundância, a ideia de produção e de acúmulo emergem como algo fundamental. Uma sociedade civilizada seria uma sociedade substancialmente superprodutiva e as sociedades ditas primitivas seriam, ao contrário, sociedade onde reina a pobreza e a mera produção de subsistência. Porém, o que vemos imperar nas sociedades chamadas civilizadas – como mostramos pelas considerações de Levi-Strauss, de Engels e de Clastres – é justamente a desigualdade social e a pobreza, problemas espinhosos com os quais essas sociedades precisam se confrontar constantemente. O paradoxo é: por mais que a civilização tenha uma produção infinita, o que é produzido precisa ser vendido e para comprar a sociedade precisa vender sua força de trabalho para obter capital para comprar. E para se obter mais e acumular precisa vender mais força de trabalho ou mais corpos vendendo a sua força de trabalho. Quem é que vive em subsistência?

O sistema de mercado industrial institui a escassez de modo jamais visto em qualquer outra parte. Onde a produção e distribuição são organizadas através do comportamento dos preços, e todos os meios de vida dependem

de ganhar e gastar, a insuficiência dos meios materiais torna-se o ponto de partida explícito e calculável de toda atividade econômica. O empresário é colocado frente a investimentos alternativos de um capital finito; o trabalhador (esperançosamente) frente às escolhas alternativas de emprego remunerado, e o consumidor... O consumo é dupla tragédia: o que se inicia com insuficiência terminara em privação (SAHLINS, 2004, p.3).

Classificar povos originários, quanto ao seu modo de viver, como miseráveis é apenas uma impressão com olhar colonial que não contempla a verdade e nem sequer os define. Nesse aspecto, Clastres abre horizontes de pensamento que nos levam a questionar o sentido da linearidade histórica, ideia muito cara às posições eurocêntricas. Constatando que as formações sociais dos povos originários seguiram uma lógica diferente das dos povos europeus, somos instados a refletir sobre os limites dos academicismos antropológicos que, de alguma forma, sustentam uma ideia linear de história, e, portanto, legitimam esse discurso sobre a pobreza material dos povos originários (CLASTRES, 1980).

Pesquisando os caçadores e coletores da América do Sul, Sahlins (1972), depara-se com povos que tinham que percorrer extensas distâncias em busca de comida. Obviamente, faltavam-lhes tempo para o lazer e para outras atividades que não fossem a alimentação para sobrevivência, mas “para esses povos uma “produção adequada” significa sobrevivência física” (SAHLINS, 1972, p. 2). O próprio termo subsistência é depreciativo e inferioriza os povos originários. É como se se pensasse que para existir precisa-se de mercado, de lucro ou de acumulação de produtos. Esse modo de vida descrito por Sahlins é visto com extremo preconceito, pois mais uma vez recorremos ao erro de padronizar povos com estilos de vida diferentes, e interpretar com um olhar colonialista os costumes e tradições indígenas.

Dois axiomas, com efeito, parecem guiar a marcha da civi-

lização ocidental, desde a sua aurora: o primeiro, estabelece que a verdadeira sociedade se desenvolve sob a sombra protetora do Estado; o segundo enuncia um imperativo categórico; é necessário trabalhar. (CLASTRES,1974. p. 6)

Podemos perceber elementos dessas considerações de Clastres sobre a civilização ocidental na ideia persistente do Estado como protetor, como provedor, como garantidor da paz e da segurança, e, portanto, como uma instituição indispensável para a vida. Quem não vive na sua sombra, de acordo com esse modo hegemônico de pensar, parece ter algo faltando. Daí a ideia de falta lançada sobre os povos originários, como já mencionamos. Outro elemento das considerações de Clastres está presente na afirmação corrente desse imperativo categórico do trabalho. A partir dele, classificam-se os povos da floresta como “preguiçosos” já que eles não obedecem a esse tipo de imperativo.⁸

Esse imperativo segundo o qual é necessário trabalhar, essencial ao discurso e à prática das sociedades ocidentais, acabam desembocando, de acordo com a análise de Sennet numa lógica da inutilidade. O trabalhador sente-se sempre devedor, sempre tendo que se adequar melhor às suas funções, o que gera uma vida de desgaste

São três as forças que configuram a moderna ameaça do fantasma da inutilidade: a oferta global de mão-de-obra, a automação e a gestão do envelhecimento[...] o capitalismo supostamente vai em busca de mão-de-obra onde quer que ela seja mais barata. (SENNET, 2017.p.84)

Essa breve referência a Sennet é tão somente para mostrar, sem entrar nos detalhes da pesquisa do autor, como essa dimensão da produção e do trabalho acabam por resultar, no mundo ocidental, em diversas mazelas desde a exploração até o sentimento de inutilidade. A análise das sociedades estatais modernas serve para

8 - Lembramos aqui as palavras de Clastres, ao abordar mais diretamente esse preconceito relacionado aos povos originários: “Existe aí um preconceito tenaz, curiosamente co-extensivo à ideia contraditória e não menos corrente de que o selvagem é preguiçoso. Se em nossa linguagem popular diz-se ‘trabalhar como um negro’, na América do Sul, por outro lado, diz-se ‘vagabundo como um índio’.” (CLASTRES, 1974, p.135.)

as compararmos com as sociedades originárias e tentarmos olhar os limites das nossas sociedades de superabundância – as nossas sociedades quentes, como dizia Levi-Strauss – para observarmos como o nosso domínio técnico da natureza desemboca numa séria contradição. Nesse aspecto, são propícias as palavras de Clastres ao abordar a relação natural entre os povos originários e a floresta.

É, portanto, desconsiderando informações sérias e conhecidas que alguns dos pais fundadores da antropologia econômica inventaram totalmente o mito de um homem selvagem condenado a uma condição quase animal por sua incapacidade de explorar eficazmente o meio natural. Trata-se de um redondo engano, e grande é o mérito de Sahlins de reabilitar o caçador primitivo, restabelecendo, contra a deturpação teórica (teórica!), a verdade dos fatos. (CLASTRES, 1980, p.124)

Os povos nativos, como é evidente, tem uma relação muito diversa com natureza em comparação aos povos ocidentais. No entanto, se não exploram a natureza como nós o fazemos ou se tem instrumentos ou técnicas diferentes para se relacionar com o meio natural não é por uma incapacidade, como se nós fossemos mais capazes do que eles, mas porque a sua própria relação com a natureza não implicaria as técnicas típicas do mundo moderno e industrial. Clastres nos indica, assim, um cuidado ao observarmos os processos que os povos originários possuem para garantir o domínio natural do meio. Para ele, a análise de Sahlins resulta não apenas de que a economia primitiva não é uma economia de miséria, mas ela permite determinar a sociedade primitiva como a primeira sociedade de abundância (CLASTRES, 1980, p.124).

Não podemos observar sob a ótica do homem branco esse conjunto de técnicas, mas a partir do momento em que esses povos se adaptam no meio natural às suas necessidades, essas técnicas tornam-se eficientes.

Não existe, portanto, hierarquia no campo da técnica, nem tecnologia superior ou inferior; só se pode medir um

equipamento tecnológico pela sua capacidade de satisfazer, num determinado meio, as necessidades da sociedade. (CLASTRES, p.134.)

Diante do exposto, podemos perceber que as sociedades originárias não são pautadas na miséria ou na constante busca por alimento. Suas necessidades alimentares são suprimidas a contento, pois existe abundância na variedade de alimentos consumidos e produzidos por eles. “A conclusão de que os nativos costumam somente ter existência simples, é prontamente reforçada por sua dieta incrivelmente variada” (SAHLINS, 2004, p.5). Hoje se esses povos sofrem algum tipo de redução na oferta de alimento em sua dieta é devido a indústria e a economia agrícola banirem esses povos das melhores partes da terra. Suas necessidades materiais são facilmente supridas, pois todos conseguem com facilidade produzir o que necessita, “a maioria carrega nas costas tudo o que possui, e carrega somente aquilo que pode confortavelmente aguentar” (SAHLINS, 2004 p. 9). As sociedades originárias estão longe de ser uma sociedade da falta, e caso um dia ocorra esse problema, não é por causa do seu modo de vida – da forma como se organizam socialmente e sua economia – mas sim, devido a ação do modelo europeu de sociedade, que, na medida em que avança, agride e violenta a natureza e aqueles que negam a sua forma de sociedade, o Estado. como afirma Sahlins (2004, p 27): “A pobreza não é uma certa relação de bens, nem simples relação entre meios e fins; acima de tudo, é relação entre pessoas. A pobreza é um estatuto social, invenção da civilização”. Assim, a pobreza não é inerente aos povos originários, mas é oriunda do Estado na medida em que reforça o estabelecimento de classes sociais na sociedade além de uma economia voltada para a acumulação e os indivíduos direcionados para o trabalho.

Considerações finais

O confronto com os povos originários apresentados por Clastres e Sahlins, naquilo que podemos chamar de aspecto político e econômico, leva-nos a relativizar muitas coisas que pensamos

sobre a civilização em que vivemos, sobretudo no que tange às relações de poder e de produção. É interessante observarmos que a lógica capitalista, no interior da qual nos encontramos, nos orienta a trabalhar sem parar para acumular riquezas (dinheiro, casa, roupas, carros etc.) e assim escalarmos a ordem econômica, supostamente passando de uma classe social mais baixa para outra mais alta. O trabalho nos é apresentado como meio para esse fim, e nos é imposta a ideia de que ele sempre será recompensado.

Porém, o que ocorre é que nos deparamos com o cansaço, a exploração e o sentimento de inutilidade, num mundo essencialmente desigual, decorrente de toda essa organização social que tem o Estado como garantidor do lucro, do acúmulo e da propriedade das classes dominantes.

O Estado, como vimos no decorrer do nosso texto, foi entendido, em seu funcionamento despido das máscaras ideológicas, não como garantidor do bem-estar da sociedade, mas como garantidor de privilégios de uma classe que domina as demais e, portanto, como uma instituição que não pode existir sem uma desigualdade fundamental, sem diligente divisão social entre dominantes e dominados. Esse fato, percebido implícita ou explicitamente, implica um constante incômodo social, uma situação, que como diria Freud, configura-se como uma espécie de mal-estar.

Embora haja uma moda discursiva que expressa a situação mundial após a queda do Muro de Berlim como “a morte das utopias”, na realidade, talvez não tenhamos vivido desde então sem a imaginação utópica. E essa tentativa de reprimir a imaginação e a reflexão sobre um mundo diferente acaba por recrudescer a ordem social vigente, glorificá-la, ainda que indiretamente, e aumentar os preconceitos no que se refere a outros tipos de sociedades e populações.

Destacamos a importância de confrontarmos esse vislumbre de uma sociedade livre e sem Estado, imaginado pela cultura ocidental, com sociedades que se regem por outras lógicas, como as sociedades originárias, estudadas por Clastres e Sahlins. Tentar levar a sério seu modo de vida e reconhecer sua visibilidade, talvez poderia nos levar a repensar a produção de violência e de desigualdade presente na nossa lógica social e nos conduzir à “responsabilidade

de criar novas configurações de poder e de reconhecimento” (KI-LOMBA, 2019, p. 11).

Um olhar mais atento para populações originárias a partir de seu modo de organização social, sua economia de partilha, e enfim seu modo simbiótico, harmônico e funcional de relação com o meio natural, faz-nos pensar que, em certa medida, elas realizam aquilo que nossa imaginação utópica vislumbrou no decorrer dos séculos. Evidentemente, essas sociedades o fazem não nos moldes das utopias tais como foram concretamente pensadas, mas, um tanto diversamente e além dos seus conceitos. O fato é que esses povos, em sua configuração social e suas condições de existência bem como com sua resistência tem muito a ensinar àqueles que anseiam por mudanças em suas lutas sociais e em suas construções teóricas.

Referências

BOBBIO, Norberto. **Estado, governo, sociedade:** para uma teoria geral da política. Tradução: Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2007.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de Política.** Volume 1. Trad. Carmen C., Varriale et al. Brasília: Editora UnB, 2016.

CHARBONNIER, Georges. **Arte, linguagem, etnografia: entrevistas com Claude Lévi-Strauss.** Tradução: Nícia Adan Bonatti. Campinas: Papiros, 1989.

CHEVALLIER, Jean-Jacques. **As grandes obras políticas: de Maquiavel a nossos dias.** Tradução: Lydia Christina. Rio de Janeiro: Agir, 1980.

CLASTRES, P. A. **Arqueologia da violência:** pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

CLASTRES, Pierre. **A Sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política**. Tradução: Theo Santiago. Rio de Janeiro: F. Alves, 1978.

ENGELS, Friedrich. **A origem da família, da propriedade privada e do estado**. Tradução: Ciro Mioranza. São Paulo: Escala, s.n.

HEGEL, G.W.F. **Princípios da Filosofia do Direito**. 3ª tiragem. Trad. Orlando VITORINO. São Paulo: Martins Fontes, 2003

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019. 244 p.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Os Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia**. Tradução: Anton p. Carr e Lígia Aparecida Cardieri Mendonça. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os pensadores).

MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe**. Col. Tradução Lívio Xavier. São Paulo: Abril Cultural, 1991. (Os pensadores).

OLIVEIRA, João Pacheco de; QUINTERO, Pablo. **Para uma antropologia histórica dos povos indígenas: reflexões críticas e perspectivas**. Horiz. antropol., Porto Alegre, ano 26, n. 58, p. 7-31, set./dez. 2020.

SAHLINS, Marshall. **A sociedade afluyente original**. In: Cultura na prática. Tradutora: Vera Ribeiro. Editora UFRJ, 2004.

SENNETT, R. (2006/2015). **A cultura do novo capitalismo**. 5ª ed. Rio de Janeiro: Record, 180p.

WEBER, Max. **Ciência e política: duas vocações**. Tradução: Jean Melville. São Paulo: Martin Claret, 2008.

OS DÉFICITS DE INSTITUCIONALIZAÇÃO E SOCIONORMATIVO DA ESFERA PÚBLICA HABERMASIANA¹

Wesley Fernandes Araujo Freire²

INTRODUÇÃO

Nesse texto trato dos *déficits* de institucionalização e socio-normativo da esfera pública habermasiana, “ignorados” pelo autor desde *Mudança estrutural da esfera pública* (1962) e obras imediatamente posteriores, prosseguindo com uma abordagem insatisfatoriamente esclarecedora sobre o tema na *Teoria da ação comunicativa*³. Os *déficits* de institucionalização e socio-normativo da esfera pública representam um sério problema à institucionalização do “uso público da razão”, o que demanda repensar a articulação entre os conceitos de sociedade civil, esfera pública e aprendizagem social em resposta aos *déficits* de aprendizagem cognitivo-epistêmico, prático-moral e político na esfera pública. Consequentemente, assumo a conjectura de que os *déficits* de institucionalização e socio-normativo da esfera pública respondem pelos *déficits* de aprendizagem social, porque a ausência de instituições sociais com potencial normativo dificulta a participação social efetiva dos membros da

1 - O presente texto integra o “Capítulo 2 – Teoria da ação comunicativa e o problema da institucionalização socio-normativa dos processos de aprendizagem” da tese de doutorado intitulada *A institucionalização dos processos de aprendizagem em Habermas* (2021). Modificações estruturais e algumas supressões textuais foram realizadas pelo autor para atender aos requisitos editoriais da coletânea. A tese encontra-se disponível na biblioteca digital de teses e dissertações da UERJ, e o download do arquivo em PDF pode ser realizado por meio do link <https://www.bdt.uerj.br:8443/handle/1/17104>

2 - Doutor em Filosofia pelo PPGFIL - UERJ. Professor adjunto do Curso de Ciências Humanas - UFMA. E-mail: wesley.fernandes@ufma.br

3 - Devido a constante menção a referida obra de 1981, utilizaremos oportunamente a abreviação “TAC”.

sociedade civil em contextos normativos de resolução de problemas prático-morais e políticos. Na medida em que a institucionalização do “uso público da razão” não deve ficar limitada ao nível do discurso, especialmente no caso do discurso político, a formulação teórico-estrutural e o teor institucional-normativo da esfera pública deveriam ser compatíveis com a pretensão epistêmica dos processos de aprendizagem social e política esboçados na *TAC*. Esse é um dos *blind spots* do “programa político” da obra de 1981.

Desde as linhas iniciais de *Mudança estrutural esfera pública*⁴, a intenção inicial de Habermas em apresentar a gênese da categoria burguesa da esfera pública é confrontada com os ideais normativos e as práticas institucionais da vida pública das sociedades democráticas liberais modernas e o diagnóstico de despolitização da esfera pública. A partir da análise da dinâmica de funcionamento das sociedades modernas, com ênfase na distinção e nos limites entre o público e o privado e a sociedade civil e o Estado, Habermas aponta as tarefas políticas da esfera pública burguesa na Inglaterra, França e Alemanha, no século XVII, indicando as razões do seu declínio a partir do século XX. O modelo epistêmico que orienta a reconstrução histórica da categoria burguesa da esfera pública é a crítica imanente da ideologia da dominação elaborada por Marx. A reconstrução histórica tem em vista a análise e a crítica dos obstáculos à realização dos potenciais emancipatórios que se impõem à esfera pública como lugar da autocompreensão normativa das sociedades democráticas liberais.

A constituição e dinâmica da esfera pública burguesa moderna são apresentadas a partir das dimensões da (1) infraestrutura social, (2) das funções políticas de crítica e racionalização do poder político e (3) dos ideais normativos. Nas ambivalências e contradições da forma de vida familiar burguesa inscrevem-se igualmente os ideais da subjetividade autônoma e da humanidade como núcleo do “público de pessoas privadas” que, se não são capazes de identificar e eliminar as restrições econômicas e as patologias sociais inscritas de modo imanente na herança patriarcal da família burguesa, podem, todavia, estabelecer relações intersubjetivas po-

4 - De forma conveniente, utilizarei a abreviação “MEEP” para designar a obra de 1962.

tencialmente reflexivas inscritas no núcleo da vida privada. Além disso, as necessidades materiais da sociedade civil revelam a face de uma “humanidade comum”, cujos membros relacionam-se como pessoas livres e iguais que procuram superar as carências materiais por meio do trabalho social e da circulação de mercadorias. Essas três dimensões que explicam a constituição e a dinâmica da esfera pública tornam evidente que suas intenções críticas e tarefas políticas pressupõem a formação e a preservação de espaços em que a autonomia privada e a subjetividade autônoma podem ser desenvolvidas e formar o juízo reflexionante com base em experiências cotidianas e na autocompreensão normativa da vida coletiva.

A esfera pública burguesa institucionalizou a crítica da sociedade civil ao Estado absolutista. Sua origem remonta ao programa da crítica do conhecimento, da moral, da política e da cultura da *Aufklärung*. Com a institucionalização da esfera pública política, a crítica do discurso político ganha amplitude sem objetivar a destruição da autoridade política da dominação estatal, estabelecendo o dualismo político entre sociedade civil e Estado moderno, característica central da modernidade política. O reconhecimento de que a burguesia não poderia governar em virtude do caráter privado dos seus interesses, não implicava na concordância tácita com as ações arbitrárias e sem limites impostas pelo Estado. Para a burguesia, o que estava em jogo eram as condições políticas e normativas do funcionamento e da regulação do privatismo da economia capitalista de mercado. Enquanto o direito público político encarregou-se de formalizar e racionalizar o exercício do poder político do Estado em conformidade com a jurisdição constitucional dos Estados nacionais, coube à esfera pública política submetê-lo à autolimitação imposta pela crítica reflexiva da opinião pública instruída pelo “uso público da razão”.⁵ A ampliação da esfera pública colaborou para a

5 - Habermas descreve a opinião pública como o novo princípio ou instância de legitimação do poder político que marca a transição do Estado absolutista ao Estado constitucional moderno. A opinião pública é o produto resultante do debate crítico-racional estabelecido entre indivíduos autônomos, isto é, pessoas privadas que fazem o “uso público da razão” ao tratar de temas, questões, problemas e interesses que afetam as diversas formas de vida ética que integram a estrutura e dinâmica das sociedades democráticas liberais na medida em que participam das práticas e das instituições sociais que certificam a autocompreensão normativa do *ethos* democrático liberal. A dimensão epistêmica da opinião pública permite-lhe “transcender de dentro” a mera opinião e a simples agregação de interesses privados ou arbitrários.

consolidação de direitos e liberdades básicas, nutrindo-se da expansão da crítica da opinião pública. O papel político da esfera pública foi recepcionado pelo *medium* do direito. Ao mesmo tempo, a esfera pública revelava suas contradições imanentes, potencializadas por sua expansão desordenada, pela degeneração da função da crítica política pública, agravada pelo surgimento dos meios de comunicação de massa, e pela emergência da ideologia da tecnocracia.

As transformações políticas do século XIX afetaram a estrutura e a dinâmica da esfera pública. A qualidade epistêmica da discussão pública, livre e inclusiva do público de pessoas privadas foi sistemicamente comprometida por eventos como o avanço da urbanização e da industrialização, as reformas eleitorais, a expansão da forma e do conteúdo da esfera pública, particularmente no que diz respeito à inclusão de novos participantes (outros grupos sociais diferentes do círculo da burguesia) e temas insurgentes. A transformação de um público em processo de esclarecimento (em que pese constituído por burgueses instruídos) numa massa que luta apenas pela imposição da posição da maioria (seja ela qual for, sobre qual assunto for), explica porque a discussão racional baseada no “uso público da razão” é o gradiente da qualidade epistêmica do fluxo comunicativo na/da esfera pública. O conceito de “opinião pública homogeneizante” é incompatível com a ideia de uma esfera pública orientada pelo princípio da discussão racional livre, crítica e inclusiva.

A perda de referência à esfera privada da intimidade é um fator decisivo para a mudança estrutural da esfera pública como “re-feudalização” da sociedade. Outras tendências igualmente confluem para o declínio da crítica da esfera pública no capitalismo tardio. As políticas compensatórias anti- crise do capitalismo organizado, promovidas pelo Estado do bem-estar social, conduzem a uma aproximação progressiva mútua entre o Estado e a sociedade civil. Tal “forma” do Estado liberal não apenas administra a vida privada das pessoas em suas relações sociais como também cuida do bem-estar dos cidadãos, além de intervir regulando a atividade econômica, de modo a evitar a concretização das tendências de crise no capitalismo tardio, por meio da expansão e entrelaçamento entre a administração pública e a buro-

cracia política. Consequentemente, a agenda política da esfera pública passa a sofrer intervenção direta e indireta de corporações econômicas que pressionam o Estado a realizar seus interesses privados, inicialmente sob a forma das condições infraestruturais necessárias à acumulação privada da reprodução material do capital e aumento da taxa de lucro. Nas condições estruturais do capitalismo tardio, a esfera pública torna-se a “instância de programação política” do Estado.

Se as iniciativas sistêmicas ameaçam o mundo da vida criando obstáculos à reprodução e ampliação do domínio do discurso prático, por que insistir com a estrutura e a dinâmica da esfera pública como estratégia-chave de contenção do risco de “colonização do mundo da vida”, visto que o modelo de institucionalização do “uso público da razão” não reivindica o poder sacionormativo das instituições da sociedade civil? Do ponto de vista da efetividade dos processos aprendizagem social e política dos cidadãos, esse modelo de resistência continua promissor, potencialmente capaz de promover a autorrepolitização da esfera pública, mantendo a promessa da emancipação política postulada pela *Aufklärung*? Com essas duas questões já se extrapola, a meu ver, o alcance teórico de *Mudança estrutural da esfera pública*. O diagnóstico pessimista de Habermas ao final da obra de 1962 corrobora tal afirmação.

O “MODELO DEFENSIVO” DE ESFERA PÚBLICA NA *TAC*

As deficiências e limitações da arquitetônica teórica e do programa prático da teoria crítica da democracia anteriores à *Facticidade e Validade* (1992) são enunciadas, com destaque, em textos – entrevistas, ensaios, artigos e prefácios – e obras como o prefácio à terceira edição da *TAC*, as duas entrevistas publicadas em *A nova transparência* (1985), o novo prefácio à edição de 1990 de *Mudança estrutural da esfera pública* e a entrevista *Uma conversa sobre questões de teoria política*⁶ (pós-1992). Entretanto, o diagnóstico

6 - *Ein Gespräch über Fragen der politischen Theorie* (1995), entrevista concedida a Mikael Carlehedem e René Gabriels, publicada em HABERMAS, Jürgen. *Die Normalität einer Berliner Republik*. Kleine politische Schriften VIII. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.

do declínio, da despolitização e decadência da esfera pública pode ser constatado em textos imediatamente posteriores à publicação de *MEEP*, particularmente em *Política cientificizada e opinião pública* (1963) e *Progresso técnico e mundo da vida social* (1965), que retomam as análises das causas do ocaso da função de crítica da esfera pública, que explicam os bloqueios aos processos de aprendizagem social e política e, conseqüentemente, impedem a realização efetiva da democracia e emancipação da sociedade contemporânea.

No que tange o problema do desenvolvimento de uma teoria normativa da legitimidade democrática, desde a elaboração inicial de *MEEP*, passando por *Teoria e Práxis* (1963) até a publicação da *TAC*, pode-se afirmar que, baseado na prioridade das questões tratadas por Habermas naquele ínterim, bem como a partir da extensa literatura secundária, comentadores e críticos, o *leitmotiv* das análises concerne ao problema da despolitização da esfera pública.⁷ Com a despolitização da esfera pública, a práxis democrática dos cidadãos reduz-se à escolha plebiscitária de políticos, sob a influência manipuladora dos meios de comunicação de massa. A “compreensão fraca” da política é um diagnóstico em *Problemas de legitimação no capitalismo tardio*, decorrente do *déficit* democrático relacionado à reprodução da lealdade das massas, agravado pelo problema da despolitização da esfera pública, e que não pode ser pensado sem a consideração da dimensão normativa das instituições sociais. Porém, tal dimensão não foi sequer explicitada nas análises da *TAC*, e entendo que as bases filosóficas e sociológicas que demarcaram o programa de investigação da *Teoria* não justificam tal ausência.⁸

7 - Cf. HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007. p. 17-30.

8 - É por esse motivo que compreendo que a teoria normativa da democracia de Habermas, considerada desde a publicação de *MEEP*, deve ser complementada ou pelo menos esclarecida pelo aspecto da dimensão normativa das instituições sociais, o que a meu ver convida o autor para o debate sobre o *déficit* institucional em que incorrem a esfera pública e o mundo da vida, ambos descritos excessivamente de forma fenomenológica, e, conseqüentemente, a repensar a adequabilidade e a viabilidade do entendimento da formação dos processos de aprendizagem na obra de Habermas, principalmente a função de destaque que ocupam nos textos recentes que tratam do papel da religião na esfera pública das sociedades pós-seculares e do potencial sionormativo da tradução semântica dos conteúdos religiosos como resultado dos processos de aprendizagem mútuo e complementar entre cidadãos religiosos e cidadãos seculares. Neste aspecto, compreendo que Axel Honneth, Rahel Jaeggi, Titus Stahl, Martha Nussbaum e Iris Marion Young, entre outros autores, podem contribuir para o desenvolvimento das questões apresentadas pelo pensamento político pós-metafísico habermasiano.

A revitalização democrática da esfera pública permaneceria como demanda política a ser resolvida pela teoria crítica durante as décadas de 1970 e 1980. Enquanto isso, o diagnóstico do avanço do poder da razão instrumental, sob a forma da imposição dos imperativos sistêmicos funcionais sobre o mundo da vida social mantinha sua atualidade, apesar da manutenção das expectativas de Habermas quanto à repolitização da opinião pública pelo movimento de protesto estudantil⁹; mas a resposta ao problema sacionormativo da revitalização da esfera pública refuncionalizada permanecia sem uma resposta convincente. Se não bastasse o problema da despoliticização e demanda por repolitização, caberia à esfera pública lidar com o problema da “tradução” do entendimento e consenso razoável – possivelmente alcançáveis sob as condições contrafactuais da situação ideal de fala, que deve orientar a práxis comunicativa cotidiana do mundo da vida – em discursos prático-morais e políticos, bem como institucionalizá-los como resultado de processos de formação da opinião e da vontade.

O diagnóstico das condições estruturais das sociedades do capitalismo tardio indicava que não havia uma base institucional disponível para revitalizar as funções de crítica e legitimação observadas na primeira formação burguesa da esfera pública do capitalismo liberal. Considerando tal cenário, a resposta teórica inicial de Habermas foi substituir a análise sócio-histórica que orientou a pesquisa em *MEEP* pela investigação teórica baseada no potencial normativo da ação comunicativa. Na obra de 1981, a preocupação de Habermas com a situação da esfera pública se manteve, porém a perspectiva deslocou-se para a análise dos pressupostos pragmático-formais do entendimento mútuo e o problema da comunicação sistematicamente distorcida. Isso porque Habermas passou a compreender as patologias sociais como resultado da colonização do mundo da vida pelo sistema, o que implicava num conflito entre imperativos sistêmico-funcionais e normas de ação para a orientação da ação intencional. Portanto, Habermas direcionou sua análise para as dimensões da tensão e do conflito social e do procedimento

9 - LUBENOW, Jorge Adriano. O que há de político na Teoria da ação comunicativa? Sobre o *déficit* de institucionalização em Jürgen Habermas. *Philosophos*, Goiânia, v. 18, n. 1, p. 160, jan./jun. 2013.

de fundamentação das normas sociais diante das contradições objetivas do modo de produção capitalista.¹⁰

Na *TAC* Habermas apresentou a categoria da esfera pública reconstruída a partir das contribuições teóricas da pragmática formal e da ação comunicativa, isto é, sob a perspectiva de uma teoria da comunicação. A estrutura comunicativa da esfera pública aparece situada entre o sistema e o mundo da vida. A investigação sobre a base institucional da esfera pública requerida para o encaminhamento dos processos de formação da opinião e da vontade é substituída pela análise dos pressupostos pragmáticos formais implícitos na estrutura argumentativa da práxis comunicativa cotidiana, ou seja, Habermas pretende esclarecer a importância das pretensões de validade – compreensibilidade, verdade, correção normativa e sinceridade – para a prática comunicativa no mundo da vida. A posição de destaque que a racionalidade comunicativa e a ação comunicativa passaram a ocupar na teoria crítica habermasiana indica que a análise das questões, dos problemas e dos obstáculos que envolvem formação da opinião e da vontade deve ter como objeto a competência comunicativa dos participantes dos discursos, o “uso público da razão” e a força não coercitiva do melhor argumento, considerados como pressupostos para o alcance do entendimento mútuo sobre os problemas de condção que afligem a sociedade do capitalismo tardio.

A diferença em relação à *MEEP* é que a *TAC* apresenta a esfera pública a partir da “arquitetônica dialógica”. Há uma “simbiose normativa” entre os conceitos de “uso público da razão” e discurso, isto é, os discursos prático-morais certificam reflexivamente o potencial sacionormativo do “uso público da razão” nas situações de conflito social, demandando resolução baseada na “força não coercitiva” do melhor argumento.

Do ponto de vista filosófico, fica evidente que o modelo inaugurado por Kant para o uso público da razão possui, sem dúvida poder de persuasão suficiente para sugerir um conceito de racionalização discursiva que recorre aos melhores argumentos. Se essa ideia de uma discussão livre de

10 - Ibid. p. 163.

coerção for compreendida de modo antropológico como sendo um potencial inerente a qualquer interação entre sujeitos, emerge daí aquele conceito exigente de uma “ação comunicativa”, que Habermas passará a usar a partir de agora como fundamento de sua teoria da sociedade. De acordo com essa interpretação, a reprodução da sociedade realiza-se sempre através de processos de interação social, nos quais se inscreve como finalidade última a ausência de opressão, por desenvolverem-se no meio do entendimento linguístico livre de coação.¹¹

Habermas reinterpreta o conceito de “razão prática” de Kant como “razão prática pública” e desloca a dimensão normativa da racionalidade da interioridade da subjetividade monológico-transcendental para a exterioridade da práxis comunicativa intersubjetiva situada no mundo da vida. Essa reorientação teórico-metodológica é descrita como o processo de destrancendentalização da razão prática. A prática dialógica da comunicação intersubjetiva é pensada como resposta ao problema da dimensão normativa da teoria crítica da sociedade e da teoria da legitimidade democrática. Jorge Adriano Lubenow avalia que

a esfera pública não é mais tanto o “lugar”, o “espaço”, mas uma “rede pública de comunicação discursiva”. A esfera pública não está mais arraigada nas feições burguesas como a única fonte de legitimação. Isso significa: Habermas não se restringe mais a procurar um potencial normativo para a esfera pública no conjunto de instituições situadas no tecido social, mas numa rede de comunicação e articulação de fluxo comunicativos, na qual a formação da opinião e da vontade vêm a público. A noção de “mundo da vida” seria capaz de fornecer essas “condições”.¹²

Com a obra de 1981, a integração social fundada na solidariedade passa a depender da resposta eficaz da capacidade normativa da ação comunicativa contra os assédios dos imperativos

11 - HONNEHT, Axel. Jürgen Habermas: percurso acadêmico e obra. Jürgen Habermas: 70 anos. *Revista Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 138, p. 17, jul./set. 1999.

12 - LUBENOW, Jorge Adriano. O que há de político na Teoria da ação comunicativa? Sobre o *déficit* de institucionalização em Jürgen Habermas. *Philosophos*, Goiânia, v. 18, n. 1, p. 164, jan./jun. 2013.

sistêmico-funcionais corporificados pelos meios deslinguistificados do dinheiro e poder. Agora, a questão a ser respondida consiste em se, de fato, a práxis comunicativa cotidiana possui força sacionormativa suficiente para reproduzir o poder sociointegrador da solidariedade civil.¹³

A revitalização da racionalidade autônoma subjacente à esfera pública é uma condição necessária à certificação reflexiva das normas e dos princípios compartilhados socialmente e à formação de interesses generalizáveis. A reprodução social das condições pragmáticas do debate público representa o *medium* para a efetivação da “arquitetura dialógica” da integração social. Entretanto, considerando a proposta teórico-metodológica de Habermas para promover a reabilitação da esfera pública, há uma questão que deveria ser considerada com atenção: pode o mundo da vida descrito de modo excessivamente fenomenológico reproduzir a interação comunicativa e a prática discursiva adequadas à expectativa de repolitização da esfera pública?

Na *TAC* a esfera pública aparece situada entre o sistema e o mundo da vida como síntese do modelo dual de sociedade proposto por Habermas. Considerando a centralidade do paradigma da reviravolta linguístico-pragmática na obra de 1981, podemos entender porque a categoria da esfera pública sofreu tal radicalização linguística, com base nas contribuições de Austin, Searle e Wittgenstein visando a elaboração do programa da pragmática da linguagem. A orientação da ação social por normas cuja validade é reconhecida publicamente encontra ancoramento nas estruturas comunicativas do mundo da vida, que abrangem a esfera pública explicável a partir da teoria dos atos de fala e do conceito de “agir segundo uma regra”. A dimensão dialógica da esfera pública foi revigorada pela constituição comunicativa do mundo da vida, que, por sua vez, se expressa sob a forma do *telos* do entendimento mútuo coordenador da ação social: “Esta ampliação da moldura teórica fundamental

13 - A meu ver, a descrição excessivamente fenomenológica do mundo da vida representa um problema para a reprodução da integração social baseada na solidariedade, pois os assédios do sistema são deslinguistificados e, principalmente, institucionalizados, o que significa que a expectativa de Habermas quanto ao alcance do poder da linguagem comunicativa no mundo da vida pode ser posta francamente em dúvida considerando o *déficit* institucional da esfera pública.

busca superar o *déficit* categorial da esfera pública, através da ênfase na prática comunicativa do entendimento linguístico.”¹⁴ As categorias socioteóricas e socionormativas que Habermas incorporou às análises do conteúdo normativo da modernidade¹⁵ configuram a moldura pós-tradicional da esfera pública na *TAC*.¹⁶

A incorporação das análises sobre a esfera pública ao programa das bases do criticismo social normativo, cujo pano de fundo é constituído pelas investigações sobre a racionalização social, conforme o conceito dual de sociedade cindido em sistema e mundo da vida, e pelos pressupostos pragmático-formais da ação comunicativa, vinculados à base do programa de fundamentação da Ética do Discurso, cuja importância é revelada pelo modo de fundamentação do Princípio de Universalização (“U”) e do Princípio do Discurso (“D”).¹⁷ Nesses termos, a esfera pública constitui o elo entre a teoria social e o criticismo socionormativo na arquitetônica da teoria crítica habermasiana. A distinção adotada para caracterizar a sociedade baseia-se em duas perspectivas analíticas da teoria social, que identificam o funcionamento de duas ordens institucionais diferentes nas sociedades modernas. Há instituições integradas socialmente com base na adoção consensual de normas que orientam a ação social nos casos de conflito. Esse modelo de funcionamento institucional caracteriza a sociedade como “mundo da vida”; e há igualmente instituições que operam conforme lógica própria, respondendo às demandas funcionais impostas pelo entorno, modelo de funcionamento institucional que caracteriza a sociedade como “sistema”.

Com base na distinção analítica entre sistema e mundo da vida, Habermas concebe o processo de racionalização social sob duas perspectivas distintas. Por um lado, a racionalização social designa a diferenciação entre os subsistemas e o mundo da vida

14 - LUBENOW, Jorge Adriano. O que há de político na Teoria da ação comunicativa? Sobre o *déficit* de institucionalização em Jürgen Habermas. *Philosophos*, Goiânia, v. 18, n. 1, p. 166, jan./jun. 2013.

15 - Cf. HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 467-509.

16 - BAYNES, Kenneth. *The normative grounds of social criticism*. Kant, Rawls and Habermas. Albany: State University of New York Press, 1992. p. 174.

17 - HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. 2. ed. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p. 116.

sociocultural, bem como o aumento da complexidade sistêmica, aspecto predominantemente contemplado pelas investigações sociais de Weber, Durkheim e Parsons. Por outro, a racionalização social designa o potencial incremento da reprodução da racionalização comunicativa no interior do mundo da vida, processo cuja natureza não é compatível com as tarefas a serem desempenhadas pelos subsistemas, que, entretanto, persistem em bloquear ação comunicativa e substituí-la pela ação instrumental-estratégica. A racionalização social compreendida como reprodução da racionalização comunicativa no/do mundo da vida consiste “[...] an opening up of processes of symbolic reproduction to consensual agreement among autonomous individuals in light of criticizable validity claims.”¹⁸ A racionalização social como racionalização do mundo da vida encontra-se diretamente vinculada aos processos de diferenciação estrutural entre cultura, sociedade e personalidade, aos processos de separação entre forma e conteúdo e aos processos de aumento da reflexividade da reprodução simbólica.

Cultura, sociedade e personalidade distinguem-se entre si com base na diferenciação estrutural das funções de reprodução cultural, integração social e socialização subjacentes ao mundo da vida. A diferença entre cultura e sociedade consiste no desacoplamento progressivo entre o sistema de instituições e as imagens de mundo. A diferença entre sociedade e personalidade tem como princípio o alcance da contingência tendo em vista o estabelecimento de relações interpessoais. Por fim, a diferença entre cultura e personalidade baseia-se no fato de que a renovação das tradições depende da capacidade dos indivíduos para a crítica e a habilidade de inovação. Com o desenvolvimento das formações sociais, os componentes estruturantes do mundo da vida tornam-se cada vez menos homogêneos e adentram uns nos outros de forma mais geral e abstrata.¹⁹

Quanto à distinção entre forma e conteúdo (nível cultural), os núcleos da tradição que protegem a identidade desvinculam-se

18 - BAYNES, Kenneth. *The normative grounds of social criticism*. Kant, Rawls and Habermas. Albany: State University of New York Press, 1992, p. 175.

19 - HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo: sobre a crítica da razão funcionalista*. Vol. 2. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. p. 260.

dos conteúdos concretos subjacentes às cosmovisões míticas. Eles adquirem a estrutura de elementos formais como, por exemplo, os conceitos de valor, os pressupostos da comunicação, os procedimentos da argumentação, os valores fundamentais abstratos, entre outros. No nível da sociedade, a forma dos princípios gerais deriva dos contextos particulares das sociedades primitivas. Por exemplo, as sociedades modernas são caracterizadas por princípios jurídicos e morais que devido ao seu nível abstração e generalidade se distanciam das formas de vida concreta. No nível do sistema da personalidade, os processos de socialização engendram estruturas cognitivas que se desvinculam dos conteúdos do saber cultural, inicialmente vinculadas ao “pensamento concreto”. As competências formais passam a lidar com objetos cuja amplitude da faixa de variação aumenta consideravelmente.²⁰ A reprodução simbólica da sociedade passa a depender cada vez mais da capacidade de interpretação dos indivíduos, incorporada progressivamente aos valores e normas culturais abstratas, aos princípios formais e procedimentos institucionalizados da ordem social e às formas descentradas de cognição intelectual, social e moral.²¹ Estes elementos são insubstituíveis e indispensáveis para o encaminhamento dos processos de aprendizagem social e política.

Finalmente, no que se refere à reprodução simbólica (cultural), a integração social e a socialização vinculadas aos componentes estruturais do mundo da vida, o aumento da reflexividade desses processos decorre igualmente da incorporação de uma abordagem profissional formal (Weber). A ampliação do recurso às formas descentradas de cognição para a reprodução simbólica da sociedade é resultado dos processos de formação formal baseado nos saberes das esferas de valor diferenciadas da ciência e tecnologia, do direito, da moral e arte e da crítica da arte. Contudo, o aumento da reflexividade inerente aos processos de reprodução simbólica da sociedade depende igualmente da construção social e política da solidariedade

20 - HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo: sobre a crítica da razão funcionalista*. Vol. 2. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. p. 265-266.

21 - BAYNES, Kenneth. *The normative grounds of social criticism*. Kant, Rawls and Habermas. Albany: State University of New York Press, 1992. p. 175-176.

por meio de instituições democráticas que favoreçam a formação da opinião e da vontade pública.

A análise da categoria da esfera pública na obra *TAC* encontra-se no segundo volume da obra, que trata da crítica da razão funcionalista, especialmente capítulo VIII, “Consideração final: de Parsons a Marx, pela mediação de Weber”. É neste capítulo que se encontram as referências expressas sobre a reconstrução teórico-conceitual da categoria de esfera pública, isto é, no contexto marcado pelas tensões e conflitos que caracterizam a relação entre sistema e mundo da vida. A importância da esfera pública para os processos de racionalização social e de integração social é discutida simultaneamente com o problema da unilateralidade da compreensão da racionalização como atividade dos imperativos da racionalidade instrumental-funcional. Habermas pretende com isso oferecer uma análise alternativa às investigações sobre a “gaiola de ferro” da modernidade (Weber), a “sociedade totalmente administrada” (Horkheimer e Adorno) e o panoptismo (Foucault), confrontando-as com os potenciais concretos para o desenvolvimento de novas formas de aprendizagem social e política abertas pela racionalidade comunicativa, inscrita nas estruturas simbólicas do mundo da vida.²² A análise do processo de racionalização social como racionalização do mundo da vida remete ao potencial dos conteúdos utópicos não plenamente efetivados pela sociedade civil. Como recorda Lubenow, apesar da distinção entre sistema e mundo da vida não corresponder analiticamente à distinção entre Estado e sociedade civil, os processos de reprodução cultural, integração social e socialização requerem instituições sociais

[...] capazes de renovar e preservar as tradições, solidariedades e identidades. Esta dimensão institucional corresponde ao conceito de sociedade civil e, nesse sentido, distingue-se da dimensão linguístico-simbólica do mundo da vida.²³

22 - BAYNES, Kenneth. *The normative grounds of social criticism*. Kant, Rawls and Habermas. Albany: State University of New York Press, 1992. p. 175-176.

23 - LUBENOW, Jorge Adriano. O que há de político na Teoria da ação comunicativa? Sobre o *déficit* de institucionalização em Jürgen Habermas. *Philósophos*, Goiânia, v. 18, n. 1, p. 167, jan./jun. 2013.

As dimensões socioteórica e normativa do conceito de esfera pública são efetivamente requeridas para o processo de racionalização do mundo da vida. O potencial da crítica sacionormativa da esfera pública é atualizado e convertido em efetividade por meio do fluxo cotidiano dos discursos prático-morais e políticos incorporados ao procedimento de legitimação do ordenamento político. A orientação teórica de Habermas em lidar com um conceito sociedade cindido em sistema e mundo da vida tem a vantagem de resolver o problema da ambiguidade latente da distinção liberal entre público e privado.²⁴ Habermas introduz um modelo tripartido que demarca a oposição entre os domínios dos subsistemas da economia e da administração estatal e a dimensão da ação informal das instituições do mundo da vida, isto é, o domínio da sociedade civil.²⁵ Doravante, a sociedade civil não é mais concebida como esfera dos conflitos entre interesses privados materiais e, por isso, fortemente identificada com o subsistema da economia. A esfera pública informal diferencia-se das instituições que integram a estrutura administrativa e o sistema político formal do Estado.

Os conceitos de sistema e mundo da vida respondem a diferentes demandas de racionalização social. Enquanto o sistema pulveriza os imperativos funcionais a fim de estabilizar a si mesmo diante da complexidade do ambiente, o mundo da vida responde aos assédios sistêmicos procurando reproduzir a prática comunicativa cotidiana. O sistema é a fonte que irradia a racionalidade instrumental-estratégica e a ação instrumental-estratégica. O mundo da vida é a fonte que reproduz a racionalidade comunicativa e a ação comunicativa. A racionalidade instrumental-estratégica sistêmica está a serviço da implantação do modelo de integração sistêmica e orienta o sistema de ações não intencionais com base nos imperativos funcionais. Diversamente, a racionalidade comunicativa está a serviço da implantação do modelo de integração social e orienta os contextos de ações intencionais dos participantes da interação social, com a finalidade de reproduzir a força sociointegradora da

24 - BRUNKHORST, Hauke. *Habermas*. Stuttgart: Reclam, 2013. p. 55. Edição Kobo.

25 - BAYNES, Kenneth. *The normative grounds of social criticism*. Kant, Rawls and Habermas. Albany: State University of New York Press, 1992. p. 176.

solidariedade. O mundo da vida é o pano de fundo da práxis comunicativa cotidiana. Nele os participantes implicados na ação social referem-se uns aos outros conforme a troca de papéis ideais entre falantes e ouvintes (*ideal role taking*). Eles procuram alcançar o entendimento mútuo sobre as pretensões de validade levantadas e o consenso possível sobre as normas legítimas capazes de resolver as situações de conflito social. Portanto, o mundo da vida constitui o domínio da comunicação linguística intencional e consequente.

Diversamente, o sistema integra as ações deslinguisticadas conforme seu valor funcional para a integridade sistêmica. A esfera sistêmica opera por meio de imperativos funcionais que restringem os processos de formação de decisões voluntárias. A integração sistêmica funcionaliza os atores como engrenagens despersonalizadas, cujas consequências não intencionais das ações são manipuladas por um conjunto de regras formais. A “colonização do mundo da vida” consiste no avanço dos imperativos funcionais de integração sistêmica sobre as estruturas do mundo da vida (patologias sociais). Os imperativos sistêmico-funcionais são mecanismos de controle que invadem as esferas da sociedade impondo a lógica da razão instrumental. Por conseguinte, as orientações e os conteúdos normativos da sociedade são esvaziados porque a interação social baseada na ação comunicativa é substituída pelos meios deslinguisticados do dinheiro, do poder e do direito. A colonização do mundo da vida é a consumação deste processo de “automação sistêmica”.²⁶

A repressão e o bloqueio das estruturas comunicativas do mundo da vida como forma típica de patologia social impõem às sociedades do capitalismo tardio uma crise de legitimação. A refuncionalização da esfera pública pelas políticas intervencionistas do Estado do bem-estar social representa uma consequência econômico-política da racionalidade unilateral condutora da modernização social, a

[...] instrumentalização dos recursos comunicativos do mundo da vida pelos imperativos sistêmicos. O engate institucional dos mecanismos de integração sistêmica no

26 - LUBENOW, Jorge Adriano. O que há de político na Teoria da ação comunicativa? Sobre o *déficit* de institucionalização em Jürgen Habermas. *Philósophos*, Goiânia, v. 18, n. 1, p. 170, jan./jun. 2013.

mundo da vida acaba solapando, burocraticamente, o espaço de formação discursiva da vontade coletiva, o espaço da opinião pública. Isso significa a conseqüente exclusão dos discursos prático-morais [e políticos] da esfera pública.²⁷

Não cabe às estruturas sistêmicas desprovidas de conteúdos normativos a pretensão de legitimação das instituições do sistema político. Por isso, a esfera pública permanece indispensável à legitimação do ordenamento político e mantém sua relevância para a teoria sacionormativa da legitimidade democrática. Não pode haver legitimação do poder político diante da deslinguistificação do mundo da vida: “Que a circunstância de que os meios de controle ainda necessitem de um engate institucional no mundo da vida parece falar em favor de um primado dos âmbitos de ação integrados socialmente frente aos contextos sistematicamente reificados.”²⁸ Em que pese o caráter intervencionista do *Welfare state* sobre os processos de reprodução material e simbólica da sociedade, o ordenamento político democrático e as instituições investidas da autoridade conferida por ele devem ser legitimados levando-se em consideração as razões para o exercício do poder político, a motivação para o uso da autoridade política pelas instituições e a possibilidade de contestação por parte de cidadãos.

Analisando o modo como a perspectiva sistêmica lida com a democracia, Thomas McCarthy afirma que, para Luhmann, “exigir una participación intensiva y comprometida de todos (de todos los afectados por las decisiones) equivaldría a elevar la frustración a principio.”²⁹ Para Luhmann, afirma McCarthy, compreender a democracia sob a forma procedimental significa torná-la incompatível com a racionalidade. Do ponto de vista da teoria dos sistemas funcionais, uma “política social racional” requer “[...] una planificación social comprensiva, no participativa, efectuada por una administración protegida contra la política de partido y contra el espacio

27 - Ibid. p. 170.

28 - LUBENOW, Jorge Adriano. O que há de político na Teoria da ação comunicativa? Sobre o *déficit* de institucionalização em Jürgen Habermas. *Philosophos*, Goiânia, v. 18, n. 1, p. 171, jan./jun. 2013.

29 - MCCARTHY, Thomas. *The Critical Theory of Jürgen Habermas*. 3. print. Cambridge: MIT Press, 1985. p. 268.

público político.”³⁰ Isso significa, entre outras coisas, que se deve imunizar certas pretensões de validade normativas contra a problematização e a crítica. O funcionalismo sistêmico restringe a questão da legitimidade política à correção de procedimentos de tomada de decisão completamente desvinculados da esfera pública. Por sua vez, o problema da correção da legitimidade política é determinado pela legalidade das normas e do direito positivo. Nesse caso, a positivação do direito pressupõe o reconhecimento da legitimidade da pura legalidade. O direito deve ser respeitado e cumprido porque criado pelo ato de decisão das instituições que possuem a atribuição para a criação de normas jurídicas. E, então, a arbitrariedade se disfarça como instituição.³¹

O *déficit* discursivo-democrático do funcionalismo sistêmico desabilita o “engate institucional” gerador da legitimidade entre sistema, esfera pública e mundo da vida, convergindo numa forma de vida burocratizada desprovida de contextos de ação com consequências pretendidas.³² Habermas responde a esta situação reformulando o quadro teórico-conceitual que articula o mundo da vida, a esfera pública e as instituições sociais. Conforme a arquitetura teórica elaborada na *TAC*, a análise passa a privilegiar o núcleo normativo da práxis comunicativa cotidiana, constituído pelo potencial normativo subjacente à ação comunicativa, pela estrutura comunicativa do mundo da vida, pelas pretensões de validade implícitas ao discurso prático-moral e político, e pelo potencial racional-normativo do poder sociointegrador da solidariedade social. A ação social passa a ser coordenada pela ação comunicativa responsável pela estruturação da interação social. As relações sociais são orientadas com base no princípio de que a validade de toda norma social e suas consequências prático-morais e políticas devem ser objeto de um processo de entendimento mútuo e consenso possível acerca das pretensões de correção normativa. Os participantes deste processo deliberam com base no “uso público da razão” num contexto de comunicação isento de dominação e violência. Por sua

30 - Ibid. p. 268.

31 - Ibid. p. 269.

32 - HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Band 2. 5. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009. p. 462.

vez, cabe à esfera pública servir como “[...] o horizonte de racionalização do consenso nos quadros da coordenação da ação.”³³

No capítulo VIII da *TAC* – seção 1. “Visão retrospectiva sobre a teoria da modernidade” –, ao tratar da organização das relações sociais nos subsistemas coordenados por meios formais e sua (re)produção pelo subsistema do direito positivo, Habermas caracteriza as relações de troca e poder nas sociedades modernas com base nas ordens da propriedade privada e do poder legal. O direito moderno substitui motivos éticos na medida em que funciona como um meio de delimitação “das”, mas também de engate institucional entre “as” “[...] esferas em que as pessoas podem usar legitimamente seu arbítrio ou dos espaços em que os detentores do poder podem exercer sua autoridade legal.”³⁴ Nesses contextos de ação, as normas jurídicas substituem o “elemento pré-jurídico da eticidade pública” (metainstituição) pelas formas jurídicas de relacionamento e imperativos legais que circulam pelos meios de comunicação. O agir orientado pelo entendimento desloca-se para o entorno do sistema, pois o direito deixa de lidar com as estruturas de comunicação vivenciadas de maneira tradicional.³⁵

A fronteira entre o sistema e o mundo da vida é demarcada pela oposição entre os subsistemas da economia (mercado) e do poder (administração burocratizada), os domínios da vida privada – família, vizinhança, associações livres, quer dizer, a sociedade civil – e a esfera pública (pessoas privadas e cidadãos). Habermas descreve o núcleo institucional da esfera pública como sendo formado pelas

[...] redes de comunicação intensificadas pelas atividades culturais, pela imprensa e, mais tarde, pelos meios de comunicação de massa, os quais tornam possível a participação de um público de pessoas privadas na reprodução da cultura e na fruição da arte, bem como a participação do público de cidadãos na integração social, viabilizada pela opinião pública. Na perspectiva sistêmica do Estado, a es-

33 - LUBENOW, Jorge Adriano. O que há de político na Teoria da ação comunicativa? Sobre o *déficit* de institucionalização em Jürgen Habermas. *Philosophos*, Goiânia, v. 18, n. 1, p. 172, jan./jun. 2013.

34 - HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo: sobre a crítica da razão funcionalista*. Vol. 2. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. p. 560.

35 - HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Band 2. 5. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009. p. 458.

fera pública cultural e política são definidas como entorno relevante para a obtenção da legitimação.³⁶

Habermas esclarece progressivamente no capítulo VIII da *TAC* o lugar e a função da esfera pública. A reconstrução da categoria da esfera pública será efetivada a partir do quadro teórico da ação comunicativa. O problema do lugar e da função da esfera pública pressupõem a compreensão da relação dessa categoria com os conceitos de sistema e mundo da vida. A mediação entre sistema e mundo da vida pode ser explicada por meio dos papéis que os sujeitos assumem como trabalhador-consumidor e cliente-cidadão segundo o mecanismo de orientação da ação social que rege a mediação entre sistema e mundo da vida. O modo das relações de troca define os papéis desempenhados pelos indivíduos na mediação entre mundo da vida e sistema.

Nas formações sociais do capitalismo tardio, o indivíduo mantém relações – no âmbito da esfera privada – com o subsistema econômico controlado pelo meio do dinheiro, seja na condição de trabalhador pago com salário pela venda da sua força de trabalho seja como consumidor de bens e serviços. Da perspectiva do sistema administrativo estatal, o indivíduo desempenha os papéis de cliente do Estado que paga impostos a fim de receber em troca múltiplos serviços relacionados ao seu bem-estar, e de cidadão, cujo simulacro da participação nas decisões políticas assume a forma da chance-la plebiscitária manipulada pelos meios de comunicação de massa, resultando num *déficit* democrático da reprodução da lealdade das massas. Reduzidos a esses papéis sistêmicos, os indivíduos “desengatam-se” dos contextos comunicativos do mundo da vida e transformam-se em engrenagens funcionais que colaboram para manter a integridade sistêmica desempenhando adequadamente suas funções. A colonização do mundo da vida pelo sistema resulta em patologias sociais como a perda da liberdade. A burocratização do mundo da vida é um dos efeitos da racionalização social que acompanham a modernidade. Ela ocorre quando o subsistema da economia e o subsistema da burocracia acessam as relações sociais no mundo da

36 - Op. cit., p. 576.

vida por meio dos mecanismos deslinguisticados do dinheiro e do poder. Isso posto, as questões que se colocam são, portanto, como o mundo da vida pode reagir à burocratização e à perda da liberdade decorrentes previstas pela tese da colonização, e se há alguma função a ser desempenhada pela esfera pública para este propósito?

A monetarização e a burocratização das relações sociais no mundo da vida adquirem sua forma jurídica por meio do sistema do direito positivo privado e público. O mecanismo do entendimento linguístico requerido para a integração social é substituído pela formalidade da previsão legal dos meios de controle do dinheiro e do poder administrativo, conforme as relações de troca que mediam as relações entre os subsistemas e as ordens institucionais (esfera privada e esfera pública). Esses processos só podem ser levados a termo com o bloqueio estratégico dos fluxos de comunicativos na esfera privada e na esfera pública. A monetarização e a burocratização instrumentalizam os processos de reprodução cultural, integração social e socialização esvaziando a dimensão simbólica do mundo da vida. A submissão da conduta de vida aos ditames da relação organizada de trabalho e a imposição da autoridade organizada juridicamente sobre a forma de vida indicam “[...] a adaptação do trabalhador à condição de membro de uma organização, bem como a adaptação do cliente à condição de dependente de uma organização, como ameaças à liberdade individual e como possível *privação da liberdade*.”³⁷ Assim, os processos de monetarização e burocratização do mundo da vida criam problemas de orientação que assumem a forma de problemas de legitimação na esfera pública. A compreensão da legitimidade como restrita ao problema da legalidade das decisões e manutenção de procedimentos segundo o direito cria uma “atrofia da legitimação” no Estado do capitalismo avançado. Dessa forma, a substância prático-moral desaparece do domínio da atividade política. No fim, a legalidade reduz-se “[...] ao poder dos que podem definir o que deve valer como procedimento conforme o direito.”³⁸

37 - HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo: sobre a crítica da razão funcionalista*. Vol. 2. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. p. 583. Grifo do autor.

38 - HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo: sobre a crítica da razão funcionalista*. Vol. 2. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. p. 586.

Habermas recorre a “*eine Erklärung vom Typus der Marx-schen*” para explicar que o processo de diferenciação sistêmica se vincula à modernização capitalista. Entre os efeitos colaterais sentidos no mundo da vida resultantes dos novos níveis de diferenciação sistêmica induzidos pela racionalização social e cultural unilateral encontra-se a dominação da consciência de classe

[...] que se entrincheira na dinâmica anônima de um processo de aproveitamento desligado de orientações de valor de uso [e] possa explicar por que os imperativos que Weber atribui à expressão “burocratização” interferem nas esferas da ação estruturada comunicativamente a tal ponto que os espaços abertos pela racionalização do mundo da vida não podem ser utilizados para a formação da vontade prático-moral, para a autorrepresentação expressiva ou para a satisfação estética.³⁹

Conforme o novo quadro teórico apresentado na obra de 1981, o conceito de ação comunicativa baliza o esclarecimento do lugar e da função da esfera pública com relação ao sistema e o mundo da vida. A esse respeito, duas passagens significativas podem ser observadas no texto que indicam no contexto pós-marxista como as ambiguidades da categoria de esfera pública são dissolvidas com o auxílio da introdução de um conceito revisado de sociedade civil. Eis o primeiro trecho da obra onde se observa a relação entre mundo da vida, esfera pública e sociedade civil:

Die Rationalisierung der Lebenswelt ermöglicht einerseits die Ausdifferenzierung verselbständigter Subsysteme und eröffnet gleichzeitig den utopischen Horizont einer bürgerlichen Gesellschaft, in der die formal organisierten Handlungsbereiche des *Bourgeois* (Ökonomie und Staatsapparat) die Grundlage bilden für die posttraditionale Lebenswelt von *Homme* (Privatsphäre) und *Citoyen* (Öffentlichkeit).⁴⁰

Como é possível notar, a passagem identifica o processo de racionalização do mundo da vida com o projeto arquitetural dos sistemas sociais e suas funções sistêmica e de integração social.

39 - Ibid. p. 593.

40 - HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Band 2. 5. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009. p. 485. Grifo nosso.

O potencial utópico da sociedade civil pode ser liberado apenas pela atividade orientada pelo entendimento enquanto expressão da autoconsciência de uma forma de vida pós-tradicional. No caso da formação burguesa da esfera pública, tal potencial foi liberado pela cultura humanista e pelo ideal da *Aufklärung* presentes na educação, literatura e arte do século XVIII, e que influenciaram a teoria política da época. Apesar da sua posterior refuncionalização sob a forma de ideologia burguesa, este ideal consistiu numa “[...] aparência objetiva, brotada das estruturas de mundos da vida diferenciados limitados pelas características de certas camadas, porém racionalizados”⁴¹, fundada no pressuposto do agir orientado pelo entendimento como base do poder sociointegrador da solidariedade, e permitindo que se aflorassem os “[...] indícios de uma comunicação cotidiana pós-tradicional, autônoma, que impõe limites à dinâmica própria dos subsistemas autonomizados.”⁴² Nesse modelo de comunicação reside a expectativa de ruptura da hegemonia do discurso especializado e dos riscos da reificação desertificadora da ideologia burguesa que assedia ininterruptamente o mundo da vida.

O risco da “despotencialização utópica” do mundo da vida, tornado real em razão do problema do paradoxo da racionalização, requer contramedidas cuja “substância comunicativa” seja capaz de revitalizar a *práxis* na esfera pública. Kenneth Baynes aproxima os conceitos de sociedade civil e de esfera pública ao tratar da importância das instituições sociais para o processo de racionalização do mundo da vida. Na esfera pública pluralista os cidadãos definem os termos e as condições da vida comum. Eles recorrem ao debate público e utilizam argumentos para autocertificar reflexivamente a legitimidade das normas coletivas, os motivos que demandam políticas sociais e a validade das decisões políticas pela esfera pública política. A vantagem do modelo deliberativo consiste no fato dele explicar a formação da opinião pública “abaixo do limiar” do aparato dos partidos políticos e do sistema político formal.⁴³

41 - HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo: sobre a crítica da razão funcionalista*. Vol. 2. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. p. 595.

42 - *Ibid.* p. 595.

43 - BAYNES, Kenneth. *The normative grounds of social criticism*. Kant, Rawls and Habermas. Albany:

Evidentemente, o modelo deliberativo responde apenas parte desta questão, pois permanece sendo um desafio de ordem da teoria e da práxis como criar e implementar desenhos institucionais⁴⁴ capazes de favorecer e garantir a efetividade da opinião e da vontade autônoma dos cidadãos contra a rotina da influência e adestramento das agências da economia capitalista e dos partidos políticos que se servem, especialmente, dos meios de comunicação de massa garantir a lealdade das massas ao programa político das elites.

O segundo trecho da obra onde se identifica a relação entre mundo da vida, esfera pública e sociedade civil é o seguinte:

Zwischen Kapitalismus und Demokratie besteht ein *unauf lösliches* Spannungsverhältnis; mit beiden konkurrieren nämlich zwei entgegengesetzte Prinzipien der gesellschaftlichen Integration um den Vorrang. Wenn man dem in demokratischen Verfassungsgrundsätzen ausgedrückten Selbsterverständnis traut, behaupten moderne Gesellschaften den Primat der Lebenswelt gegenüber den aus ihren institutionellen Ordnungen ausgegliederten Subsystemen. Der normative Sinn der Demokratie lässt sich gesellschaftstheoretisch auf die Formel bringen, dass die Erfüllung der funktionalen

State University of New York Press, 1992. p. 178.

44 - A preocupação com questões empíricas é um fato frequente nas obras de Habermas nas apenas naquelas em que se discute a relação entre teoria e práxis como parte do programa emancipatório da teoria crítica da sociedade. Essa questão ganha destaque desde a publicação de *MEEP*, mas, a meu ver, mesmo com a experiência de diretor do Instituto Max Planck, uma instituição devotada a pesquisas empíricas, e seu acesso a pesquisas sociais baseadas em metodologias empíricas, Habermas sempre se “esquivou” de avançar nesse terreno, o que acarretou severas críticas a sua obra, para muitos fortemente marcada por um idealismo metodológico, cognitivismo e formalismo excessivos, por um *déficit* institucional e utopismo ingênuo, entre outras limitações teóricas. É peculiar, inclusive, que Habermas sempre se refira ao problema da validação das hipóteses, teses e teorias constantes em suas obras, quando estas demanda alguma forma de “afecção empírica”, que ele se refira a esse tipo indagação como uma “questão empírica aberta”, algo observado com certa frequência nas obras *Problemas de legitimação no capitalismo tardio* e *Para a reconstrução do materialismo histórico*, por exemplo, mas igualmente presente na *TAC*, em *Facticidade e Validade* e até na entrevista “Um diálogo entre Deus e o Mundo”, em *Era das Transições*. Habermas não acompanhou o movimento da “virada empírica” nos estudos sobre a esfera pública e a teoria da democracia deliberativa. Autores como André Bächtiger, Michael Neblo, Marco Steenbergen, Jürg Steiner, James Bohman, John Dryzek, John Gastil e Peter Levine têm centrado suas pesquisas na construção empírica de modelos de espaços participativos capazes de revitalizar a esfera pública mediante a mobilização da sociedade civil. Por isso, avalio que ao atribuir “funções políticas fortes” para esfera pública e para a sociedade civil, Habermas está sujeito à crítica do *déficit* institucional dado o caráter “implícito” do poder sionormativo do mundo da vida e da esfera pública, o que restringe significativamente as iniciativas da sociedade civil para a alteração do *status quo* da burocratização, reificação, dominação, violência e do sofrimento imposto pela ideologia burguesa no capitalismo contemporâneo. O problema do *déficit* institucional da esfera pública tem consequências problemáticas, inclusive, para as proposições prático-morais e políticas inerentes ao pensamento pós-metafísico habermasiano.

Notwendigkeiten systemisch integrierter Handlungsbereiche na der Integrität der Lebenswelt, d.h. an den Forderungen der auf soziale Integration angewiesenen Handlungsbereiche ihre Grenze finden soll. [...]. Die beiden Imperative stossen vor allem in der politischen Öffentlichkeit aufeinander, wo sich die Autonomie der Lebenswelt gegenüber dem administrativen Handlungssystem bewähren muss. Die “öffentliche Meinung”, die sich in ihr artikuliert, bedeutet aus der Perspektive der Lebenswelt etwas anderes als aus der System-perspektive des Staatsapparates.⁴⁵

A integridade da dinâmica capitalista é mantida ao custo do desacoplamento das orientações de valor de uso do processo de acumulação. Para que isso ocorra, a reprodução da acumulação privada deve ser blindada contra as “insurgências” do mundo da vida, quer dizer, as demandas de legitimação cobradas da ação administrativa do aparato estatal. A tecnicização do mundo da vida é o preço cobrado para que o sentido sistêmico do capitalismo seja preservado sob a forma do preenchimento das necessidades funcionais das esferas de ação integradas sistemicamente. De acordo com Habermas, “o funcionalismo de sistemas, de cunho luhmanniano transforma imperceptivelmente esse postulado prático em teórico, o que acarreta a eliminação do conteúdo normativo das esferas de ação.”⁴⁶ Retomando a lição de Claus Offe⁴⁷, as formações sociais capitalistas são caracterizadas pela observância do imperativo sistêmico da separação entre “diferenciação e privatização da produção” e “socialização ou politização” da produção. As políticas intervencionistas do *Welfare state* têm a função de garantir a lealdade das massas ao mesmo tempo em que as dispensa da “preocupação” com a legitimidade do ordenamento político e dos conteúdos normativos das decisões políticas.

Neste segundo trecho em destaque, Habermas procura ressaltar que a função da esfera pública consiste em preservar a integridade do mundo da vida com base na afirmação do caráter incon-

45 - HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Band 2. 5. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009. p. 507-508. Grifo do autor.

46 - HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo: sobre a crítica da razão funcionalista*. Vol. 2. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. p. 621.

47 - Op. cit., p. 508.

dicional da primazia da integração social. Quando Habermas afirma que a autonomia do mundo da vida deve ser provada na esfera pública política, isso indica que a integração social se encontra numa posição hierárquica superior no que diz respeito à orientação das esferas de ação.⁴⁸ O mundo da vida deve exercer seu primado sobre o sistema, que se desacoplou das suas “ordens institucionais”. O sentido normativo da democracia confirma-se no fato de que a sociedade (civil) deve determinar a realização das necessidades funcionais das esferas de ação conforme os motivos situados no mundo da vida. Os princípios da constituição democrática das sociedades modernas corroboram o primado do mundo sobre as engrenagens sistêmicas e suas regras funcionais. A esfera pública desempenha a função de reproduzir a força sociointegradora da solidariedade civil, considerada a fonte de integração social mais frágil, se comparada ao dinheiro e poder administrativo. A esfera pública é a “zona de tensão” dos princípios antagônicos de integração sistêmica e social.

A exposição das contradições entre capitalismo e democracia exposta na tensão provocada pelo choque entre os princípios antagônicos de integração na esfera pública política não é uma novidade teórica apresentada na *TAC*, pois tal diagnóstico já havia sido apontado em *MEEP* e em *Técnica e ciência como “ideologia”*. Contudo, Habermas agora afirma que “[...] a autonomia do mundo da vida tem de se comprovar perante o sistema de ações administrativas.”⁴⁹ Isto significa que a esfera pública passa a assumir a “função defensiva” de garantir a autonomia do mundo da vida frente aos imperativos sistêmicos da

48 - Na página 457 da edição alemã e na página 559 da edição brasileira, ambas referenciadas, Habermas afirma que o (elemento) “Social” (*das Soziale*) não é encapsulado por um único sistema de ação social. Ele é constituído por esferas de ação pertencentes ao sistema e mundo da vida. Curiosamente, Habermas afirma que o sistema de ação estruturado comunicativamente (mundo da vida) e o sistema de ação estruturado formalmente (sistema e subsistemas) não se encontram hierarquizados entre si, isto é, a interação não estaria acima da organização, e vice-versa. Para não falar em hierarquização, Habermas fala em contraposição entre esferas de ação integradas sistemicamente e esferas de ação integradas socialmente. A meu ver, o segundo trecho em que Habermas tece a natureza do vínculo entre sistema, esfera pública e sociedade civil evidencia a prioridade da integração social para a reprodução “do Social”, inclusive se resgatarmos os argumentos utilizados para explicar o processo de formação do espírito por meio da relação dialética entre “Trabalho e Interação” em *Ciência e Técnica como “Ideologia”*. É o entendimento linguístico, base da integração social, que é objeto de supressão pelas rotinas instrumentalizantes e burocratizadoras das esferas de ação sistêmica, o que torna peculiar a afirmação de Habermas sobre a questão da hierarquia entre a tipologia das esferas de ação.

49 - HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo: sobre a crítica da razão funcionalista*. Vol. 2. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. p. 622.

economia e da burocracia estatal. A “função ofensiva” de crítica da autoridade da dominação e da legitimidade do ordenamento político presente em *MEEP* é substituída pela tarefa de mediação entre sistema e mundo da vida. A normatividade implícita⁵⁰ da esfera pública é mobilizada pelo mundo da vida a fim de “sitiar” o sistema. Todavia, não há a intenção de transformar o “sitiamento” em um movimento de conquista do sistema, razão pela qual se pode falar de uma “concepção fraca” de política no contexto da *TAC*. A esfera pública, portanto, assume a função de mediação entre o sistema político e o sistema administrativo e o mundo da vida e a sociedade civil, para a qual o recurso à opinião pública torna-se indispensável, pois como afirma Baynes,

[...] public opinion (or, more generally, ‘solidarity’) is thus conceived as a third resource that, in contrast to money and (administrative) power, is the product of autonomous, informal (“secondary”) associations within the lifeworld.⁵¹

É difícil conceber, por definição, que a opinião pública deve submeter-se a esta “função fraca” assumida pela esfera pública, uma vez que ela se vincula intrinsecamente e incontornavelmente à reprodução do poder sociointegrador da solidariedade, operando ao lado dos processos de formação da vontade. A meu ver, do ponto de vista conceitual e da práxis social, a esfera pública e a opinião pública devem ser pensadas (e reformuladas) sob a mediação da ação comunicativa, do entendimento linguístico e da formação do consenso possível, como “catalisadores” da reprodução da solidariedade entre os cidadãos. Neste sentido, a sociedade civil deve encaminhar uma práxis política efetiva na esfera pública, o que requer que o problema da dimensão empírica⁵² dos “desenhos institucionais” ultrapasse a dimensão teórica e conecte-se com o “mundo dos fatos”. Instituições sociais, associações civis constituem espaços,

50 - Cf. HONNETH, Axel. *The critique of power: reflective stages in a critical social theory*. Translated by Kenneth Baynes. Cambridge: The MIT Press, 1993. p. 245.

51 - BAYNES, Kenneth. *The normative grounds of social criticism*. Kant, Rawls and Habermas. Albany: State University of New York Press, 1992. p. 178.

52 - Cf. WESSLER, Hartmut; WINGERT, Lutz. Der Sinn von Öffentlichkeitforschung: Worum es Bernhard Peters ging. In: PETERS, Bernhard. *Der Sinn von Öffentlichkeit*. 6. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2012. p. 24-26.

fóruns onde preferências e interesses são transformados qualitativamente pela força não coercitiva do melhor argumento mobilizado em discussões e debates públicos entre membros da sociedade civil.

De fato, os conceitos de opinião pública, vontade democrática e esfera pública, em virtude dos vínculos que possuem com o conceito de solidariedade, devem ser mobilizados em favor da construção de práticas democráticas radicais, sem as quais não se pode encorajar o aumento do interesse social pela reprodução da solidariedade. Por isso, compreendo tal alternativa teórica como uma tarefa social no sentido de controlar os meios deslinguistificados do mercado e da burocracia estatal que interferem na integração social enfraquecendo o poder sociointegrador da solidariedade. Os *déficits* de institucionalização e sionormativo da esfera pública são obstáculos graves à reprodução da solidariedade social porque inviabilizam a aprendizagem prático-moral e política da sociedade civil. Portanto, assumo como conjectura que estes processos se encontram intrinsecamente vinculados, mas não foram devidamente esclarecidos por Habermas no contexto atual da sua obra.

OS PROBLEMAS DA INSTITUCIONALIZAÇÃO E DO POTENCIAL SOCIONORMATIVO DA ESFERA PÚBLICA

Questionamentos como os supramencionados obrigaram Habermas a se posicionar em virtude de contradições, ambiguidade, lacunas e necessidade de reformulações observadas pelos críticos após a publicação da *TAC*. A conclusão do “programa político” da *TAC* com a afirmação do “sitiamento” do sistema pelo mundo da vida levanta a dúvida acerca da capacidade do *Lebenswelt* encaminhar os processos de reprodução cultural, integração social e socialização, indispensáveis a sua própria conservação. Esse programa deve responder as seguintes perguntas: como este movimento defensivo afeta a reprodução (conservação) do mundo da vida em si mesmo?; a descrição excessivamente fenomenológica do mundo da vida e da esfera pública, ancorada na práxis social discursiva cotidiana, é

adequada para o enfretamento das patologias sociais resultantes da colonização do mundo da vida pelo sistema?; e, a práxis social discursiva cotidiana constitui uma contramedida suficientemente eficaz como resposta às medidas dos contextos sistêmico-institucionais? A meu ver, a prática democrática do processo político requer um controle democrático institucionalizado. Associações, instituições, fóruns auto-organizados e autônomos concebidos democraticamente são necessários para a construção de princípios e valores democráticos orientada por uma compreensão de justiça política. Além disso, estes “desenhos institucionais” integrados a partir de dentro da sociedade civil devem exercer o controle sobre as instituições formais do mercado e da administração estatal, sem descuidar da preservação da autonomia institucional do mundo da vida.

Em *The critique of the power* (1993), Axel Honneth questiona como os processos de aprendizagem prático-moral e política baseados no entendimento mútuo podem efetivamente coordenar a ação social.⁵³ Esta lacuna refere-se explicitamente na análise de Honneth ao problema do “engate institucional” entre sociedade civil e mundo da vida. Para ele, o conceito de *Lebenswelt* continua sendo vago em demasia, apesar dos esforços de Habermas para distanciá-lo da tradição fenomenológica. Honneth insiste na necessidade de espaços institucionais⁵⁴ para a repolitização da esfera pública, sem a qual qualquer proposição acerca do potencial sacionormativo da sociedade civil permanece num “nível altamente abstrato”. Ele coloca uma questão-chave que revela a ambiguidade do processo prático de formação da vontade: como as experiências comunicativas que constituem os processos de formação da vontade podem ser livres e, simultaneamente, vincular-se às relações de trabalho e dominação a fim de transformar suas condições institucionais?⁵⁵ Habermas deveria fazer jus às suas “intuições empíricas” corporificando em instituições sociais⁵⁶ os processos de racionalização

53 - HONNETH, Axel. *The critique of power: reflectives stages in a critical social theory*. Translated by Kenneth Baynes. Cambridge: The MIT Press, 1993. p. 287.

54 - Ibid. p. 246.

55 - Ibid. p. 247.

56 - Em *Luta por reconhecimento* (1992), Honneth afirma que Habermas permaneceu preso a tarefa de expandir o horizonte da racionalidade, da racionalização social e da ação social, corrigindo o *déficit* de

social como processos de aprendizagem prático-moral e política.

Os *déficits* institucional e sacionormativo da esfera pública constituem dois sérios obstáculos à capacidade e suficiência da ação comunicativa livre de dominação para transformar – ao nível do quadro institucional – a racionalização social em processos de aprendizagem prático-moral e política. A centelha do otimismo emancipatório das formações sociais do capitalismo tardio pode manter-se acesa contra os efeitos patológicos dos imperativos sistêmicos das instituições econômicas e do aparato burocrático estatal, apenas recorrendo à forma abstrata⁵⁷ dos discursos prático-morais e políticos, mobilizados somente para fins defensivos, desinstitucionalizados, sem a “canalização” da práxis sacionormativa da sociedade civil em direção à esfera pública política formal? A descrição da esfera pública apresentada na *TAC* é ambígua, pois ao lado da tarefa (defensiva) do “sitramento” do mundo da vida, Habermas indica as possibilidades de repolitização da esfera pública a partir dos “novos movimentos sociais” e seus “potenciais de protesto”. Ora, se a expectativa de revitalização da esfera pública fosse cumprida, certamente ela deixaria de

complexidade da teoria social e da racionalização social de Weber. Para Honneth, Habermas não consegue se desvencilhar da mesma aporia que imobilizou Adorno e Horkheimer e que ele pretendeu resolver com a Teoria da ação comunicativa. De acordo com Honneth, o programa de emancipação da teoria crítica não pode descolar-se do terreno das lutas e conflitos sociais reais, quer dizer, da esfera da eticidade concreta e seus antagonismos de classe. Por ignorar esse caminho, apesar dos “achados teóricos” presentes nas obras da década de 70, a teoria crítica habermasiana sofreria de um *déficit* sociológico – a face “genérica” do *déficit* institucional – que se revela na distinção analítica essencialista ambígua e repleta de dissonâncias entre sistema e mundo da vida e na separação real entre esfera sociais de ação distintas. Honneth questiona a neutralização do sistema adota por Habermas, como se seus imperativos fossem capazes de se deixar domesticar pela ação comunicativa. Isso indica que o entendimento mútuo e o consenso possível foram antepostos logicamente ao conflito social. Assim, Habermas teria desubstancializado a eticidade (efetividade) dos conflitos sociais. Para Honneth a reconstrução das bases normativas da teoria crítica requer que a integração entre os domínios da intersubjetividade e da universalidade e das lutas e conflitos seja mediada pelas instituições sociais enquanto canal de expressão da força sacionormativa da sociedade civil instauradora da dimensão do reconhecimento. Por sua vez, em *Sofrimento de indeterminação* (2001), a tentativa de Hegel em reatualizar a filosofia do direito de Hegel como fundamento da teoria crítica da sociedade e ponto de partida para uma teoria da justiça constitui por si só um programa de investigação social diferente daquele trilhado em *Luta por reconhecimento*, porém sem colocar em segundo plano o papel das instituições sociais para a justiça da ordem social. Nesta obra, ganha destaque a dimensão dos problemas da sociedade e da resolução dos conflitos sociais mediados por mecanismos institucionais. O *leitmotiv* da obra é a demanda pela incorporação da eticidade democrática nas instituições sociais democráticas enquanto abordagem procedimental para responde às patologias sociais. A questão da institucionalização dos processos de autodeterminação (e cooperação) democrática constitui um tópico central na obra honnethiana, indispensável para a compreensão da esfera da vida pública democrática do ponto de vista das condições para a efetivação da liberdade social.

57 - HONNETH, Axel. *The critique of power: reflectives stages in a critical social theory*. Translated by Kenneth Baynes. Cambridge: The MIT Press, 1993. p. 262.

agir defensivamente contra a colonização do mundo da vida, apesar destes movimentos ainda serem pouco articulados.

Na obra de 1981, Habermas afirma que os impulsos evolucionários dependem da capacidade das novas estruturas normativas das formações sociais emergentes para originar instituições que permitem a solução de problemas de condução provocados por crises sistêmicas, que abalam as estruturas de racionalidade (imagens de mundo, ideais morais e formação da identidade) do mundo da vida. Neste sentido, convém lembrar que Habermas define a racionalização social como o fato de que “[...] uma sociedade amplia suas instituições de base de maneira que faz uso de estruturas de racionalidade que estão culturalmente à disposição, por assim dizer.”⁵⁸ Ora, com o surgimento de instituições que corporificam a ampliação da racionalização das imagens de mundo, o descentramento da explicação e a justificação universalista do *moral point of view*, e o desenvolvimento contínuo da identidade racional – de grupo e do eu – nas/das sociedades complexas novos níveis de aprendizagem social são construtivamente alcançados do ponto de vista prático-moral e político. No entanto, Habermas define a “institucionalização” (*Institutionalisierung*) não como a obrigatoriedade de padrões culturais ou de conteúdos de orientação particulares, mas de

[...] novas possibilidades *estruturais* que se abrem para a racionalização do agir. O processo de aprendizagem evolutivo é representado como implementação de um potencial de aprendizagem. E esse processo tem de ser explicável em termos causais, tendo em vista estruturas e eventos.⁵⁹

Habermas reitera que não tem “condições de ilustrar tal modelo de explicação” (causal), por isso opta por afirmar que, quem dedicar-se a este problema, ao responder às questões mencionadas terá condições de demonstrar que: a) o complexo de instituições modernas não pode ser definido apenas segundo a perspectiva funcional

58 - HABERMAS, Jürgen. *A nova obscuridade: pequenos escritos políticos V*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Unesp, 2015. p. 268.

59 - HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo: sobre a crítica da razão funcionalista*. Vol. 2. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: Martins Fontes, 2012. p. 568. Grifo do autor.

para a solução de problemas sistêmicos insolúveis; b) as instituições modernas incorporam estruturas da consciência pós-convencional; c) a “explicação causal” deveria tornar evidente que os potenciais cognitivos disponíveis numa formação social se expressam nas imagens de mundo racionalizadas; d) as condições para a institucionalização das estruturas da consciência podem ser experimentadas e estabilizadas; e e) a identificação dos processos históricos que indicam a evolução de processos de aprendizagem. Por fim, ele afirma apenas que a “explicação causal” pressupõe a “combinação de vários tipos de explicações funcionalistas e estruturalistas”, limitando-se a utilizar a perspectiva weberiana de análise do racionalismo ocidental para preencher o modelo causal, conforme as tarefas mencionadas em *a*, *b*, *c*, *d* e *e*. Temos aqui mais um exemplo de “problema empírico” não confrontado pela teoria crítica da sociedade e pela teoria da evolução social habermasianas. Mas, se a esfera pública é descrita a partir do modelo da ação comunicativa desengatado dos contextos institucionais, portanto, com uma capacidade limitada de inserção da prática social dos discursos prático-morais e políticos nos domínios políticos formais (institucionalizados), por exemplo, no parlamento e, conseqüentemente, limitando a função epistêmica do poder comunicativo a contextos informais não vinculados à procedimentos democráticos, como é possível justificar o surgimento de “novas possibilidades estruturais” conduzidas pela racionalização social orientada pelo agir comunicativo?

A desvinculação entre os discursos prático-morais e políticos produzidos na esfera pública e os contextos procedimentais institucionais de legitimação do ordenamento político e da tomada de decisão política (*déficit* institucional) restringe a possibilidade de as formas de vida tornar efetiva, autônoma e autorrefletida as pretensões de um poder sacionormativo fundado na práxis social cotidiana (*déficit* sacionormativo). A restrição da práxis social cotidiana resultante das estruturas comunicativas do mundo da vida a contextos informais desabilita as possibilidades de gênese de um poder sacionormativo derivado das iniciativas e rotinas autodeterminadas e autorrefletidas da sociedade civil, capazes reabilitar a

dimensão normativa da esfera pública. A efetividade dos processos de aprendizagem social depende da reconstrução normativa da dialética entre mundo da vida, esfera pública, instituições sociais e sociedade civil, sob o risco de os “impulsos evolucionários” não ultrapassarem a dimensão da mera formulação teórica, sem evidências histórico-empíricas. Convém ressaltar que logo após estabelecer o vínculo de dependência do “impulso evolucionário” em relação às “instituições” para “solução de problemas sistêmicos” o que, por sua vez, sugere um “novo nível de aprendizagem”, Habermas afirma que não pretende enfrentar o problema metodológico da causalidade dos processos de aprendizagem nos termos da análise das “estruturas e eventos”, reconhecendo ser este um problema de difícil solução cuja resposta deveria dar conta das seguintes perguntas:

Como apreender conceitualmente a influência recíproca entre estruturas e eventos? Como interpretar o impulso proveniente de eventos geradores de problemas? Quais as categorias mais adequadas à apreensão dos desafios provenientes das possibilidades abertas pelas estruturas?⁶⁰

A restrição da esfera pública a exercer a tarefa de “sitiamento” evidencia o seu desacoplamento em relação ao mundo da vida. Como observa Thomas McCarthy, Habermas insiste em estabelecer uma distinção analítica, formal e rígida entre organizações sociais formais e organizações sociais informais. O aspecto formal das organizações sociais consiste no sistema ordenado racionalmente de normas e papéis, regras e regulações, programas e posições que incide sobre os indivíduos como membros de uma organização. O aspecto informal das organizações sociais identifica-se pelos valores e normas concretos, rituais e tradições, sentimentos e práticas que caracterizam as relações dentro das organizações. Organizações formais desvinculam-se de obrigações culturais e atitudes específicas da personalidade e obrigações, e igualmente separam-se dos contextos do mundo da vida, neutralizando orientações de ação informalmente habituais e reguladas eticamente. As organizações se diferem do mundo da vida porque são

60 - HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo: sobre a crítica da razão funcionalista*. Vol. 2. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. p. 568. Grifo do autor.

constituídas por domínios de ação neutralizados. No entanto, mesmo no interior de domínios de ação formais há espaço para interações mediadas por mecanismos de alcance do entendimento, indispensáveis à manutenção das relações sociais formais e de seus objetivos realizados. Trata-se de uma questão empírica determinar até que ponto organizações formais estruturam a ação e a interação dentro de organizações. No entanto, Habermas insiste que mecanismos de integração social são descartados por organizações formais na medida em que as ações submetidas a domínios regulados formalmente perdem a base de validade, o que significa dizer que os membros que agem comunicativamente o fazem apenas sob condições limitadas.⁶¹

McCarthy não está convencido de que organizações formais caracterizam-se apenas por “tomadas de ordem”, sem nenhum recurso a formas de interação baseadas no contexto do dia a dia. Da afirmação de que a interação nas organizações não é coordenada prioritariamente pelo consenso pré-estabelecido tradicionalmente ou pelo consenso alcançado comunicativamente não se pode deduzir que a orientação dos autores não colabora de modo algum para o estabelecimento da interação. Dar e receber ordens, fazer ameaças e impor o medo a sanções não são as únicas formas possíveis e razoáveis de se estabelecerem interações dentro de organizações.⁶² Os diferentes aspectos da orientação determinam o tipo de coordenação da ação dentro das organizações. Portanto, afirma McCarthy, “the integration of action orientations via everybody following orders seems no less an alternative to normative consensus than integration via latent functions. [...] and thus we cannot talk of formal organizations as being systematically *rather than* socially integrated.”⁶³

Mutatis mutandis – e com base no esclarecimento de McCarthy sobre a questão da “formalidade” e “informalidade” das organizações –, penso ser razoável afirmar que a ambivalência por

61 - McCARTHY, Thomas. Complexity and democracy: or the seductions of systems theory. In: HONNETH, Axel; JOAS, Hans. *Communication action: essays on Jürgen Habermas's The Theory of Communicative Action*. Translated by Jeremy Gaines and Doris L. Jones. Cambridge: The MIT Press, 1991. p. 129.

62 - McCARTHY, Thomas. Complexity and democracy: or the seductions of systems theory. In: HONNETH, Axel; JOAS, Hans. *Communication action: essays on Jürgen Habermas's The Theory of Communicative Action*. Translated by Jeremy Gaines and Doris L. Jones. Cambridge: The MIT Press, 1991. p. 129.

63 - *Ibid.* p. 129. Grifo do autor.

ele observada, e não esclarecida suficientemente por Habermas, conduziu do ponto de vista conceitual e estrutural a uma caracterização excessivamente restritiva da esfera pública como estrutura comunicativa do mundo da vida⁶⁴, e que desabilitou seu potencial de formalidade institucional. A exigência de “formalidade” restringe a esfera pública ao nível do mundo da vida, indicando (aparentemente) a desinstitucionalização formal das funções da reprodução cultural, da integração social e da socialização. E isto afeta, sem dúvida alguma, os processos de aprendizagem social e política, pois tais processos são corporificados igualmente em estruturas normativas institucionalizadas que servem de gradiente da evolução social. Neste caso, penso que seja necessário incorporar ao conceito de autonomia como um atributo da esfera pública o componente “institucional” *do Social (das Soziale)*, sem o qual o processo democrático radical de formação da opinião e da vontade não pode resultar em transformações concretas decisivas sobre os subsistemas regulatórios institucionalizados. Sem uma democratização efetivamente ampla da esfera pública, o potencial sacionormativo da práxis social pode ser postulado apenas em termos defensivos.⁶⁵

A “institucionalização” é um conceito vago e aparentemente restrito à dimensão comunicativa dos discursos prático-morais e políticos, o que contribui para a despotencialização sacionormativa da práxis social e da esfera públicas. Isto posto, se a posição de Habermas é “mais implícita” do que “explícita”, ou algo diferente destas indicações, não menos importante é a reflexão acerca da constatação de que permanece sem resposta a pergunta sobre a proposição de “desenhos institucionais” (sentido forte) catalisadores de práticas sacionormativas, oriundas de iniciativas autônomas, que primem pela liberdade, igualdade e inclusão dos sujeitos que integram a sociedade civil, e que qualifiquem epistemicamente os processos de aprendizagem social e política ou, na sua ausência, nos levem a desaprender (verlernen). Portanto, é possível afirmar que, porque

64 - HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo: sobre a crítica da razão funcionalista*. Vol. 2. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012, p. 584.

65 - HABERMAS, Jürgen. A Reply. In: HONNETH, Axel; JOAS, Hans. *Communication action: essays on Jürgen Habermas's The Theory of Communicative Action*. Translated by Jeremy Gaines and Doris L. Jones. Cambridge: The MIT Press, 1991. p. 261.

a aprendizagem social e política tem igualmente por finalidade a reprodução da força sociointegradora da solidariedade social entre cidadãos, a institucionalização da força sionormativa da esfera pública indica um “marco da evolução social” enquanto emergência de uma “nova estrutura normativa” capaz de lidar com as deficiências da reprodução simbólica do mundo da vida e da sociedade civil.

A recusa de Habermas em nivelar o *status* da esfera pública a associações e organizações formais executoras de funções, isto é, sob um perfil “corporativista” que tenha acesso privilegiado e interfira diretamente nos processos de tomada de decisão do governo naturalmente desloca a reflexão sobre a autodeterminação e autocompreensão normativa das formas de vida pós-tradicionais para o potencial sionormativo da sociedade civil. No entanto, Habermas permanece preso à ideia de ampliar o alcance da participação qualificada da sociedade civil por meio de fóruns civis e políticos, fornecendo informações relevantes e criando mecanismos deliberativos que pudessem efetivamente influenciar e, em certos casos, formular propostas ou construir uma agenda política a ser assimilada pela representação parlamentar formal. Com isso, as “organizações” ou “instituições” da esfera pública deveriam declinar das práticas formais do sistema político a fim de evitarem a assimilação da sua identidade informal. A tarefa da esfera pública restringia-se a exercer uma influência indireta sobre o sistema político fornecendo lealdade, legitimidade e razões.⁶⁶

Evidentemente, não se trata de propor a substituição das instituições que compõem o sistema político formal e os partidos políticos por instituições secundárias informais amplamente descentralizadas do ponto de vista da forma do Estado democrático (*democratic rule*). Considerando o marco teórico das obras de 1973 e 1981, o problema central da esfera pública parecia estar definitivamente situado no domínio da “produção da lealdade das massas”.⁶⁷ Não obstante, Baynes adverte que propostas que procuram descentralizar e tornar mais pluralista o processo de tomada de decisão política nas sociedades complexas conduzem a dois

66 - BAYNES, Kenneth. *The normative grounds of social criticism*. Kant, Rawls and Habermas. Albany: State University of New York Press, 1992. p. 179.

67 - *Ibid.* p. 179.

problemas que podem gerar um quadro de anomia: a) a ameaça do interesse pelo bem comum e o risco de preservação das liberdades e direitos básicos; e b) o enfraquecimento da tomada de decisões responsáveis (*accountability*) sobre problemas amplos.⁶⁸ A metáfora do “sitiamento” do sistema pelo mundo da vida, para a qual a descrição teórica da esfera pública converge em *TAC*, é vaga e pouco instrutiva quanto à explicação do modo (procedimento) como as instituições do Estado e as “instituições” da esfera pública podem instituir as “trocas” de lealdade, legitimações e razões.

As questões pertinentes aqui são as seguintes: a quem compete a criação de mecanismos apropriados para a formação de contextos de tomada de decisão responsáveis? Poderia se esperar que o Estado tomasse tal iniciativa em proveito do interesse republicano pelo “bem comum”? Caberia à sociedade civil empreender iniciativas institucionais canalizadoras da sua pretensão socrionormativa? Não há como deixar de indagar: quais seriam as condições de possibilidade para a efetividade socrionormativa de um programa de participação social?

A relação entre o modelo comunicativo de esfera pública e as instituições judiciárias deveria ser adequadamente esclarecida por Habermas na *TAC*. Isso porque supõe-se que as instituições judiciárias deveriam facilitar ampliação de associações autônomas, garantindo a relação entre elas e os órgãos governamentais com base nos dispositivos constitucionais da justiça (*fairness*) e igualdade (*equality*). Com o intuito de assegurar os direitos constitucionais reconhecidos e a administração justa do direito e das políticas governamentais, os tribunais devem proteger o direito contra a influência reificadora da economia e, conseqüentemente, da erosão da sua fonte (processo democrático amplo) de legitimidade. Dessa forma, pode-se afirmar que os tribunais superiores, por exemplo, deveriam interpretar e aplicar as previsões constitucionais para proteger os domínios de ação estruturados comunicativamente contra a interferência do mercado e do aparato burocrático estatal.⁶⁹

É razoável esperar que as instituições judiciárias sejam

68 - *Ibid.* p. 179.

69 - BAYNES, Kenneth. *The normative grounds of social criticism*. Kant, Rawls and Habermas. Albany: State University of New York Press, 1992. p. 180.

capazes realizar tais tarefas, desde que não sejam limitadas em sua autonomia pelo sistema político, isto é, que tanto elas quanto o procedimento democrático de produção do direito sejam sempre abertos aos influxos dos discursos práticos. Todavia, a meu ver, esta conclusão sujeita-se a críticas, especialmente se considerarmos que, a partir da leitura da parte final da *TAC*, Habermas afirma a centralidade da patologia social da juridificação nas sociedades do capitalismo organizado enquanto resultado da colonização do mundo da vida pelo sistema.⁷⁰ Torna-se difícil conceber a identificação da esfera pública a uma diversidade de instituições nas quais os discursos práticos se sobrepõem, quer dizer, composta por movimentos informais e associações da sociedade civil, que respondem pela reprodução das solidariedades recorrendo às instituições dos meios de comunicação de massa públicos, a instituições formais do debate parlamentar e argumentação legal⁷¹, porque, em primeiro lugar, tal pretensão requer “desenhos institucionais” necessários à corporificação dos discursos prático-morais e políticos, e conforme os pressupostos da liberdade e da igualdade dos sujeitos participantes do debate público.

Em segundo lugar, (porque) as *Tendenzen der Verrechtlichung* bloqueiam a procedimentalização (sob a forma de uma “rede anônima de processos de comunicação”) da soberania popular. As tendências de juridificação subtraem a tematização a questão dos fundamentos normativos do criticismo social e das condições e pressuposições da justificação normativa⁷² originariamente situadas na esfera pública. Isto ocorre porque a juridificação bloqueia a reprodução simbólica das estruturas comunicativas do mundo da vida. As relações sociais são organizadas formalmente pelas formas do direito positivo moderno; e uma vez que os processos de juridificação conduzem à passagem da integração social para a integração sistêmica, o conceito de direito expressa uma compreensão predominantemente sistêmica na *TAC* com sua tendência à multiplicação sob a forma escrita (*Verrechtlichung*) nas sociedades modernas,

70 - Cf. HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo: sobre a crítica da razão funcionalista*. Vol. 2. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. p. 639-670.

71 - Op. cit., p. 180.

72 - Op. cit., p. 180.

convergindo numa forma de *Verdichtung des Rechts*.⁷³ Em síntese, pode-se afirmar que a juridificação consiste no engessamento jurídico de novos fatos sociais, dos conflitos sociais e políticos e do processo de legitimação do ordenamento político, ou seja, no efeito socialmente repressivo do direito que colide com o sentido social emancipatório das normas jurídicas.

Repensar o modelo teórico-estrutural de esfera pública implica em reavaliar seu potencial normativo não plenamente utilizado ou exaurido pela sociedade a fim de que ela mesma possa empreender esforços para a construção de uma representação normativa promissora quanto a sua auto-organização e autodeterminação. Permanece uma exigência reconstrutiva fundamental que a esfera pública favoreça a sociedade o distanciamento normativo de si mesma tendo em vista a possibilidade de identificação de contextos e situações de crise e a construção cooperativa de soluções aos problemas de entendimento e de controle que agravam as patologias sociais, isto é, os distúrbios na reprodução material e os *déficits* de reprodução simbólica do mundo da vida.⁷⁴ Os meios do dinheiro e do poder não são equivalentes funcionais capazes de reproduzir a motivação, a legitimação e a solidariedade requeridas pela integração social. É imprescindível o papel que a esfera pública deve desempenhar para a reprodução simbólica do mundo da vida e a integração social. Não restam dúvidas de que Habermas estava consciente de todas estas exigências teóricas e práticas, bem como das dificuldades envolvidas para a realização do ofício altamente oneroso do ponto de vista epistêmico, prático-moral e político da esfera pública. Para Lubenow, ao repensar a categoria da esfera pública no contexto pós-*Teoria da ação comunicativa*, Habermas optou por (1) enfatizar a questão do “revigoramento institucional” por meio do “refluxo” entre sistema e mundo da vida e (2) reformular de modo preciso sua estrutura teórica.⁷⁵

73 - HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo: sobre a crítica da razão funcionalista*. Vol. 2. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. p. 641.

74 - HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 503.

75 - LUBENOW, Jorge Adriano. O que há de político na Teoria da ação comunicativa? Sobre o *déficit* de institucionalização em Jürgen Habermas. *Philosophos*, Goiânia, v. 18, n. 1, p. 177, jan./jun. 2013.

Como é possível observar no prefácio à terceira edição da Teoria da ação comunicativa, publicada em 1985, Habermas recepiona a crítica de J. Berger⁷⁶ acerca da necessidade de reestruturar a interação entre sistema e mundo da vida a partir de um “fluxo de mão dupla”. Neste novo marco teórico, a pergunta central concerne ao revigoração institucional da esfera pública, mas a partir de um “influxo” proveniente da dimensão não institucionalizada do mundo da vida.⁷⁷ Convém ressaltar que na lição XII de *O discurso filosófico da modernidade* (1985), escrita em 1984 e intitulada “O conteúdo normativo da modernidade”, Habermas ainda permanecia vinculado à intenção de “[...] construir barreiras inibidoras no intercâmbio entre sistema e mundo da vida e de instalar sensores no intercâmbio entre mundo da vida e sistema.”⁷⁸ Ele denomina de “problema de fronteira” resolver como proteger “[...] um mundo da vida amplamente racionalizado [...]” contra “[...] os imperativos insustentáveis do sistema de ocupações ou contra as penetrantes sequelas de uma precaução administrativa com a existência.”⁷⁹ A recepção da crítica de Berger indica que do fato dos sistemas funcionais “aprenderem a funcionar melhor”⁸⁰ não significa que se possa deduzir que haja um incremento da autonomia dos indivíduos e de uma forma de vida em sua totalidade. Ao mesmo tempo, Habermas afirma que “[...] é necessário que os impulsos do mundo da vida possam influir no autocontrole dos sistemas funcionais”⁸¹, o que significa, a meu ver, que Habermas ainda esboçava a estratégia teórica para responder ao “encantamento sistêmico” sobre a vida das pessoas. A resposta à questão de como as esferas públicas autônomas e auto-organizadas poderiam contribuir para a reprodução da força de integração social da solidariedade permanecia indeterminada.

Esferas públicas autônomas e autodeterminadas são aque-

76 - HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo: racionalidade da ação e racionalização social*. Vol. 1. Tradução de Paulo Astor Soethe. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. p. 5-6.

77 - Op. cit., p. 178.

78 - HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. Tradução de Luiz S. Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 504.

79 - Ibid. p. 504-505.

80 - Ibid. p. 505.

81 - Ibid. p. 505.

las que não são construídas e mantidas pelo sistema político com a intenção de simular processos de legitimação. Seus centros de comunicação são concentrados nos microdomínios da práxis cotidiana sob a forma de “intersubjetividades de ordem superior autossustentáveis” e que, portanto, dependem de um mundo da vida potencialmente capaz de auto-organização e uso autodeterminado dos meios e do (re)fluxo da comunicação de modo a reforçar a disposição para a ação coletiva.⁸² A preocupação com o “revigoramento institucional” que se mantém alinhada com a premissa de que “[...] as organizações próximas da base não devem exceder os limiares da organização formal e autonomizada em sistema”⁸³ demanda uma radicalização do processo democrático relacionado à formação da opinião e da vontade, refletida no quadro da autocompreensão, auto-organização e autodeterminação normativa das sociedades modernas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A reconstrução teórica e normativa da esfera pública deveria ter em vista a intervenção direta e a ruptura da imunização da coesão autorreferencial dos sistemas funcionais políticos e econômicos. A análise reconstrutiva do potencial normativo dos conteúdos das práticas democráticas converge no diagnóstico da necessidade de superação do modelo de política apresentado na *TAC*. Contudo, não se pode ignorar que o sistema possui seus próprios sensores para a identificação de estratégias de estímulos e incrementos à autorreflexão por parte de um público de cidadãos participantes da ação política. A meu ver, não basta que as esferas públicas tenham em vista apenas “sensibilizar”⁸⁴ os mecanismos autopoiéticos de controle dos sistemas do poder administrativo estatal e da economia, pois uma institucionalização radical da esfera pública pressuporia a co-determinação sacionormativa dessas estruturas – ainda de opressão social – pela práxis social situada no mundo da vida.

82 - Ibid. p. 505-506.

83 - Ibid. p. 506.

84 - Ibid. p. 506.

Na entrevista concedida a *New Left Review*⁸⁵ realizada por Perry Anderson e Peter Dews, Habermas assumiu a necessidade de reconstrução do modelo teórico-estrutural da esfera pública e da reformulação do vínculo entre sistema e mundo da vida. Deixando de lado os maus entendidos e as simplificações dirigidas à obra habermasiana, a exemplo da “falácia concretista” que nivela a “compreensão de uma sociedade emancipada” a “comunicação livre de dominação”⁸⁶, Habermas insiste em pautar o problema da institucionalização da esfera pública a partir distinção entre a “ideia de justificação democrática da dominação política” e a “institucionalização desse patamar de justificação”.⁸⁷ Porém, ele responde a manipulação plebiscitária, a apatia privada, a ideologia do desempenho e ao declínio da coletividade dos cidadãos, isto é, ao diagnóstico pessimista de *MEEP* e a “compreensão negativa” da política da *TAC* com a “promessa de restauração” da esfera pública a partir da democratização dos partidos políticos autonomizados, associações voluntárias e mídias.⁸⁸

A crença de Habermas permanecia amarrada à expectativa de “[...] um enraizamento democrático-radical dos partidos políticos em suas esferas públicas”⁸⁹, isso porque as decisões políticas, as regulamentações legais e administrativas não se deixam traduzir sob a forma de interesses generalizáveis. A maior parte das matérias sociais refere-se a campos de interesses particulares, “[...] a casos em que os discursos morais poderiam ter unicamente a finalidade de retirar a legitimação do privilégio de um lado que pretende defender um interesse universal.”⁹⁰ Em situações em que apenas interesses particulares estão em jogo, o procedimento da argumentação pública é substituído por barganhas, negociações e compromissos, bloqueando os processos de formação democrática da opinião e da vontade.⁹¹

85 - Cf. HABERMAS, Jürgen. *A nova obscuridade: pequenos escritos políticos V*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Unesp, 2015. p. 303-362.

86 - *Ibid.* p. 355.

87 - *Ibid.* p. 358.

88 - *Ibid.* p. 346.

89 - HABERMAS, Jürgen. *A nova obscuridade: pequenos escritos políticos V*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Unesp, 2015. p. 360.

90 - *Ibid.* p. 343.

91 - No entanto, Habermas ressalta que procedimentos de formação de compromissos podem ser avalia-

Na entrevista concedida a Axel Honneth, E. Knödler-Bunte e A. Widmann, intitulada “Dialética da racionalização” (1984), Habermas afirmou que tinha a intenção de escrever “[...] algo como a *Mudança estrutural da esfera pública*”.⁹² De acordo com a interpretação de Lubenow⁹³, tal propósito foi concretizado com a publicação do “prefácio à nova edição” (1990) de *MEEP*, que apresenta reavaliações e autocríticas que conduzem a um novo diagnóstico acerca dos problemas da repolitização e da institucionalização da esfera pública e suas consequências para o prosseguimento da tarefa da crítica do processo de legitimação da autoridade da dominação política, com ênfase na capacidade da esfera pública e da sociedade civil para responder às patologias sociais desencadeadas pelo sequestro da ação social pelos imperativos sistêmico-funcionais.

No “prefácio à nova edição” pode-se observar a ênfase que Habermas atribui à questão do “refluxo da comunicação” entre sistema e mundo da vida – mediado pela esfera pública – com a intenção de transformar o “caráter defensivo” da estratégia teórico-estrutural adotada na *TAC* numa “iniciativa ofensiva”. Essa modificação era igualmente necessária para reavaliar o potencial político do modelo comunicativo de esfera pública em sua apropriação dos arranjos político-institucionais. A questão central a ser enfrentada consistia nas possibilidades efetivas de institucionalização da formação discursiva da opinião e da vontade pública. A análise do funcionamento do ordenamento político institucionalizado deveria incluir entre seus elementos constitutivos os mecanismos e arranjos institucionais necessários à institucionalização da práxis social do debate racional. A racionalidade do procedimento democrático da

dos igualmente sob a perspectiva normativa, quer dizer, que o compromisso equitativo deve ser baseado em posições iguais de poder e/ou potenciais de ameaça. Portanto, pode-se afirmar que compromissos possuem um valor posicional normativo, razão pela qual Habermas não vê problemas com o pluralismo de interesses e mantém a expectativa de que o pluralismo de formas de vida reconcilia-se normativamente com o individualismo dos estilos de vida. Estes temas são abordados apropriadamente, conforme suas particularidades, nas obras *Consciência moral e agir comunicativo* (1983), *Facticidade e Validade* (1992), *A Inclusão do Outro* (1996), *Verdade e Justificação* (1999), *Entre Naturalismo e Religião* (2005) e *Pensamento Pós-Metafísico II* (2012).

92 - HABERMAS, Jürgen. *A nova obscuridade*: pequenos escritos políticos V. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Unesp, 2015. Grifo nosso.

93 - LUBENOW, Jorge Adriano. O que há de político na Teoria da ação comunicativa? Sobre o *déficit* de institucionalização em Jürgen Habermas. *Philósophos*, Goiânia, v. 18, n. 1, p. 179, jan./jun. 2013.

formação da opinião e da vontade deveria ser garantida institucionalmente.⁹⁴ No entanto, Habermas compreendia igualmente que

uma esfera pública politicamente ativa precisa de mais do que garantias das instituições do Estado de direito. Precisa também de conciliabilidade de tradições culturais e padrões de socialização voltados para a cultura política de uma população acostumada com a liberdade.⁹⁵

Retomando Claus Offe, Habermas recorda que os conceitos de “relações de associação” e “vida associativa” aludem ao “estrato social da esfera pública burguesa”, isto é, a sociedade civil, mas não aquela descrita por Hegel como “sistema de carências”, de defesa da propriedade privada pela justiça e de defesa dos interesses particulares como algo de administração pela corporação⁹⁶, e por Marx como dimensão da economia controlada por mercados de trabalho, capitais e bens. O cerne institucional da sociedade civil é constituído por “associações de base voluntária” sem vínculos econômicos, partidários e estatais, mas que procuram “[...] obter eficácia política graças a sua influência publicística, seja por causa do caráter programático de suas atividades, como no caso de projetos alternativos, que, como seu exemplo, contribuem implicitamente para a discussão pública”⁹⁷, isto é, “[...] para uma comunicação política que, com argumentos suficientemente bons, leve os cidadãos a ‘agir de modo responsável’.”⁹⁸ Isso indica que a esfera pública cumpre um “papel de liderança epistêmica”⁹⁹ ao mediar os (re)fluxos comunicativos entre sistema e mundo da vida, cujos conteúdos que conferem influência legitimadora à legislatura e solucionam problemas são articulados pela sociedade civil em todos os recantos da vida

94 - Ibid. p. 179.

95 - HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa*. São Paulo: Unesp, 2014. p. 81.

96 - HEGEL, G. W. F. *Principes de la philosophie du droit*. Paris: Gallimard, 1989. p. 223.

97 - HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa*. São Paulo: Unesp, 2014. p. 81.

98 - Ibid. p. 81.

99 - HONNETH, Axel. *The idea of socialism*. Translated by Joseph Ganahl. Cambridge: Polity Press, 2017. p. 97.

social, sob a forma de uma tarefa cooperativa reflexiva entre cidadãos.¹⁰⁰ A forma de vida democrática dessas associações é orientada pelo processo democrático de deliberação pública, que corrige e ajusta sua atividade política resultante da interação social e do apoio mútuo no que concerne a tematização dos objetos de políticas democráticas, configurando o quadro institucional para a formação democrática da vontade.¹⁰¹

A previsão de reconstrução teórico-estrutural e normativa da esfera pública não é plenamente vislumbrada no “prefácio à nova edição”. A articulação recíproca entre esfera pública formal e esfera pública informal permanece sem uma (re)formulação estrutural-institucional ou sequer um esboço de exploração experimental. Como observa Lubenow, “a ideia do discurso continua problematizada na ação recíproca entre opinião pública construída informalmente e tomada de decisão institucionalizada.”¹⁰² As associações da sociedade civil podem desempenhar a tarefa de mediação entre “espontaneidade social” e “complexidade funcional”, solucionando, assim, o problema da disputa entre sistema e mundo da vida pela hegemonia da orientação dos fluxos da comunicação? Na parte final do “prefácio à nova edição”, com base nas “novas premissas” apresentadas para a reconstrução teórico-estrutural da esfera pública, Habermas aponta para “dois processos” intercambiáveis:

De um lado, a criação comunicativa do poder legítimo; de outro, o uso manipulador do poder dos meios de comunicação para produzir a lealdade das massas, a informação e a *compliance* (conformidade) e, relação aos imperativos sistêmicos.¹⁰³

Uma vez que a base e as fontes da formação informal da opinião e da vontade em esferas públicas autônomas não podem mais

100 - Ibid. p. 97.

101 - Ibid. p. 96-97.

102 - LUBENOW, Jorge Adriano. O que há de político na Teoria da ação comunicativa? Sobre o *déficit* de institucionalização em Jürgen Habermas. *Philosophos*, Goiânia, v. 18, n. 1, p. 180, jan./jun. 2013.

103 - HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa*. São Paulo: Unesp, 2014. p. 80. Grifo do autor.

ser asseguradas pelo engessamento burocrático das medidas intervencionistas que auto-organizam a política da sociedade como um todo, uma “questão empírica” precisa ser introduzida: a esfera pública dominada por meios de comunicação de massa pode oportunizar aos “portadores da sociedade civil” a disputa com o “poder midiático dos invasores políticos e econômicos” pelo espaço social em que se formam as capacidades de autoentendimento, autocompreensão normativa e auto-organização política por meio de mudanças, aberturas inovadoras e filtragem da crítica a valores, temas, razões e argumentos canalizados da periferia para o centro do ordenamento político?¹⁰⁴

A transformação da legitimidade democrática do poder estatal aventada por Habermas em “O conteúdo normativo da modernidade” – com a “domestificação social” da espontaneidade funcional do sistema econômico capitalista, tendo em vista a neutralização dos efeitos colaterais destrutivos que o crescimento produtivo tendente a crises impõe sobre o ciclo vital dos trabalhadores e dos cidadãos¹⁰⁵ – permanece indeterminada na ausência de um modelo estrutural institucional que permita à sociedade civil auto-determinar a ação coletiva sobre si mesma, apesar de que “todas as esferas públicas parciais remetem a uma esfera pública abrangente em que a sociedade em seu todo desenvolve um saber [reflexivo] de si mesma.”¹⁰⁶ Apesar da compreensão renovada sobre o modelo teórico-conceitual de esfera pública apresentado no “prefácio à nova edição”, baseado na disputa pela hegemonia dos (re)fluxos da comunicação que circulam entre o sistema e o mundo da vida, a ambivalência do “novo modelo” permanece sem solução, pois como é possível observar, “o poder comunicativo não pode substituir o sentido próprio das burocracias públicas, às quais ele procura influenciar ‘na forma do sítio’.”¹⁰⁷ A “institucionalização” da formação da opinião e da vontade permanece incompleta e, portanto,

104 - HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa*. São Paulo: Unesp, 2014. p. 84.

105 - HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. Tradução de Luiz S. Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 501.

106 - *Ibid.* p. 500.

107 - *Op. cit.*, p. 80.

incapaz de produzir “[...] um ancoramento na base social do mundo da vida e da sociedade civil [...].”¹⁰⁸ Isso porque, a meu ver, Habermas é o próprio responsável por impor limites ao “revigoramento institucional” do modelo de esfera pública sugerido no “prefácio à nova edição”, com base na seguinte afirmação: “Discursos não dominam. Eles produzem um poder comunicativo que não substitui o poder administrativo, mas pode apenas influenciá-lo. Essa influência limita-se a dar e retirar legitimação.”¹⁰⁹ Habermas foi ainda mais enfático no posfácio de 1973 de *Conhecimento e Interesse*, quando afirma que

discursos servem ao exame de pretensões de validade problematizadas de opinião (e normas). A única coerção admitida em discursos é a do melhor argumento; o único motivo admitido é o da busca cooperativa da verdade. Em razão de sua estrutura comunicativa, os discursos são liberados das coerções da ação; eles tampouco abrem espaço para processos de *obtenção* de informações; discursos são desonerados da ação e desconectados da experiência. [...]. No processo discursivo, nada é produzido, fora o argumento.¹¹⁰

Com essa afirmação repleta de consequências, Habermas desabilita por completo a possibilidade de os discursos prático-morais e políticos alcançarem um nível “institucional forte”. Do ponto de vista sistêmico, não se pode conceber que o poder administrativo autorize um poder comunicativo com “pretensões sionormativas fortes” a concorrer pela hegemonia da legitimação do ordenamento político. Os esforços e as iniciativas da sociedade civil para criar inovações institucionais, recorrendo a discursos prático-morais e políticos, representam um “interesse universalizável” identificado com a autorrealização coletiva sob condições sociais, isto é, a auto-organização, autodeterminação normativa e o autodesenvolvimento de uma forma de vida.

108 - LUBENOW, Jorge Adriano. O que há de político na Teoria da ação comunicativa? Sobre o *déficit* de institucionalização em Jürgen Habermas. *Philosophos*, Goiânia, v. 18, n. 1, p. 181, jan./jun. 2013.

109 - HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa*. São Paulo: Unesp, 2014. p. 80.

110 - HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e interesse*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Unesp, 2014. p. 463.

Inovações institucionais dessa ordem demandam a expectativa de comportamento social e ação coletiva contra a dominação e opressão. Elas requerem igualmente um arranjo formal, conteúdo e estabilidade capaz de exercer certa influência e efetividade, possuir reconhecimento público e legitimidade, serem constituídas por procedimentos rotineiros, previsíveis e regulares compatíveis com a complexidade interna e a funcionalidade da estrutura institucional revelada pelos processos formalizados e pela divisão interna de trabalho conforme áreas específicas e competências correspondentes. Além disso, a pressão normativa que conforma a expectativa de comportamento mútuo, abrangência de papéis diferenciados, predicabilidade, o elemento suprapessoal, a fungibilidade e estrutura distinta de responsabilidade.¹¹¹ Inovações institucionais contribuem para a reavaliação da racionalidade de práticas cotidianas já institucionalizadas, isto é, se as prerrogativas normativas de um contexto social oferecem garantias de racionalidade prática quanto à capacidade de universalização de interesses generalizáveis e princípios morais universais. Inovações institucionais contextualizam o ponto de vista moral evitando o “sofrimento de indeterminação” (Honneth) da compreensão kantiana autonomia da consciência.

O “sofrimento de indeterminação” consiste na perda da familiaridade da “ideia da vontade livre universal” com o conteúdo racional da práxis cotidiana de uma forma de vida. Inovações institucionais corporificam a efetividade da capacidade reflexiva da sociedade civil diante de questões públicas¹¹², permitindo que o “homem ético” se autorrealize no reconhecimento da liberdade de cada sujeito participante dos espaços de comunicação que abrigam a práxis social. A institucionalização das relações intersubjetivas conduz ao reconhecimento como “[...] afirmação recíproca isenta de coerção de determinados aspectos da personalidade que se relacionam com cada um dos modos de interação social.”¹¹³ A recons-

111 - Cf. JAEGGI, Rahel. Was ist eine (gute) Institution? In: FORST, Rainer; HARTMANN, Martin; JAEGGI, Rahel; SAAR, Martin (Her.). *Sozialphilosophie und kritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009. p. 528-544.

112 - HONNETH, Axel. *Sufrimento de indeterminação: uma atualização da filosofia do direito de Hegel*. Tradução de Rúrion Soares Melo. São Paulo: Singular; Esfera Pública, 2007. p. 121.

113 - *Ibid.* p. 108.

trução normativa de relações da vida na modernidade baseia-se nos critérios que fundam os padrões de interação que “[...] podem valer como condições imprescindíveis de realização da liberdade individual de todos os membros da sociedade.”¹¹⁴

As questões públicas – prático-morais e políticas – e o procedimento de justificação pública mobilizam a esfera da eticidade – contexto particularista em que os participantes se autorrealizam apenas parcialmente – na abrangência das relações de comunicação resultantes do processo de modernização social e integradas ao sentido institucional de hábitos “[...] suficientemente ancorados em elementos motivacionais, mas que, por outro lado, também estão abertas a mudanças internas e adaptações”¹¹⁵, isto é, em sua transformação em interesses generalizáveis por meio da práxis social discursiva, a esfera moral de interações sociais baseadas no reconhecimento e na solidariedade. Na autocertificação reflexiva dos interesses generalizáveis de uma coletividade concreta, mediada pelo telos do entendimento mútuo da ação comunicativa, os sujeitos da práxis social se reconhecem reciprocamente na realização dos seus interesses particulares. O “uso público da razão” traduz os jogos de linguagem nos quais a “subjetividade do comportamento”, a “imediatez dos desejos”, a “ vaidade subjetiva do sentimento”, o “arbítrio do capricho”, mas também as negociações, a barganha e os compromissos são libertados da particularidade.¹¹⁶ Nesse sentido, afirma Honneth, “[...] é somente a participação na respectiva práxis de ação que leva a que os processos necessários de aprendizado possam ser efetivados e as respectivas capacidades aprendidas.”¹¹⁷

Nos *Estudos preliminares e complementos a Teoria da ação comunicativa*, Habermas afirma que “[...] la institucionalización de discursos pertenece, como es evidente, a las innovaciones más difíciles y más sujetas a riesgos que registra a la historia humana.”¹¹⁸

114 - Ibid. p. 116.

115 - HONNETH, Axel. *Sofrimento de indeterminação*: uma atualização da filosofia do direito de Hegel. Tradução de Rúrion Soares Melo. São Paulo: Singular; Esfera Pública, 2007. p. 135.

116 - Ibid. p. 138.

117 - Cf. HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública*: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa. São Paulo: Unesp, 2014. p. 80; p. 138.

118 - HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*: complementos y estudios previos. Traduc-

Essa afirmação de Habermas expressa a “concordância” com a crítica de W. Schulz sobre “irrealidade das suposições da situação ideal de fala”. Obviamente, trata-se de uma concordância posta sob perspectiva. A objeção de Schulz adquire sentido apenas se ela se refere ao caráter quase-transcendental que Habermas atribui ao sistema de regras pragmático-formais. A participação em discursos está desde sempre condicionada ao reconhecimento das pressuposições universais e inevitáveis que configuram o contexto da situação ideal de fala. Habermas reconhece que não há razões para discordar da crítica de Schulz porque ela remete a dimensão pragmática discurso atestando a dificuldade de institucionalizar os discursos.¹¹⁹

A institucionalização de discursos prático-morais e políticos constitui o vetor gradiente da teoria crítico-social de Habermas.¹²⁰ Processos de aprendizagem social e política resultam não apenas na solução de problemas de condução, mas igualmente no surgimento de novas estruturas normativas e instituições sociais que impulsionam a autodeterminação e auto-organização da sociedade. O processo de modernização social deve ser compreendido com um processo de aprendizagem social e política ancorado nas práticas sociais de atores da sociedade civil em vista do estabelecimento e fortalecimento de instituições sociais. De outra forma, as promessas do esclarecimento transformam-se em ilusões sob o simulacro da “utopia realista”.¹²¹ A liberação dos potenciais de racionalidade nos domínios da ciência, filosofia, política, do direito e da crítica de arte, a ampliação da sensibilidade para o esclarecimento, a autocertificação reflexiva, o incremento epistêmico, prático-moral e político dos processos de aprendizagem social e a identificação de potenciais de protestos renovados pelos conflitos sociais e lutas políticas contemporâneas devem ser incorporadas e traduzidas em discursos institucionais.

Nesse sentido – e este é o ponto nevrálgico do problema dos

ción de Manuel Jiménez Redondo. 7. ed. Madrid: Cátedra, 2016. p. 156.

119 - Ibid. p. 155-156.

120 - Ibid. p. 339.

121 - SIEBENEICHLER, Flávio Beno. *Razão comunicativa e emancipação*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p. 156-157.

déficits institucional e sacionormativo da esfera pública –, avalio que em razão do papel decisivo que os discursos prático-morais e políticos desempenham não apenas nos processos de aprendizagem social como “[...] um mecanismo de aprendizagem sistemicamente relevante para uma dada sociedade”¹²², mas, sobretudo, para a pretensão de efetividade normativa que os discursos ocupam na obra de Habermas no trato das questões de natureza prática, política e jurídica, bem como para a coerência interna das pressuposições teóricas que viabilizam os processos de aprendizagem social, o problema da institucionalização deveria ser considerado do ponto de vista empírico dos desenhos institucionais. Os processos de aprendizagem social – prático-moral e político – não dizem respeito ao aparato formal do sistema econômico e burocrático estatal, pois não são os indivíduos integrados sistemicamente como engrenagens operacionais que desempenham rotinas mantenedoras da integridade funcional do sistema que servem como medida para a avaliação de situações em que a solução de problemas foi conduzida segundo o “uso público da razão” e o apelo à força não coercitiva do melhor argumento, recorrendo a processos de formação discursiva da opinião e da vontade que confirmam o descentramento moral e a generalização dos interesses, a justificação procedimental de normas baseadas na igualdade, liberdade e inclusão dos participantes dos discursos, a consideração das consequências e efeitos colaterais para fundamentação e aplicação de normas, a deliberação pública como condição para a tomada de decisões e a garantia da legitimidade do ordenamento político. Integrados à práxis social esses pressupostos constituiriam uma espécie de “índice epistêmico” para a avaliação do nível de institucionalização dos processos de aprendizagem prático-moral e política de uma sociedade, conforme os “desenhos institucionais” engendrados pela sociedade civil. O caráter contrainstitucional do discurso deveria ser suplementado pelas iniciativas institucionalizantes da práxis social crítica e emancipatória.

A análise de Habermas sobre a necessidade de redescobrir (ou reconstruir) a função política da sociedade civil fornece elemen-

122 - HABERMAS, Jürgen. *Teoria e práxis: estudos de filosofia social*. Tradução de Rûrion Melo. São Paulo: Unesp, 2013. p.60.

tos teóricos para propormos uma atuação mais “agressiva” tanto da esfera pública quanto da sociedade civil no que diz respeito aos problemas de condução que colocam em risco a integração social. Sem dúvida alguma, o “novo prefácio de 1990” apresenta proposições teóricas que contribuem para fundamentação da tese do *déficit* de institucionalização do modelo de esfera pública apresentado na *TAC*. Se Habermas recusa a apresentação do “programa político” da *TAC* como descrição de uma “sociedade utópica racionalista”, pois a demanda por uma “sociedade completamente transparente” não deve ser rebaixada a um ideal utópico, avalio, no entanto, que a estratégia teórica formulada não é capaz de apresentar uma alternativa de enfrentamento à colonização do mundo da vida pelo sistema, com o prosseguimento de seus efeitos colaterais patologias sociais sem a proposição – ou no mínimo a previsão teórico-estrutural – de um esboço de “desenho institucional” com “força sacionormativa”, isto é, como corporificação de uma esfera pública pós-convencional e que integre a práxis social construída cooperativamente pelas formas de vida pós-tradicionais, sob pena de não realizar (institucionalizar) a premissa da “unidade moral” exigida por uma sociedade de cidadãos livres, iguais, inclusiva, pluralista e livre da dominação política ilegítima e violenta.

Numa entrevista concedida a Mikael Carlehedem e René Gabriels, intitulada “Uma conversa sobre questões de teoria política” (1995)¹²³, Habermas reconhece que o “modelo do sitiamento” do poder burocrático como mecanismo de contenção dos imperativos sistêmicos da economia e de poder estatal

[...] é por demais derrotista, principalmente se se entende a distribuição de poderes de tal maneira que as instâncias da administração e da justiça que aplicam o direito devam ter um acesso apenas limitado àquelas razões mobilizadas pelas instâncias legisladoras para justificar amplamente suas decisões.¹²⁴

123 - Cf. HABERMAS, Jürgen. Uma conversa sobre questões da teoria política: entrevista de Jürgen Habermas a Mikael Carlehedem e René Gabriels. *Novos estudos Cebrap*, n. 47, p. 85-102, mar. 1997.

124 - *Ibid.* p. 88.

O “uso público da razão”, a “influência das opiniões concorrentes” e a “formação do poder comunicativo” via procedimentos democráticos integrados à esfera pública não têm como atribuição a “conquista” do poder administrativo para fins de controle e programação deliberativa do conteúdo das políticas de Estado. O dualismo habermasiano sistema-mundo da vida resulta nos conceitos de política como formação da opinião e da vontade e de política como administração burocrática, isto é, na oposição entre poder comunicativo e poder administrativo como formas do poder político, um dualismo que não lhe permite projetar uma resposta adequada a demanda por democracia radical como resposta à tese da colonização interna no horizonte da *TAC*. A questão aqui é se a ampliação dos espaços para a criação e circulação do poder comunicativo, como sugerem Carlehedem e Gabriels, basta para potencializar a dinâmica da democratização do sistema político. Nesse sentido, a resposta de Habermas é vaga porque ele não esclarece suficientemente em termos conceituais o que significa “imaginação institucional”¹²⁵ e ambivalente porque as medidas institucionais “desengatam” os partidos – e a atividade parlamentar – do ordenamento político formal – institucional em sentido estrito – e os alojam como estruturas comunicativas do mundo da vida; ao mesmo tempo, as medidas institucionais atrelam-se à Constituição, que estabelece as bases legais dos estatutos partidários e mecanismos de escolha política (plebiscito) conforme o direito eleitoral.

Ao que parece, os conceitos de “institucional”, “institucionalização” e seus correlatos semânticos ora se referem ao nível dos discursos, ora a dimensão das entidades jurídicas. Seja como for, Habermas afirma que “para uma teoria da racionalização social, é importante a noção da corporificação institucional e da ancoragem motivacional de estruturas de consciência culturalmente desenvolvidas.”¹²⁶

125 - Ibid. p. 89.

126 - HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo: racionalidade da ação e racionalização social*. Vol. 1. Tradução de Paulo Astor Soethe. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. p. 383.

Referências

BAYNES, Kenneth. **The normative grounds of social criticism.** Kant, Rawls and Habermas. Albany: State University of New York Press, 1992.

BRUNKHORST, Hauke. **Habermas.** Stuttgart: Reclam, 2013. p. 55. Edição Kobo.

HABERMAS, Jürgen. A Reply. In: HONNETH, Axel; JOAS, Hans. **Communication action: essays on Jürgen Habermas's The Theory of Communicative Action.** Translated by Jeremy Gaines and Doris L. Jones. Cambridge: The MIT Press, 1991.

HABERMAS, Jürgen. Ein Gespräch über Fragen der politischen Theorie (1995) In: HABERMAS, Jürgen. **Die Normalität einer Berliner Republik.** Kleine politische Schriften VIII. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.

HABERMAS, Jürgen. Uma conversa sobre questões da teoria política: entrevista de Jürgen Habermas a Mikael Carlehedem e René Gabriels. **Novos estudos Cebrap**, n. 47, p. 85-102, mar. 1997.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade: doze lições.** Tradução de Luiz S. Repa e Rodney Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo.** 2. ed. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HABERMAS, Jürgen. **Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos.** Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

HABERMAS, Jürgen. **Theorie des kommunikativen Handelns**: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Band 2. 5. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria e práxis**: estudos de filosofia social. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2013.

HABERMAS, Jürgen. **Mudança estrutural da esfera pública**: investigação sobre uma categoria da sociedade burguesa. Tradução de Denilson Luís Werle. São Paulo: Unesp, 2014.

HABERMAS, Jürgen. **A nova obscuridade**: pequenos escritos políticos V. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Unesp, 2015.

HABERMAS, Jürgen. **Teoría de la acción comunicativa**: complementos y estudios previos. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. 7. ed. Madrid: Cátedra, 2016.

HEGEL, G. W. F. **Principes de la philosophie du droit**. Paris: Gallimard, 1989.

HONNETH, Axel. **The critique of power**: reflectives stages in a critical social theory. Translated by Kenneth Baynes. Cambridge: The MIT Press, 1993.

HONNEHT, Axel. Jürgen Habermas: percurso acadêmico e obra. Jürgen Habermas: 70 anos. **Revista Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 138, p. 17, jul./set. 1999.

HONNETH, Axel. **Sufrimento de indeterminação**: uma atualização da filosofia do direito de Hegel. Tradução de Rúrion Soares Melo. São Paulo: Singular; Esfera Pública, 2007

HONNETH, Axel. **The idea of socialism**. Translated by Joseph Ganahl. Cambridge: Polity Press, 2017.

JAEGGI, Rahel. Was ist eine (gute) Institution? In: FORST, Rainer; HARTMANN, Martin; JAEGGI, Rahel; SAAR, Martin (Her.). **Sozialphilosophie und kritik**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.

LUBENOW, Jorge Adriano. O que há de político na Teoria da ação comunicativa? Sobre o déficit de institucionalização em Jürgen Habermas. **Philosophos**, Goiânia, v. 18, n. 1, jan./jun. 2013.

McCARTHY, Thomas. **The Critical Theory of Jürgen Habermas**. 3. print. Cambridge: MIT Press, 1985.

McCARTHY, Thomas. Complexity and democracy: or the seductions of systems theory. In: HONNETH, Axel; JOAS, Hans. **Communication action: essays on Jürgen Habermas's The Theory of Communicative Action**. Translated by Jeremy Gaines and Doris L. Jones. Cambridge: The MIT Press, 1991.

SIEBENEICHLER, Flávio Beno. **Razão comunicativa e emancipação**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

WESSLER, Hartmut; WINGERT, Lutz. Der Sinn von Öffentlichkeitforschung: Worum es Bernhard Peters ging. In: PETERS, Bernhard. **Der Sinn von Öffentlichkeit**. 6. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2012.

4

Outros
Saberes



A APLICAÇÃO NO HORIZONTE DA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA: UMA CONTRIBUIÇÃO PARA A REFLEXÃO SOBRE AS CIÊNCIAS HUMANAS¹

Gustavo Silvano Batista²
Tomás Jobin Coutinho Lopes³

Introdução

No mundo contemporâneo, permanentemente marcado pela ciência e pela técnica, a filosofia passou a justificar sua posição como um campo válido do saber. Tal fato é relativamente novo na história do conhecimento, pois a área costumava possuir, pelo menos até o século XVII, legitimidade e importância evidentes de imediato, reconhecida como uma espécie de ciência em um sentido mais pleno, na medida em que correspondia a uma pretensão de unidade do saber, algo que se perderia com o advento da ciência moderna. Como Gadamer observou, a partir do século XVII, uma antiga unidade do pensamento se perdeu; e hodiernamente, a filosofia necessita de uma justificativa plausível para a sua existência, pois a sua legitimidade como campo de saber passou a ser continuamente questionada. Um novo tipo de justificação “fundado no experimento e na matemática” (GADAMER, 2009, p. 231) se constituiu como

1 - O presente texto é uma versão modificada e sintética de algumas discussões presentes na dissertação de mestrado O problema hermenêutico da aplicação em Gadamer: entre a subjetividade do intérprete e a objetividade do método científico, defendida em 2019, com apoio da CAPES.

2 - Doutor em Filosofia pela PUC-Rio. Professor Associado do Departamento de Filosofia da UFPI.

3 - Doutorando em Filosofia pela UFPI.

uma necessidade, uma nova postura de configuração do conhecimento. Tal postura aparece em questionamentos que expressam o seguinte: para que serve a filosofia? Qual é a sua utilidade? Etc.

Nesta perspectiva, a filosofia nunca poderia ser concebida como um método ou procedimento à disposição de alguém. Em outros termos, ela nunca pode ser concebida como uma mera técnica. Ao contrário, ela é algo intrinsecamente presente e está implicada na própria vida humana como tal. O que significa dizer que a vida humana pressupõe, desde sempre, um questionamento e reflexividade sobre ela mesma, e as ciências humanas consistem em diversos conhecimentos resultantes desta reflexividade imanente à vida mesma. Nesse sentido, a tarefa de Gadamer não consiste somente em evidenciar o modo de ser das humanidades, mas também descrever as condicionantes prévias, própria da condição humana, finita e histórica.

É neste contexto que está inserido o conceito de aplicação, modelo assumido por Gadamer para descrever a dinâmica do compreender ontológico-hermenêutico no âmbito das humanidades. É importante ressaltar que a noção gadameriana de aplicação não se confunde com técnicas de conformação de determinadas disciplinas, como a física aplicada ou a matemática aplicada. Em uma palavra, a aplicação, segundo Gadamer, coloca no horizonte das ciências humanas a questão da reintegração de sentido de fragmentos da tradição a partir de perguntas ou questionamentos atuais.

Assim, aplicar, como Gadamer defende, envolve um resgate da produtividade histórica da tradição que se impõe no curso da história. É uma atividade contínua no cerne da tradição, em relação com o presente e futuro. Neste sentido, compreender, em Gadamer, é aplicar, ou seja, é lidar com o sentido das coisas em geral no âmbito prático da compreensão, nos termos de uma tensão inerente às ciências humanas em relação às ciências naturais.

O problema da aplicação no horizonte da pergunta hermenêutica

Na perspectiva do pensamento de Gadamer, a compreensão, enquanto elemento básico da vida humana, ocorre sempre como

uma fusão de horizontes. Assim, o compreender é, em grande medida, um modo de implicação entre o passado e o presente, em uma espécie de fluxo contínuo e diferente no âmbito da tradição.

Tal descrição da compreensão, segundo Gadamer, pode ser concebida como uma espécie de mediação entre a chamada “alienação iluminista”, que busca extirpar as condicionantes históricas do conhecimento, e a absorção acrítica e romântica da história, que pretende estabelecer validamente tudo o que é tradicional. Tal estrutura, que também diz respeito à mediação entre sujeito e objeto, na apresentação de uma tensão original que ocorre entre a subjetividade do intérprete e a objetividade do sentido das coisas a serem compreendidas. Como afirma Gadamer, “considerar a tensão que existe entre a identidade de um objeto comum e a situação cambiante na qual ele deve ser compreendido” (GADAMER, 1996, p. 309).

O texto é um âmbito privilegiado de evidenciação do problema da aplicação; nesta perspectiva, um mesmo texto é compreendido a cada vez que for lido de um modo distinto, de acordo com as demandas de uma situação concreta. Isto significa reconhecer que o texto não possui uma essência prévia a ser desvendada. Ou seja, o trabalho do intérprete não consiste na extração de uma pretensa essência textual, tal como um sentido fixo a ser decifrado. Afirma Gadamer:

Isso implica que o texto, seja legal ou bíblico, se for para ser compreendido apropriadamente – de acordo com as pretensões que ele apresenta – deve ser compreendido a cada momento, em cada situação concreta, de um novo e diferente modo. Compreender aqui é sempre aplicar. (GADAMER, 1996, p. 309, tradução minha)

Sendo assim, evidenciar esta tensão exige uma revisão dos modos de conceber a compreensão, tal como se dá na tradição hermenêutica. Se a mediação entre um texto histórico e a situação atual se impõe em todo o processo de compreensão, então é a aplicação que se apresenta de antemão como um problema inerente à estrutura da compreensão. Gadamer demonstra que esse reconhecimento não se deu devidamente na tradição hermenêutica precedente.

A hermenêutica clássica costumava ser dividida em três distintas e separadas “sutilezas”: a *subtilitas intellegendi*, que é a inteligência ou compreensão propriamente dita, a *subtilitas explicandi*, que é a explicitação e, por último, a *subtilitas aplicandi*, que foi adicionado nesta estrutura pelo pietismo.

Gadamer observa que, mesmo concebidas na hermenêutica tradicional de forma estanque, as três *subtilitas* eram reconhecidas mais como uma espécie de tato, de sutileza, do que como procedimentos: “É notável que todas as três sejam chamadas de “sutilezas”; elas são consideradas menos como métodos que temos à nossa disposição, do que como talentos que requerem uma particular finura de espírito” (GADAMER, 1996, p. 307, tradução minha).

A filologia, ou hermenêutica filológica acabou se diferenciando das demais ciências hermenêuticas nos séculos XVIII e XIX, e este distanciamento provocou um esquecimento do fator que unificava os três campos da hermenêutica: hermenêutica jurídica, hermenêutica teológica e filologia.

Além disso, costumava ser reconhecida nestas três a tarefa da aplicação como momento estruturante a toda compreensão. Na hermenêutica teológica e na hermenêutica jurídica, esta tarefa simplesmente não poderia ser esquecida, pois toda interpretação da sagrada escritura está implicada uma mensagem voltada para a redenção do fiel; e, nesse sentido, a interpretação do texto sagrado sempre implica uma aplicação. Do mesmo modo, o texto legal não poderia ser visto somente como um documento histórico, pois as demandas judiciais são atuais e a interpretação legal requer um sentido atual deste texto. Nesse sentido, toda interpretação judicial demanda sempre e, desde logo, uma aplicação.

Por isso, Gadamer entende que a aplicação deve ser reconhecida como o problema fundamental da hermenêutica. Isto se coaduna com o desenvolvimento anterior a Verdade e Método, notadamente acerca da historicidade da compreensão. Se a aplicação se constitui na tensão entre o passado e o presente, então é seu estudo que se conecta propriamente com uma fundamentação não metodológica de uma hermenêutica histórica.

A ideia de método fora concebida pelas hermenêuticas anteriores como um procedimento seguro para a obtenção de um sentido objetivo dos textos antigos. Se o entendimento de que este sentido determinado simplesmente não poderia ser obtido quando se tratasse da interpretação de textos passados, então, o que de fato ocorre é a retenção de sentidos que varia de acordo com a situação histórica. Ou seja, uma outra descrição da compreensão dos sentidos na história deve acontecer. Isto é, uma descrição que demonstre que é possível uma outra objetividade, ou melhor, como a variação de sentidos não implica necessariamente um relativismo próprio do sujeito-intérprete. Como afirma Gadamer,

nós mostramos que compreender não é um método que a consciência investigadora aplica a um objeto escolhido e assim o transforma em conhecimento objetivo; Ao invés disso, estar situado em um evento na tradição, ou seja, o processo de herança é uma condicionante primordial da compreensão. *A compreensão deve então ser concebida como um evento* e a tarefa da hermenêutica vista filosoficamente consiste em indagar qual tipo de compreensão, que tipo de conhecimento é esse, que é ele mesmo movido pela mudança histórica (GADAMER, 1996, p. 309, tradução minha).

Assim, a aplicação é o modelo primordial de como ocorre a fusão de horizontes, ou seja, como ocorre a relação efetiva com a herança da tradição. Para que a aplicação não seja concebida de um modo estritamente metodológico, não poderia figurar em um conjunto de procedimentos estanques, como é típico da consciência diferenciadora e sistemática do método científico. Por isso, Gadamer concebe as três supramencionadas *subtilitas* como componentes de um processo unitário; e, neste ponto, ele dá um passo além da tradição hermenêutica precedente. Com Gadamer, no compreender e no explicar, já está pressuposto também uma aplicação. Compreender, assim, é desde sempre aplicar.

Desta forma, há uma aproximação entre a interpretação dos textos da tradição e o caráter performativo de uma peça teatral, ou ainda de uma leitura de um poema e de uma execução musical,

o que reforça a unidade temática da obra gadameriana. Em outras palavras, nas três seções de Verdade e Método, Gadamer quer demonstrar as possibilidades de compreensão não metódica. Estas constatações exigem uma revisão ontológica e isso explica todo o esforço que Gadamer fez, por exemplo, na primeira seção da sua principal obra, ao evidenciar o modo de ser do jogo do horizonte ontológico das obras de arte. Assim, uma peça musical ou teatral só se dá quando são performadas. O que também ocorre na interpretação de uma lei. Como argumenta Gadamer,

O mesmo tipo de interpretação que parece mais afastada dos tipos que estamos considerando, notadamente a interpretação performativa, nos casos da música e do drama – eles adquirem sua real existência somente sendo tocados-, dificilmente poderão ser considerados como modos independentes de interpretação. Aqui também há uma tentativa de cisão entre uma função cognitiva e uma função normativa. Ninguém pode encenar uma peça, ler um poema ou performar uma música sem compreender o sentido originário do texto, mantendo- como referência (presentando-o) na sua reprodução e interpretação. Mas, pelo mesmo motivo, ninguém poderia realizar uma interpretação performativa sem levar em conta aquele outro elemento normativo – os valores estilísticos vigentes na situação presente do intérprete, o qual, sempre que o texto é transposto para sua forma sensível, estabelece limites para uma reprodução estilisticamente correta de acordo com as exigências da época. (GADAMER, 1996, p. 310, tradução minha)

Há, portanto, uma aproximação temática a partir da leitura da obra gadameriana, na qual a pretensão de unificar as funções da hermenêutica, enquanto um fenômeno unitário e performativo, é o contraponto central de Gadamer às hermenêuticas metodológicas. É o caso da hermenêutica jurídica de Emillio Betti, ao conceber a função epistemológica e normativa da interpretação jurídica como funções estanques e independentes.

Gadamer entende as duas funções como indissociáveis, pois todo conhecimento implica uma questão, uma demanda que exige

uma interpretação da lei; e, assim, toda cognição é, desde seu início, orientada para um sentido prático, ou seja, uma aplicação, mesmo no caso do historiador do direito, que muitas vezes lida com textos legais não mais vigentes.

O caráter performativo da interpretação encontra respaldo na prática cotidiana da interpretação jurídica. Na prática da atividade judicial é difícil e até problemático distinguir a função cognitiva da função normativa na aplicação da lei. Aparentemente esta distinção tem uma função meramente pedagógica. Tomemos como exemplo o art. 226 da Constituição Federal brasileira⁴, que em seu sentido literal estabelece a proteção estatal da família. O texto utiliza somente a expressão genérica “família” sem especificar a possibilidade de família formada por casal homoafetivo. O §3º do mesmo artigo chega a restringir ainda mais esta possibilidade, se referindo expressamente a “homem” e “mulher” como componentes de uma união estável. Se fosse tomada em sentido estrito a previsão do texto legal, ou uma concepção arcaica de família que a literalidade do texto permite, na qual somente a família com pais heterossexuais seria de fato uma família, a interpretação do texto conduziria ao entendimento de que os demais tipos de família não mereceriam proteção estatal. Contudo, na sociedade contemporânea, de acordo com os usos e costumes estabelecidos no ocidente, já está assentado o entendimento de que as famílias com pais e/ou mães homoafetivos são também família, e por isso os tribunais superiores têm conferido, mesmo que de maneira restrita a alguns casos judiciais, uma interpretação ampliativa e inclusiva ao vocábulo “família” contido no *caput* do referido art. 226. Para possibilitar, com isto, o reconhecimento da união estável homoafetiva e, assim, proteção estatal, juntamente com todas as políticas públicas e os direitos sociais, a qualquer tipo de família, incluído aquela formada por casais homoafetivos.

Em suma, a compreensão do citado dispositivo e sua aplicação na atualidade ocorrem simultaneamente à sua efetivação normativa, isto é, a sua aplicação propriamente dita. Além disso, como

4 - Art. 226. A família, base da sociedade, tem especial proteção do Estado. §3º Para efeito da proteção do Estado, é reconhecida a união estável entre homem e mulher como entidade familiar, devendo a lei facilitar sua conversão em casamento.

visto, a aplicação do texto legal exige que sejam levados em conta as concepções dominantes na época, sobre o que se entende por família. Então a efetividade da lei se dá, de fato, na sua concretização atual.

Neste contexto, é como se no próprio texto estivessem latentes os potenciais de sua aplicação. E caberia ao intérprete ser conduzido pelo sentido demandado a partir do seu horizonte atual, como se o texto tivesse uma pretensão maior do que expressar algo em sua atualidade; e a competência maior do intérprete seria a de abrir-se ao texto em toda a sua complexidade. Tal hermenêutica é incompatível com o esquema no qual o intérprete se coloca como alguém que pretende chegar ao sentido último do texto, ou seja, um detentor de instrumentos aptos de um domínio do texto. Antes, o intérprete deveria deixar-se conduzir pelos sentidos do texto e não o conduzir previamente, como se a obtenção do sentido fosse um ato a ser desempenhado por uma subjetividade asseguradora.

No esquema de Schleiermacher, por exemplo, a função do intérprete seria a de obter uma espécie de co-genialidade com o autor do texto, investigando seus elementos psíquicos, tentando transpor a distância entre a época que o texto foi escrito e a época atual. Por este esquema, o sujeito intérprete e o sujeito-autor são soberanos em relação ao texto. Em Gadamer, o texto que é soberano, e é o mesmo que nos conduz como leitores. A partir do momento que o texto é escrito, ganha vida própria, independente do autor. O texto está assim livre para contar a sua saga, ele se torna um fragmento da tradição. Afirmar Gadamer:

Existe realmente uma polaridade entre familiaridade e estranheza, e nela se baseia a tarefa da hermenêutica. Só que essa não pode ser compreendida no sentido psicológico de Schleiermacher como o âmbito que abriga o mistério da individualidade, mas num sentido verdadeiramente hermenêutico, isto é, em referência a algo que foi dito (*Gesagtes*), a linguagem em que nos fala a tradição, a saga (*Sage*) que ela nos conta (*sagt*) (GADAMER, 2012, p. 301).

Neste mesmo sentido:

Mas o milagre da compreensão consiste no fato de que nenhuma cogenialidade (autor-intérprete) é necessária para reconhecer o que é realmente significativo e fundamentalmente significativo em uma tradição. Nós temos a habilidade de nos abrir à superior pretensão que o texto faz e responder ao que ele nos conta (GADAMER, 1996, p. 311, tradução minha).

Portanto, a relevância do problema hermenêutico da aplicação consiste na evidenciação de uma espécie de mediania entre subjetivismo e objetivismo. Ao passo que não há um sentido objetivo e fixo no texto alcançável através de procedimentos, ou seja, um sentido oriundo de uma objetividade metodológica (*Gegenstandlichkeit*), independente dos horizontes históricos. Não há também uma soberania do autor do texto ou do intérprete sobre o sentido reclamado pelo texto em sua interpretação-aplicação atual.

Logo, a compreensão é “objetiva” somente na medida em que as possibilidades de sentido do texto são delimitadas por ele mesmo, pela sua linguagem, e não por uma consciência dominadora que lhe é externa. Este tipo de objetividade da coisa mesma, ou coisidade (*Sachlichkeit*), contempla o princípio da historicidade da compreensão, e não estabelece de modo algum um tipo de relativismo histórico. Antes, é uma tomada de posição em favor de um “objetivismo” mais radical, porque é mais consciente de como pode ser concebida a historicidade em qualquer compreensão, em uma dinâmica comum aos três campos da hermenêutica (filologia, jurisprudência e teologia), estabelecendo-se assim uma unidade da hermenêutica em seu movimento fundamental, que é a sua aplicação. A objetividade das hermenêuticas históricas (*Sachlichkeit*) é, assim, fundamentalmente diferente da objetividade (*Objektivität*) própria das ciências naturais.

Apresentação da sabedoria moral (*phronēsis*) como um modelo de compreensão e suas peculiaridades em relação à *technē*

Com o problema fundamental da hermenêutica consistindo

na possibilidade da mesma tradição ser compreendida, cada vez, com sua aplicação em uma situação particular, Gadamer entende o cerne do problema, em termos ontológicos, referindo-se à relação entre o geral (ou universal) e o particular. Tal relação encontra respaldo na formulação ética de Aristóteles, que traz uma possível descrição desta relação; o que se justifica na apreciação que Aristóteles faz acerca do papel a ser desempenhado pela razão na ação moral. Trata-se de uma leitura eminentemente gadameriana da ética de Aristóteles, especialmente a respeito do Livro VI de *Ética a Nicômaco*.

O rompimento do estagirita com o intelectualismo socrático e platônico teria privilegiado uma ideia de bem nos termos do que é humanamente bom, ou seja, nos termos de uma boa ação humana como tal, e não como uma generalidade pura, como uma ideia abstrata e independente da ação. Em uma ideia intelectualista acerca do bem, este ainda estaria umbilicalmente relacionado com o saber puro da *epistēmē* e, assim, o saber pressuporia, por si só, a boa ação.

Aristóteles entende que o saber moral tem mais a ver com um empenho (*orexis*), e com o desenvolvimento e disposição constante em um comportamento fixo (*hexis*). Em outras palavras, Aristóteles fundamenta o comportamento moral na *práxis* e não em uma espécie de sabedoria pura e infalível, capaz de informar o que é bom em todas as situações possíveis. Assim, a ética se torna uma disciplina independente da metafísica e o saber moral se torna relativamente autônomo em relação ao saber das formas puras, a *epistēmē*. É uma autonomia relativa porque, para Aristóteles, o saber moral não pode alcançar o nível de exatidão da matemática, mas ainda é um tipo de saber que orienta a ação. O conhecimento ainda é de alguma forma constituinte do ser moral. Dessa forma, Aristóteles ainda permanece como herdeiro da tradição socrática. Contudo, o principal problema aqui é que, se não é possível um saber puro capaz de orientar todas as situações possíveis, como é possível ainda um saber neste campo? Como é pos-

sível um saber que se expressa no desempenho de virtudes que só pode ocorrer em situações práticas e particulares? Esse problema do saber moral demanda uma reflexão que desafia a noção de objetividade científica, porque aqui se trata de um saber de um objeto que não pode simplesmente ser fixado em determinado ponto e assim analisado por uma consciência metodológica, mas se trata antes de um objeto cambiante, que se apresenta vez ou outra, e que determina ele mesmo os meios de reflexão e de ação. Como ensina Gadamer:

Esse estado de coisas, o qual representa a própria essência da reflexão moral, não somente coloca a filosofia moral em um difícil problema metodológico, mas também dá ao problema do método uma relevância moral. Em contraste com a teoria, do bem, baseada na doutrina platônica das ideias, Aristóteles enfatiza que é impossível para a ética alcançar a extrema exatidão da matemática. De fato, demandar este tipo de exatidão seria inapropriado. O que precisa ser feito é simplesmente um esboço e por meio desse esquema fornecer algum auxílio à consciência moral. (GADAMER, 1996, p. 313, tradução minha)

Sendo assim, o papel da Ética seria o de fornecer as imagens-guia, mas esta função deve ser consciente de seus limites. Deve estar assentado, desde logo, que a consciência moral tem uma autonomia própria, e que este auxílio fornecido pelas lições da ética, pelo catálogo das virtudes humanas nelas exemplificadas, não substitui a responsabilidade fundamental que deve ser assumida na ação moral. Ocorre, então, que este saber teórico da filosofia moral, ou da reflexão moral propriamente dita, não é bastante em si mesmo, pois a ação moral consiste também no desenvolvimento de um comportamento e uma conduta apresentada na prática.

É, sobretudo, de um saber prático que se constitui a conduta moral. Gadamer ressalta que o problema hermenêutico também demanda um saber prático, pois na hermenêutica não há como haver um conhecimento puro apartado do ser, distante da concretude da

existência histórica. Isto porque a compreensão mesma é um evento, uma ocorrência particular e não repetível e, dessa forma, escapa à objetificação típica do método científico. Defende Gadamer:

Porque o problema hermenêutico também é claramente distinto de um conhecimento puro apartado de qualquer tipo particular de ser. Nós falamos do pertencimento do intérprete à tradição na qual ele está interpretando e nós vimos que a compreensão mesma é um evento histórico. (GADAMER, 1996, p. 314, tradução minha)

Dessa forma, o saber moral, descrito por Aristóteles, demanda um envolvimento fundamental do agente moral com a situação de sua ação, ele não está dissociado dessa situação. Isso se distingue da consciência metodológica, que pode e deve se afastar, e de uma distância segura observar o seu objeto. Isso se distingue também da matemática, pois o saber aí envolvido não pode ser replicado, ele se expressa de uma só vez, a cada vez que o agente moral é demandado a agir, “o propósito de seu saber é governar a sua ação.” (GADAMER, 1996, p. 314) Neste sentido, para Gadamer, as ciências humanas estão bem mais próximas desse saber moral do que o saber da matemática, típico das ciências da natureza. As ciências humanas lidam com o que é de uma forma, mas pode também ser diferente, enquanto as ciências naturais buscam regularidades.

O propósito do saber moral é guiar a ação, é, de fato, um saber prático, mas há também outro tipo de saber prático analisado por Aristóteles em sua *Ética*, que é o saber do artesão. Este saber, o saber da *technē*, também consiste em uma espécie de habilidade que se expressa no momento do molde de um material. O artesão tem uma imagem, um *eidos*, que guia seu fazer. Sócrates e Platão equiparam este tipo de saber da *technē* ao próprio conceito de ser humano, pois este deveria ser capaz de se fazer, se projetar, da mesma forma que o artesão o faz com seu material. O saber da *technē*, nesse sentido, tem um papel privilegiado na visão socrática, pois ele não é um mero acúmulo de experiência, mas consiste na exímia habilidade de reproduzir uma forma prefigurada em um material. Se, a partir de

uma visão socrática, a ação moral virtuosa deve decorrer necessariamente de um conhecimento puro, a *technē* deveria então servir como um modelo de conhecimento moral. Como explica Gadamer:

Mesmo assim é um saber real. É uma arte e uma habilidade real, e não simplesmente um grau elevado de experiência. Nesse aspecto, isto é claramente coincidente com o verdadeiro conhecimento moral que Sócrates está buscando (GADAMER, 1996, p. 315 tradução minha).

Mas ao homem é possível produzir a si mesmo? Ele dispõe de si próprio da mesma forma que o artesão dispõe de seu objeto? Estas duas indagações são as guias para a elaboração da distinção entre o saber da *technē*, que é a habilidade do artesão, e o saber da *phronēsis*, que é o saber moral em Aristóteles.

Para Gadamer, a diferenciação entre os dois tipos de saber relaciona-se com a problemática hermenêutica, porque nos dois casos estaria em questão a mesma tarefa de aplicação. Mas a aplicação tem um sentido diverso nos dois casos. Na *technē*, há uma espécie de privilégio de um saber que foi aprendido, é uma habilidade que pode ser aprendida, mesmo que ela possa ser também adquirida com a experiência. A maestria do saber da *technē* consiste nessa congregação entre um conhecimento prévio, a experiência, e a habilidade na execução deste saber. Em tese, estes fatores sempre contribuem para o resultado bem sucedido no saber técnico. No saber moral, em tese, a congregação também poderia servir como modelo, já que a ação moral também envolve uma direção prévia, um conjunto de saberes previamente obtido pela educação e pelos valores vigentes na sociedade. Contudo, no caso do saber moral, o conhecimento adquirido previamente e a experiência não são suficientes para a boa ação. Assim, o homem não é capaz de fazer/fabricar a si mesmo da mesma forma como ele fabrica qualquer outra coisa. Mas como procede este outro tipo de aplicação que constitui o saber moral?

Segundo Aristóteles, este tipo de saber envolve um conhecimento de si (*fur-sich-wissen*). Esse saber de si, ou saber para si, se distingue fundamentalmente tanto de um saber puro e teórico,

quanto do saber técnico. Antes de ser um conhecimento para a fabricação ou conhecimento de algo externo, isto é, um tipo de autocohecimento (*self-knowledge*). Não é um saber em geral e constante que está em jogo, mas um saber individual e inconstante. Ademais, as sutilezas nas diferenciações entre *technē* e *phronēsis* são essenciais para o desenvolvimento que Gadamer faz acerca da aplicação hermenêutica. Gadamer evidencia que estas distinções têm relação com sua descrição da compreensão, embora Aristóteles não estivesse preocupado com o caráter da historicidade da compreensão, pois o que ele tinha em vista era a delimitação das características do saber ético.

A delimitação de Aristóteles é, na verdade, parte da sua tentativa de contraposição ao intelectualismo socrático e platônico. O estagirita, diferentemente de seus predecessores, fez uma cisão entre *areté* e *logos*, demonstrando que o saber ético, o saber do agir humano, não é necessariamente subordinado e dependente do saber da *epistēmē*, ou seja, do saber das formas puras. A *epistēmē* está relacionada com a descrição do papel da matemática para os gregos. Por isso ela está relacionada também com a concepção grega de ciência, ou seja, o saber puro que pode ser demonstrado, ensinado porque é um saber independente das contingências.

Esse saber da *epistēmē*, em Aristóteles, distingue-se tanto da *technē*, quanto da *phronēsis*, embora guardasse alguma relação com as duas, mormente com a primeira. O saber da *epistēmē*, é eminentemente teórico, é contemplação em sua forma mais pura, pois lida com o conhecimento do imutável. Já no caso da *technē* e da *phronēsis*, embora estes dois saberes dependessem de algum modo de um saber prévio, eles lidam principalmente com as contingências, ou seja, é a situação concreta que dirige a atuação do artesão com a sua *technē* e do *phronimos* diante de uma decisão moral. Contudo, a *technē* está ainda bem mais próxima da *epistēmē* do que a *phronēsis*, porque o artesão, ao moldar um objeto, sempre tem em mente uma ideia do que ele irá moldar, seja a ideia de uma esfera, de um quadrado, etc. Afirma Christopher Smith:

Como ciência aplicada, *technē* permanece muito mais próxima da *epistēmē* do que a *phronēsis*, porque o carpinteiro que constrói algo quadrado ainda está guiado pela ideia fixa do que seja um “quadrado”, sua *ti estin*, mesmo que o produto final inevitavelmente fique um pouco distante do ideal. Mas no reino da *phronēsis*, o reino das escolhas éticas, não há precisamente nada fixo deste modo. (SMITH, 1991, p.74, tradução minha)

Assim, a *technē* é a habilidade dos artesãos, dos carpinteiros, dos construtores de casas, dos templos, de utensílios e de artefatos. Para realizar sua atividade o artesão tem sempre uma forma em vista, ou seja, dispõe de uma teoria em alguma medida. Para obter a concretização da forma no material, o artesão precisa de instrumentos e técnicas para trabalhar o material, como é o caso do artesão que molda a cerâmica ou a argila. O artesão precisa também de uma congregação entre um saber prévio, a experiência que ele acumulou na prática e de habilidade.

No caso do *phronimos*, não há como haver uma disposição prévia de uma forma, pois não há uma ideia abstrata do bem que possa ser aplicada em todos os casos, da mesma forma que uma lei não pode abarcar em sua previsão todas as concretudes futuras. O juízo que deve prevalecer na concreção da lei não é como ocorre na *technē*, um juízo de oportunidade, mas deve ser uma concreção guiada por uma ideia de justiça, que não está disponível previamente, mas deve ser ponderada em uma situação.

No ato de interpretação da lei, em determinados casos, a atenuação do rigor da lei não será algo de oportuno, mas sim uma necessidade que, se não for observada, pode comprometer a justiça da decisão. O que prevalece no caso da *phronēsis* é, portanto, uma ideia de razoabilidade, que se sobrepõe ao ideal técnico de efetividade. O agente moral sempre realiza uma espécie de mediação, decorrente de seu *ethos* e a situação concreta que demanda sua ação/decisão.

Esta “mediação” característica da *phronēsis* também pode ser lida como uma ponderação sobre os meios que, nesse caso, é tão essencial quanto a ponderação sobre os fins. Na deliberação moral não pode haver meios oportunos ou convenientes para o alcance do

fim, algo perfeitamente praticável na *technē*. “A atividade técnica não exige que o sujeito, mesmo que a praticasse *pondere* novamente sobre os meios que lhe permite atingir o seu fim: o sujeito “é um entendido nessa atividade” (GADAMER, 2006, p. 54).

Vejamus então de forma pormenorizada as três diferenciações aristotélicas entre *technē* e *phronēsis* destacadas por Gadamer:

a) Uma *technē* pode ser aprendida e também esquecida. O saber moral, pelo contrário, não pode ser aprendido e assim não podemos esquecê-lo.

Não aprendemos como proceder de forma equânime, prudente, fiel ou corajosa de forma geral, da mesma forma que aprendemos a fazer uma mesa a partir da madeira bruta, por exemplo.

Contudo, isso não quer dizer que não podemos observar de alguma forma as ações virtuosas e, por conseguinte, considerarmos exemplos de como agir em determinadas situações. O conceito de *ethos* aqui é fulcral, na medida em que os costumes vigentes na sociedade são uma fonte inesgotável de exemplos e de imagens capazes de influenciar na decisão moral. Como colocamos no tópico anterior, a influência também tem relevância na decisão judicial, no âmbito da hermenêutica jurídica. Portanto, no saber moral também ocorre uma afirmação dos valores vigentes em determinada época, como determinada sociedade valora certas condutas detrimento de outras. Pois se há uma forma de obter o saber moral, essa dependente de uma vivência em comum; é, sobretudo, uma forma de senso comum que estará em jogo. Afirma Pedro Karczmarczyk:

Uma coisa parece clara: quando Gadamer remonta à tradição humanista o que lhe interessa é que nesta sobrevive o essencial da ética aristotélica. Com o “essencial” queremos dizer que esta (a ética) não pode ser ensinada a um sujeito que não tenha sido previamente socializado (digo mais, que não tenha recebido uma socialização especificamente orientada), que não tenha recebido uma orientação de sua vontade, a partir de hábitos virtuosos, moralmente valiosos. (KARCZMARCZYK, 2007, p. 103, tradução minha)

Assim, estamos sempre e desde logo inseridos na situação que devemos agir e/ou decidir, e, portanto, mesmo que não tenhamos aprendido alguma concepção teórica das virtudes, mesmo que não tenhamos lido o catálogo das virtudes aristotélicas, devemos já estar prontos para uma ação/decisão moral virtuosa. Os valores morais já devem estar disponíveis para serem observados em nosso convívio cotidiano. Para Gadamer, é isto que torna a noção de aplicação problemática, pois em tese só aplicamos o que possuímos. Mas o saber moral não pode ser dominado da mesma forma como possuímos e dominamos uma *technē*.

Outro problema relativo a esta impossibilidade de aprender o saber moral é que ele só pode ser inteiramente determinado na situação concreta de ação/decisão moral, enquanto no saber da *technē*, a forma (*eidōs*) com o qual o artesão trabalha, dirige toda a execução de seu trabalho e terá tanto sucesso quanto for possível reproduzir a forma já disponível, mesmo que tenha que fazer eventuais adaptações por alguma falha no material, ou alguma falha circunstancial na execução do projeto. Muitas vezes ele terá que improvisar. Contudo, tal improvisação ou adaptação é sempre inferior ao resultado que deveria ser obtido nas condições projetadas.

No caso da *phronēsis* ocorre o oposto, pois muitas vezes a adaptação, além de necessária, pode ser indispensável à obtenção de justiça em casos concretos. Isto ocorre porque a lei, como uma previsão geral, não pode conter em si toda a complexidade da realidade, e isto se agrava porque uma lei, mesmo sendo perfeita de acordo com os valores e costumes de determinada época, pode ficar obsoleta com o passar do tempo. Então, muitas vezes, o aplicador da lei, que é o juiz, deve corrigi-la e atuar como se a disposição legal demandasse uma decisão que não decorra necessariamente de sua previsão expressa.

A correção da lei, que Aristóteles denomina de *epieikeia*, é claramente indispensável para o alcance da justiça em uma decisão. Por isso que a forma jurídica da *phronēsis*, a *dikastikē phronēsis*, nunca pode ser concebida como uma *technē*, pois o juiz nunca pode se comportar como um técnico, como se ele tivesse desde sempre consigo uma fórmula e sua tarefa fosse somente subsumi-la, repro-

duzi-la na decisão que ele deveria declarar. A tarefa do juiz consiste sempre em uma ponderação entre a previsão legal e sua necessária tensão com a realidade prática, ele sempre deve interpretar-aplicar a lei, e com isso não haverá nunca uma mera “subsunção” da norma ao caso concreto. Nesse sentido, afirma Lenio Streck:

(...) quando se popularizou a máxima de que “interpretar é aplicar” e de que “interpretar é confrontar o texto com a realidade”, não significa que texto e realidade sejam “apreensíveis” isoladamente, sendo equivocado pensar, portanto, que interpretar é algo similar a “fazer acoplamentos entre um texto jurídico e os fatos” ou, como numa metáfora que circula nas salas de aula, “entre um parafuso e uma porca”, em que o parafuso seria o texto; e a porca, a realidade, sendo aplicação, *ipso facto*, o resultado dessa “junção (...)” (STRECK, 2006, p. 250).

Essas considerações encontram respaldo também no tratamento aristotélico acerca do direito natural, no qual Gadamer extrai consequências hermenêuticas similares. Aristóteles considera a equidade (*epieikeia*) como um suplemento necessário ao direito positivo (as leis humanas, seculares), porque assim como tudo que é humano, as leis necessitam também de correção. Esta é a concepção corriqueira acerca de como Aristóteles considera o direito positivo em contraposição ao Direito Natural, que em tese deveria ser imutável, perfeito e expresso da mesma forma em qualquer lugar. Mas Gadamer pontua que, para Aristóteles, mesmo o Direito Natural é suscetível a mudanças, pois ele reserva a ideia de uma lei inalterável e perfeita somente aos deuses. Em suma, Gadamer está se contrapondo aqui a uma interpretação que fora assumida por muitos pensadores que leram uma determinada passagem de Aristóteles de forma equivocada. Explica Gadamer:

E ele explica claramente que o melhor Estado é “em toda parte um e o mesmo”, mas este “mesmo” se dá de uma forma diferente do “fogo que queima em toda parte do mesmo jeito, seja na Grécia ou na Pérsia.” A despeito desta clara declaração de Aristóteles, pensadores posteriores do Di-

reito natural citaram esta passagem como se ele estivesse comparando a inalterabilidade da lei humana com a inalterabilidade das leis naturais. Ocorre o oposto (GADAMER, 1996, p. 319-320, tradução minha).

A peculiaridade acerca da mutabilidade das leis humanas e naturais tem a relevância de demonstrar a tensão relativa ao problema da aplicação: que a despeito da enorme variedade de costumes presentes nos povos e nas épocas, a noção do homem sobre os valores em sociedade não é somente uma questão de convenção, pois sempre está aberta para a consecução de sentidos comuns decorrentes da “natureza das coisas” (GADAMER, 1996, p. 320). Gadamer utiliza nesta passagem a expressão “natureza” das coisas” de forma cuidadosa. Ele não quer dizer com isso que os textos possuem um sentido fixo em si mesmo (*ansich*) e com isso caberia ao intérprete somente descobri-lo. Antes disso, ele quer dizer que a obtenção das normas de convívio social se estabelece em uma tensão entre aquilo que pode ser convencionado e a situação concreta que dirige a consciência moral, bem como todos os valores morais e políticos aí incidentes. Isto significa que a compreensão se movimenta em torno da coisa (*die Sache*) do texto, que não é uma coisa em si, mas é o assunto, a temática em torno da qual se movimentam os sentidos possíveis do texto. Na leitura de um texto, no enredamento de uma conversa, bem como em outros tipos de compreensões dialógicas, apesar da multiplicidade de opiniões e sentidos possíveis, todas essas opiniões e sentidos se movimentam em torno do que é possível a partir do tema e dos limites estabelecidos pelo próprio texto. Isso demanda um constante esforço, um equilíbrio constante entre o texto e sua aplicação concreta, que envolve compreensões sempre renovadas da tradição. Diz Gadamer:

Aristóteles afirma o que é verdade no caso do professor de ética precisamente a que é verdade também em sua visão sobre o homem: que ele também está desde sempre envolvido em um contexto moral e político e adquire sua imagem das coisas a partir daquele ponto de partida. Ele não guarda os princípios que descreve como algo que pos-

sa ser ensinado. Eles são válidos somente como um esquema. Eles se efetivam somente na situação concreta do agente moral. Assim, eles não são normas para serem encontradas nas estrelas. Eles não têm um lugar imutável no universo moral, pelo que somente seria necessário descobri-los. Mas eles também não são meras convenções, pois realmente correspondem à natureza das coisas. Só que esta natureza, por sua vez, é sempre determinada em cada caso pelo uso que a consciência moral faz dela (GADAMER, 1996, p.320, tradução minha).

b) O saber moral envolve os meios e os fins justos

Outra característica da *phronēsis* que se relaciona com esta impossibilidade de que ela possa ser um saber ensinável, é a oscilação característica entre os meios e os fins na decisão moral. Isto ocorre porque a ética é concebida como uma disciplina que pretende fornecer as orientações para uma vida boa. Mas como foi visto, esta orientação não pode ocorrer de forma dogmática, pois não há uma forma geral e infalível que informe de maneira geral como deve ser uma vida boa. Então estas imagens-guia, estes exemplos fornecidos na ética descrevem alguns meios justos porque a correção dos meios influi na correção dos fins. Assim, o saber moral deve ser apto a informar tanto os fins justos quanto os meios para alcançar esses fins, diferentemente da *technē*, onde esta ponderação sobre a correção dos meios não é, à princípio, necessária. Como afirma Gadamer, “a atividade técnica não exige que o sujeito mesmo que a pratica *ponderare* novamente sobre os meios que lhe permitam atingir o seu fim: o sujeito “é um entendido nessa atividade” (GADAMER, 2006, p. 54).

Isto gera uma demanda para o saber técnico e metodológico, pois fica estabelecida uma exigência de que o método científico tenha que adaptar seus procedimentos e sua eficiência em alcançar suas finalidades, para que esta eficiência não signifique um dano aos valores morais vigentes na sociedade. Em outras palavras, o método científico, é sempre um meio para alcançar um fim, mas no caso do saber moral, o emprego dos meios pode determinar também a cor-

reção dos fins e esse reconhecimento é tanto uma descrição interna do saber moral quanto uma demanda que se dirige aos outros tipos de saberes, pela observância de critérios morais também no método científico, em decorrência do inevitável reflexo desses procedimentos aos contextos sócio-políticos.

O saber moral, portanto, abrange os meios e os fins justos. Aqui reside um tipo de experiência particular, que não é um mero acúmulo de habilidade decorrente da repetição, como pode ocorrer com a *technē*, mas é um tipo de saber que contém experiência nele mesmo, um tipo de experiência fundamental (*Erfahrung*), intrínseca à consciência moral e não simplesmente externa a ela.

Como uma forma de autoconhecimento, é uma experiência contínua na existência. Christopher Smith pontua que Gadamer privilegia este tipo de experiência na visão aristotélica porque ela tem especial relação também com a compreensão da obra de arte. Em oposição a esta experiência contínua, estaria a *Erlebnis*, uma experiência descontínua cultivada pela consciência estética, expressa somente em momentos de satisfação individual, de uma apreciaçãoda obra de arte. A *Erfahrung*, portanto, é um tipo de experiência capaz de abarcar uma continuidade histórico-existencial, o que de certa forma se relaciona com a ética aristotélica, pois Aristóteles pontua que o jovem não é capaz ainda deste tipo de experiência e, portanto, não é ainda de concretizar uma vida ética. Os jovens não tem vivência suficiente para integrar o velho com o novo, ou seja, de se construírem a partir do passado estando abertos para o futuro. Como afirma Smith:

A *Erlebnis* cultivada pela consciência estética é caracteristicamente descontínua no tempo. Já que não há nenhuma coisa consistente em referência a qual a *Erlebnis* ocorre, já que todas as ocorrências são meros estimulantes contingentes para a consciência estética e são rapidamente deixados para trás, cada *Erlebnis*, uma vez ocorrida, está pronta e encerrada. Ela foi, como Kierkegard coloca, um “grande momento” e só isto, algo momentâneo. Em contraste, experiência como *Erfahrung*, a experiência na qual Gadamer quer embasar nosso entendimento da obra de arte, é progressiva e, portanto, contínua com a experiência passada

e futura. Por esta razão, Aristóteles afirma que os jovens não são capazes de *Erfahrung* (*empeiria*), porque embora eles sintam os eventos intensamente, eles ainda não são capazes de integrar os eventos individuais de suas vidas em uma continuidade de experiência. Suas impressões remanesçam discretas e eles não aprendem nada delas. Consequentemente, eles ainda não estão prontos para a vida ética. (SMITH, 1991, p. 192, tradução minha)

c) O saber moral é um tipo de autoconhecimento e, ao mesmo tempo, aberto à alteridade. Portanto, a phronēsis é um saber dialógico

O saber moral, diferentemente da *technē*, não lida somente com objetos e habilidades para serem aplicadas a algo externo, mas é uma peculiar capacidade de responder às concretudes de forma razoável, transpondo-se para a situação do outro, sendo capaz de identificar os valores vigentes, e também se identificar com eles em comunidade e, a partir disso, fazer um julgamento correto. Isso pressupõe desde logo a aptidão para desenvolver vínculos intersubjetivos e, portanto, uma sensibilidade que se relaciona com o tratamento aristotélico da amizade e do conselho amigo. Diz Gadamer:

Ambas, a pessoa pedindo o conselho e a pessoa que o oferece assumem que elas estão ligadas em uma relação de amizade. Somente amigos podem se aconselhar uns aos outros, ou, para colocar isso de outro modo, somente um conselho que esteja animado com uma intenção amiga tem sentido para a pessoa aconselhada. (GADAMER, 1996, p.323, tradução minha)

Então, aquele que aconselha não se porta diante da pessoa aconselhada de forma neutra, ele se envolve no conflito, coloca-se no lugar da outra pessoa como se ela mesma estivesse sendo afetada. Ele é capaz de discernir o que é justo a partir de um ponto de vista que não é só o dele. Isso também se distingue fundamentalmente do saber técnico e do alheamento em relação ao objeto nele pressuposto. Fica evidenciado desse modo que o saber moral, assim como a

compreensão humana, deve pressupor uma abertura para a alteridade, ou seja, são competências dialógicas, que exigem um vínculo intersubjetivo, e não meramente monológicas, como seria, para Gadamer, característica da demonstração do método científico. Na verdade, essa ênfase no caráter dialógico da compreensão é feita por Gadamer nos três momentos de sua obra. O modo de ser do jogo na obra de arte é uma forma de expressão desse caráter dialógico, na medida em que o diálogo tem uma dinâmica própria que engloba os sujeitos em discussão e engloba também a própria relação sujeito-objeto. Nesse sentido, Gadamer defende que:

Quando alguém entra em um diálogo com outra pessoa e assim é carregado pelo diálogo não é mais a vontade individual, que se vela ou se expõe, que é determinante. Antes, a lei do assunto está em questão no diálogo e é o que determina os argumentos e os contra argumentos e no final os joga uns na direção dos outros. (GADAMER, 1983, p. 161, tradução minha)

Assim, um saber que busca o que é justo a partir de um ponto de vista em comum se distingue também do saber do *deinos*, que é um homem ardisoso, possui todas as habilidades e os artifícios para conseguir o que quer, independentemente dos meios, mas não pondera sobre a correção dos meios, justamente porque eles são somente instrumentos para o fim previamente pretendido, sem levar em conta se podem ou não desencadear efeitos maléficos para os outros no emprego desses meios.

Neste sentido, Gadamer reitera que a análise aristotélica do saber moral fornece, de fato, “um modelo para os problemas da hermenêutica”. (GADAMER, 1996, p.324), em especial para a lida com o problema da aplicação, que não deve ser concebido mais como uma parte ocasional do fenômeno da compreensão, mas como um aspecto que lhe é inteiramente constituinte. Aplicação não consiste em uma mera reprodução de algo geral a uma situação particular, mas sim em uma participação do intérprete em uma tradição, uma participação que se efetiva com a apropriação de sentidos

comuns, verdadeiros determinantes da mensagem transmitida pelo texto (que é um fragmento da tradição). Afirma Gadamer:

O intérprete que lida com um texto da tradição tenta aplicá-lo a si mesmo. Mas isso não significa que o texto é dado a ele como algo universal, que ele primeiro entende por si e depois usa para aplicações particulares. Antes, o intérprete busca não mais do que compreender esse universal, o texto – compreender o que ele diz, o que constitui sua mensagem e significância. Para compreender, ele não deve tentar se desvencilhar de sua situação hermenêutica particular. Ele deve relacionar o texto a esta situação se quiser compreender (GADAMER, 1996, p.324, tradução minha).

Considerações finais

Consideramos então a centralidade da aplicação não somente como uma etapa do procedimento metodológico-hermenêutico, mas antes como um momento ontológico no qual está em jogo a relação sujeito-objeto, caminho gadameriano para repensar o próprio modo no qual o conhecimento das humanidades se dá, no horizonte da cientificidade moderna.

Assim, a aplicação, para Gadamer, não é uma atividade técnico-científica, não é uma atividade, mas um modo de ser. O momento aplicativo é um movimento anterior à própria consciência, no sentido de que estamos sempre a aplicar sentidos prévios à nossa situação atual, mesmo quando não nos damos conta disto. Tal momento ocorre porque as condições prévias da compreensão estão presentes na vida humana, em todo seu curso. Neste sentido, a aplicação faz alusão a uma racionalidade hermenêutica, que não é somente lógica e científica, mas também dialógica e prática, pois admite, à princípio, o enredamento da conversa e o acesso aos sentidos possíveis na e pela linguagem.

Tais pressupostos, ou condições prévias da compreensão, tal como descritos por Gadamer, têm, de fato, uma validade imensa para a autocompreensão das humanidades e se diferenciam sobremaneira da racionalidade científica.

Neste contexto, as ciências que buscam certezas e regularidades terminam restritas aos problemas e ao âmbito de investigação determinadas por certas especializações. Elas são autopoieticas, no sentido de que se desenvolvem a partir das possibilidades de cognição criadas ou legitimadas por elas próprias. Assim, tais ciências surgem como um campo de desenvolvimento de uma prática fechada em si mesma, mesmo que ainda seja possível algum diálogo. Neste sentido, a certeza e a objetividade pretendidas pelas ciências têm um papel essencial no desenvolvimento interior das mesmas, em especial nas ciências da natureza, que alcançaram um grau de precisão e conhecimento do universo que justificam o emprego de seus métodos e instrumentos.

Contudo, é importante observarmos que, quando falamos das humanidades, falamos das mesmas como “ciências”; colocamos sempre o epíteto ciência antes do caráter humano das mesmas. A denominação de algo como científico sugere, de fato, uma pretensão de certeza e objetividade. Além de uma pretensão de soberania de um certo modo particular de cognição. Entretanto, as humanidades não lidam somente com certezas e objetividades, e a legitimidade da obra gadameriana reside justamente em demonstrar, através de três exemplos, em especial no modelo da aplicação, qual é a dinâmica própria das humanidades, e resguardar para elas um âmbito que lhes é próprio. Para esta tarefa, é necessário revisitar a história da filosofia ocidental, passando pelo momento de desenvolvimento da racionalidade científica moderna, que tem sua base no esquema sujeito-objeto. Neste momento, a aplicação gadameriana é um meio-termo, uma dinâmica que ocorre no interior desta tensão entre sujeito e objeto. Para a compreensão deste meio termo é necessário compreendermos a aplicação como *phronēsis* e não uma aplicação como técnica (*technē*).

Assim, podemos perceber a tarefa filosófica de modo distinto a uma técnica ou um método para a obtenção de algo. Pensar a hermenêutica como filosofia significa esclarecer e descrever as condições compreensivas prévias a qualquer cognição, que sempre demandará uma disposição que não é meramente teórica, anterior à

teoria e que implica o ser humano. Ou seja, como seres capazes de deliberar a partir de sentidos e perspectivas comuns. Nesse sentido, a intuição de Gadamer por buscar na obra aristotélica um exemplo de compreensão tem uma validade especial para os nossos dias, porque estamos cada vez mais deslocados e impossibilitados de nos conduzirmos como participantes desses sentidos comuns, mas tal participação é sempre possível e necessária, pois são potências inscritas na própria condição humana no mundo.

Referências

ALMEIDA, Custódio Luís Silva de; FLICKINGER, Hans-Georg; ROHDEN, Luiz. **Hermenêutica filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W.D. Ross. Coleção ‘Os Pensadores’. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

BATISTA, Gustavo Silvano. **Hermenêutica e Práxis em Gadamer**[recurso eletrônico] / Gustavo Silvano Batista – Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

BETTI, Emilio. **Interpretação da lei e dos atos jurídicos: teoria geral e dogmática**. Tradução: Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

DESCARTES, René. **Discurso del método**. EdicionesColihue SRL, 2004.

DILTHEY, Wilhelm. **Wilhelm Dilthey: Selected Works, Volume IV: Hermeneutics and the Study of History**. Princeton University Press, 2010.

DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. **Da problemática do método**

ao método como problema: hermenêutica filosófica e a questão do compreender. Gragoatá, v. 15, n. 29, 2010.

_____. **Hermenêutica em retrospectiva.** Tradução de Marco Antônio Casanova. Obra em volume único. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

_____. **O problema da consciência histórica.** Tradução de Paulo César Duque Estrada; Organização de Pierre Fruchon. 3. ed. – Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

_____. **Truth and Method.** 2ª, Edição revisada. Trad de Joel Weinsheimer e Donald G. Marshall. New York: Continuum, 1996.

_____. **Verdade e método I: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica.** Tradução de Flávio Paulo Meurer. Revisão da tradução de Enio Paulo Giachini 12.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

_____. **Verdade e método II: complementos e índice.** Tradução de Ênio Paulo Giachini. Revisão da tradução de Marcia Sá Cavalcante-Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo.** Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 10. ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2015

HINMAN, Lawrence M. Quid factor quid juris? The fundamental ambiguity of Gadamer's understanding of hermeneutics. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 40, n. 4, p. 512-535, 1980.

HUSSERL, Edmund. **A crise da humanidade europeia e a filosofia.** Edipucrs, 1995.

KAHLMAYER-MERTENS, Roberto S. **10 lições sobre Gadamer.** Editora Vozes Limitada, 2017.

KARCZMARCZYK, Pedro. **Gadamer: aplicación y comprensión**. Pedro Karczmarczyk, 2007.

PALMER, Richard E. **Hermenêutica**. Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa, Edições 70, 2015.

SARTORI, Adriana Regina. **Hermenêutica e racionalidade: um estudo a partir de *Verdade e Método***. 2017. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis.

SMITH, P. Christopher. **Hermeneutics and human finitude: Toward a theory of ethical understanding**. Fordham University Press, 1991.

STEIN, Ernildo. **Aproximações sobre hermenêutica**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

STRECK, Lenio Luiz. **Verdade e consenso: constituição, hermenêutica e teorias discursivas: da possibilidade à necessidade de respostas corretas em direito**. Lumen Juris, 2006.

“O BASILISCO & O GRITO DA MANDRÁGORA”: UM ESTUDO CRÍTICO- -CONCEITUAL DOS DISPOSITIVOS DE BIOPODER NOS PENSAMENTOS DE MICHEL FOUCAULT & CONCEIÇÃO EVARISTO À LUZ DE MAQUIAVEÇ

Kevin de Abreu Ferreira
Flávio Luis de Castro Freitas

A Mandrágora & o Basilisco: acerca das memórias e do Poder.

A Filosofia se preocupa com a questão “O que é?”, assim como “Por que é?” e tanto quanto “como é?”. Dessas questões, muitas outras certamente podem ser derivadas – e os objetos referidos nos questionamentos, múltiplos e distintos.

No entanto, é questão difícil e polêmica definirmos algo, ainda mais sem recorrermos única e exclusivamente aos exemplos; a descrição possui em si mesma um limite, mas no permite desdobrar novas análises. Mas a conceituação, esse processo reflexivo e intelectual, racional, é o único produtor de conceitos, e o conceito possui uma definição (ou talvez seja possuído por ela), se entressam, um define o outro, a razão de ser da conceituação é aquilo que por ela se define e a define.

Investigar que é, por exemplo, a Filosofia? nos permite imaginar algumas respostas como “**É um milagre grego, só se pode filosofar em grego e alemão, etc etc não é mesmo?**”, como alguns podem considerar. Perguntemos, no entanto: que “é a Filosofia?” apenas ao aceitarmos que é necessário entender como se filosofa, por que se filosofa, quais as condições históricas de produção dos discursos e ações, da percepção e pensamento coletivos e individuais?

Aqui, chegamos à um ponto de partida tanto material quanto espiritual – os documentos que são o corpus de nossa investigação (os textos literários filosóficos, científicos e poéticos que por ocasião tenham sido escolhidos) e um fio lógico condutor: podemos encontrar algo análogo ao “espelho do Príncipe” de Maquiavel na Escrivência de Conceição Evaristo, ainda que persista sendo uma expressão do Cuidado de Si da Escrivente, à luz de como (o Cuidado de Si) fora entendido por Michel Foucault?

A Filosofia possui ares, diria até que graus, tanto artísticos quanto científicos e literários. É uma atividade, possui técnicas, dispõe de ideologias; cria conceitos para engendrar novos questionamentos acerca dos memos, até o ponto onde novos conceitos surgem e todo o processo prossegue *ad infinitum*. Platão, ou Aristocles de Atenas & filho de Aristão, ainda que promovesse uma raiz filosófica na educação do cidadão grego com fins políticos – pela boca de seu *Sócrates platônico* – no fim das contas “condenava” a atividade política à um patamar inferior ao da vida intelectual e teórica do filósofo da Academia: o da atividade prática pública.

Isso, parece-nos, é sintomático. Sócrates fora condenado por aquilo que é tradicionalmente considerado uma injustiça, ainda que a Lei tenha sido preservada. A impressão que temos é que houve um considerável mal-estar com a situação a ponto de Platão ter cautela e prudência, assim como uma visão crítica, acerca da atividade política. Afinal, fora um campo de batalha onde Sócrates caiu. Apenas outra atividade é depreciada em um grau inferior em comparação à atividade e vida filosóficas dos filósofos: o Teatro e a poesia.

Simplificamos uma questão muito mais complexa e com nuances do que aqui descrita. Por isso, pedimos compreensão. Afinal,

por vezes é um discurso bem articulado, sutil ainda que claro, que possibilita certas “tendências à” ou dificulta outras. Os Sofistas foram infames no mesmo período e território e para certos ciclos pelo que nos parece poder ser interpretado como uma espécie de corrupção técnica e ideológica das ferramentas e atividades próprias do filosofar e da figura filósofo, as despindo dessas características e tornando-as armas, como adagas e espadas. No entanto, Sócrates fora acusado ele mesmo de ser um sofista, em seu julgamento.

Isso foi a Hélade do período antigo clássico. Agora, aproveitemos de nosso vantajoso ponto histórico e saltemos para a renascença italiana.

Recorremos à construção da imagem de pensamento de um embate mitológico entre duas criaturas fantásticas: o Basilisco e a Mandrágora, para – por meio de introdutórios e breves lineamentos da filosofia política de Maquiavel – considerarmos a quimera monstruosa que é o sistema-mundo Capitalista-colonialista que surge da maculada concepção pelo fluído vital da renascença fecundando o ventre da possibilidade histórica, hoje chamada de “Modernidade”.

O flagelo desse monstro, em nossa narrativa aparentemente mitológica, é o grito de uma outra criatura chamada de Mandrágora. A Mandrágora são aquelas e aqueles que foram atacados, saqueados e rapinados na constituição e manutenção da Indústria Moderna, em particular os escravos africanos e afrodescendentes. Seu grito ameaça aquele que se outorga o direito de ameaçar os outros.

Uma criatura larga e grande, de aparência letárgica e reptiliana, mas perigosa e ameaçadora, pestilenta; seu corpanzil é coberto por escamas que parecem gemas e pedras e por placas ósseas que aparentam ter a resistência do ferro. Seus dentes e garras são lâminas de aço, suas presas pingam veneno e seu hálito é um miasma. Seu sopro é quente, e seu aspecto geral é parte dracônico e parte sauróide. Um par de asas inúteis e arruinadas, assim como uma coroa de chifres, adornam tal visagem patética e aterrorizante.

Contudo, é sabido, que o mais perigoso no Basilisco não é sua grande força – é capaz de grandes proezas físicas – nem seu volume e resiliência vital; seus olhos cinzentos brilham com um luzir averme-

lhado, um olhar maligno e cruel, completamente perverso e utilitarista, de um monstro oportunista que quando pode crescer, devorou tudo o que pode e agora guarda um grande tesouro amaldiçoado, se alimentando de todos ao seu redor, criaturas dotadas de intelecto ou não, da própria natureza física e do mundo. Esse caçador parasita, no entanto, tem como sua maior arma seu olhar paralisante, que petrifica e mata.

O Basilisco é um destruidor, deixando ruínas e estátuas sem vida onde havia cultura e natureza. É uma besta implacável, de grande astúcia e ferocidade, ágil e potente. Seu fogo derrete metal, seu veneno corrói carne. Se alimenta de qualquer coisa, e mesmo assim sempre mata mais do que vai comer – e nunca aproveita tudo; pode ficar um longo tempo se alimentando pouco, algo de sua fisiologia o permitiria ficar mais tempo ainda sem se alimentar. No entanto, sua gula e fúria o levam a devorar e matar tudo o que puder, sem se importar com extinções. Por fim, essa criatura voraz e cobiçosa deseja dominar e controlar, ainda que sempre matando.

Seu Poder intimida e submete; sua astúcia governa e tiraniza, despoticamente. Suas asas alcançam dimensões e alturas muito maiores, em não apenas fisicamente: seu olhar também encanta e domina, sua voz venenosa sibila falsas verdades e torna verdadeiras muitas mentiras. Envenena o coração dos homens, principalmente dos homens. Uns, enfeitados pelo olhar do monstro. Outros, cativados por seu poder e acovardados pelo medo. E alguns, por amor a crueldade e ódio à humanidade, por buscarem Poder, por apreciarem sangues e gritos. O Basilisco cresceu e cresceu, e virou um deus profano e vivo, um mito que rastejava pela terra tal qual um verme sub-reptício e titânico. Virou um dragão deformado, uma hidra renascida. Um dia será Tífon, e sua tempestade atormentará e causará devastação em todo o mundo. Essa serpe demoníaca parece conhecer apenas um antídoto para sua peçonha, temer apenas uma criatura, e ser morta por apenas uma coisa.

O Grito da Mandrágora.

O Basilisco em algum momento se tornou maior do que os Satãs dantescos e colossais que são esse cortejo de Reis e os Estados hobbesianos a desfilar pela História, mas o homem permaneceu lobo

do homem o tempo todo e em todo território seria temporada de caça, de um certo de presa. Esse grande verme serpentino viria a corroer gradativamente toda a ideologia e justificativa filosófica da suposta religião da modernidade – a racionalidade – que foi encarnada por aquilo que se chama de “Iluminismo”, “Ilustração”, “Aufklärung” e Era ou Idade das Luzes. Enquanto se alimentava, ficava patente de que por mais dissimulação que houvesse, o Basilisco anseia apenas se alimentar – e permanecer perpetuamente nessa orgia. No entanto, o monstro pode controlar tão facilmente quanto cativar. É fundamentalmente o Capitalismo, é necessariamente o Colonialismo. É tragicamente a relação demoníaca, mas por que muito humana e execrável, entre capital e vida, capital e corpo, capital e raça. Capital e escravidão.

Mas agora devemos nos deslocar do mito para a crítica, da mitologia para a filosofia, de volta à nossa avaliação da filosofia política e renascentista de Nicolau Maquiavel, agora a partir de conceitos centrais ao autor, como “Virtù” e “Fortuna”, para investigar se podemos pensar “o espelho do príncipe” como um projeto de formação humanista que pode nos dar pistas, por meio da metáfora, alegoria e analogia, para pensarmos em uma “formação Decolonial” à partir do processo de Escrivência de Conceição Evaristo.

O elo de ligação entre o renascentista e a brasileira será Michel Foucault, sua atividade crítica e o uso que faz do processo de cuidado de si – ambos, aliás, relacionados.

A formação humanista no pensamento de Maquiavel necessariamente se desenvolve por três momentos capitais: a conceituação básica dos conceitos de “Virtù” e “Fortuna”, como explicitado acima; a configuração de uma teoria política realista; e o desenvolvimento da mesma em um projeto humanista cívico. Essa avaliação se deu por meio de duas obras fundamentais do autor: a luz de sua peça “A Mandrágora” e da obra capital “O Príncipe”. Ambas possuem funções de “espelhos de Príncipes”, isto é, manuais e obras de formação para governantes e pessoas em posições de usar do Poder em maior escala e proporção, e por consequência, são obras cuja leitura filosófica pode propiciar um certo fundamento ético e político muito próprio. Ademais, a história adquire um caráter epis-

temológico, havendo no interior da “Filosofia Política/ da história” de Maquiavel uma teoria do conhecimento historiográfica.

A Mandrágora tem suas questões primordiais já explicitadas no prólogo e no primeiro ato e cena da peça: dois facínoras dialogam em tom conspirador – Calímaco e seu servo Siro. Ambos planejam atrair uma figura da sociedade conhecida como Messe Nícia e sua esposa Lucrécia. A peça de início já nos permite pensar em uma questão fundamental: é Calímaco “virtuoso” – em um sentido “maquiavélico” –? E Messer Nícia e Lucrécia, vítimas de Calímaco e Siro, também vítimas em primeiro lugar da (má) fortuna e carentes de Virtù?

Tal questão fica mais evidente quando consideramos os conceitos fundamentais de Virtù e Fortuna a partir das noções de Humanismo Cívico e Realismo Político em Maquiavel.

Entretanto, a mesma indagação procede para se desdobrar em uma curiosa conclusão: podemos pensar na ideia de uma historiografia (ou de crônicas históricas, relatos, testemunhos, “folk-lore/folclore/cultura popular”, narrativas) como constituintes de uma filosofia da história distinta de uma outra perspectiva – que considera uma história linear do progresso, como a filosofia da história iluminista, que é mais canonicamente tradicional na história da filosofia e das ciências humanas e sociais, – uma filosofia da história cíclica, em Maquiavel. Esse elemento será importante para considerarmos como o passado, e o registro do mesmo, ecoam em momentos futuros e contextos diferentes, como uma pedra perturbando as águas plácidas de um lago; mas também para nos armarmos com a ideia de que as narrações, e por que não, a escrevivência, podem se utilizar de um potencial ético e uma força política imanentes as mesmas. Entenderemos isso mais adiante.

Esses breves lineamentos ensaísticos para uma consideração do desenvolvimento do pensamento de Maquiavel enquanto um pensador de seu tempo – a renascença italiana – e algumas de suas principais obras, como acima exposto, se iniciará pelos conceitos de “Virtù” e “Fortuna”, seguidos por “Realismo Político” e “Humanismo Cívico”. Nicolau Maquiavel parece empreender como que

uma inversão crítica da filosofia política tanto Platônico-socrática quanto Aristotélica:

A moral não deve constranger a ação política, que possui uma ética particular. É lícito o uso de adagas e espadas, metafóricas ou não, para bem governar, ainda que a finalidade seja o bem estar da sociedade, da nação e do Estado por meio do primado do poder do Príncipe. É dever e característica deste utilizar de suas habilidades, aptidões o que estiver a seu dispor para manter o poder e realizar em efetividade o fim justificado por esses meios; Albert Camus pensaria sobre a questão séculos depois: se os fins justificam os meios, os meios justificam os fins. E nisso uma série de absurdos se desdobram como bombas atômicas – *rosas de Hiroshima*, sementes de morte em Nagasaki. Talvez os meios devam justificar os fins. Há toda uma tradição filosófica entre Idade Antiga e a Modernidade na qual será afirmado o contrário: lembremos dos fins, nossos sagrados Fins. Finalidade. Mas também término e conclusão. Talvez uma semente platônica e cristã em busca da transcendência?

Bem, certamente não sabemos. Maquiavel admirava os Lacedemônios espartanos e o Império Romano, e parece que sua relação com todo o caráter mais “ateniense” da filosofia e da história era da de “conhecer o seu inimigo”, ainda que para isso precisasse conhecer a si mesmo. Diríamos que Maquiavel está para as ciências políticas da contemporaneidade como Paracelso estava para a Química, por meio de sua Alquimia; mas com a mentalidade aparentemente muito mais próxima de um *gangster* da metade do século XX do que um idílico e caricato cavaleiro em armadura reluzente ou honrado samurai. O teatro e a poesia, a filosofia mesma e a religião, a retórica, todas estariam a serviço da ação política do Príncipe – ou do filósofo-político; do cidadão comum; de toda e qualquer pessoa que se pusesse a pensar e agir de uma certa maneira e a partir de determinada concepção de humanidade e ser humano. Houve uma certa psicologia, um tom antropológico e um teor sociológico na filosófica crítica e política de Maquiavel.

Esse verdadeiro renascentista então retorna ao passado, à Antiguidade Clássica, com um olhar muito interessado e cheio de

intenção. Por meio da história podemos alimentar a razão para que esta conduza o pensar, e este fundamente a ação política. É elegante, se pararmos para pensar. No entanto, não paremos, este é apenas nosso princípio. Saltemos de nossa perspectiva para a contemporaneidade, um olhar panorâmico e amplo entre a 1922 e 2022.

Agora, lancemos os dados – um uma nova questão-condutora: não teríamos algo a aprender com esse humanismo político e essa filosofia historiográfica crítica de Maquiavel tendo em vista demandas contemporâneas e atuais?

Para a respondermo-la, precisamos utilizar de diversas ferramentas conceituais e documentais, em uma dimensão literária tanto poética, quanto filosófica e científica.

A “Virtù” em Maquiavel deve ser compreendida como uma retomada renascentista da concepção antiga da Areté guerreira dos gregos: habilidade natural, Vigor, saúde, astúcia, capacidade de planejar e prever, de constranger e impor poder para ordenar, governar, sem se submeter e ser controlado. Os dotes do Príncipe por excelência, “virtudes” em um sentido não cristão, mas enquanto virtudes políticas da vida ativa. Mérito.

A “Fortuna”, ou “Sorte”, retomada da noção grega antiga de “fado”, ou destino. Contraposta à Virtù, a qual resiste, a Fortuna é o que constrange a liberdade do ser humano. Razão natural das causas dos acontecimentos dos mundos: cabe ao príncipe governar o quinhão a que lhe é reservado (isto é, o que depende da Virtù).

Esses conceitos devem ser vistos à luz das noções de Realismo Político e Humanismo Cívico compondo em Maquiavel um Humanismo Político fundamentado em uma filosofia crítica da história. Na obra “O Príncipe”, podemos considerar que aí há o desenvolvimento de um projeto para a formação da consciência histórica. O uso do sentido histórico por meio de uma atitude de distanciamento em relação a textos e obras antigas quando apresentados por Maquiavel (2007) são uma expressão de uma característica renascentista: o exercício de situar os textos e obras nos próprios contextos históricos em que surgiram.

Certamente, a brusca mudança de direção que encontramos nas reflexões de Maquiavel, em comparação com os humanistas anteriores, explica-se em larga medida pela nova realidade política que se criara em Florença e na Itália, mas também pressupõe grande crise dos valores morais que começava a grassar. Ela não apenas constata a divisão entre ‘ser’ [...] e ‘dever ser’, mas também elevava essa divisão a princípio e punha como base da nova visão dos fatos políticos (REALLE, 2005, p. 127).

Esse sentido histórico é desdobrado na medida em que a consciência histórica é desenvolvida – por meio da formação. A mesma implica a necessidade da elaboração de um modelo de formação da consciência histórica – o espelho do príncipe. A partir dos modelos da filologia e da história, um foco na formação das pessoas e grupos passa a ser expressão da atitude filosófica humanista. Com Maquiavel, há o marco do aparecimento de uma teoria política autônoma na história da filosofia.

A investigação política [...] tende a afastar-se do pensamento especulativo, ético e religioso, assumindo como cânon metodológico o princípio da especificidade do seu próprio objeto, que deve ser estudado [...] de modo autônomo [...] sem ser condicionado por princípios que são válidos em outros âmbitos. [...] A posição de Maquiavel pode ser também resumida com a fórmula ‘a política pela política’, que expressa sintética e plasticamente nada mais que o conceito de autonomia que ilustramos (REALLE, 2005, p. 126-127).

Esse marco implica um coque entre “as coisas como elas efetivamente são” *versus* “as coisas como deveriam ser” para se conformarem (ou não) aos valores morais, e a partir daí guiar sua ação presente e as futuras. A síntese disso pode ser expressa em três teses de G. Realle (2005):

A) O Realismo político é fundamentado em um pessimismo antropológico;

B) Em Maquiavel há um novo conceito de “virtude” (*Virtù*) para aquele que deseja governar eficazmente e resistir à “sorte” (*Fortuna*);

C) E a relação de Maquiavel e o Tempo: e expressa por meio de um humanismo cívico, ativo, político e prático enquanto um retorno aos princípios como condição de regeneração e renovação da vida política.

No Capítulo XV de o Príncipe (Das coisas pelas quais os homens e sobretudo os príncipes são louvados ou injuriados) é fundamentalmente expresso um princípio necessário de se ater à verdade efetiva das coisas e não se perder em buscas de como as coisas deveriam ser – chamado por Realle (2005) de “Realismo Político”:

O soberano pode ser cruel e desumano por vezes, se necessário: remédios extremos para males extremos, evitando meios-termos. Dúbio caminho do compromisso: se comprometer a causa própria do príncipe, não se furta a dissimular intenções oportunistas e rapinantes, nem prescindir de medidas extremas a fim de evitar extremo dano decorrente de ações hesitantes e descomprometidas com o princípio da causa do príncipe.

Isso é radicado em uma Visão pessimista do homem: pessimismo antropológico. O homem em si mesmo não é bom nem mal, mas tende à maldade. O político não deve confiar no aspecto positivo do homem, mas esperar por ações condizentes com seu aspecto negativo, uma tendência ao mal, e agir em consequência disso (Realle, 2005).

Ser temido e tomar as ações necessárias para ser temido implica que é bom ser amado e temido ao mesmo tempo, mas na presença de apenas um e na falta do amor, o temor é preferível e o amor, preterível. Na presença apenas do amor, ser temido é mais desejável para maior segurança e funcionamento do governo eficaz e concreto do Estado (Maquiavel, 2007).

Essa comunhão entre Príncipe e principado, formado pela população civil e a corte em torno de um pacto social representa o ideal político proposto por Maquiavel pois encontrado na história é o do príncipe da república romana, e não o de seu tempo (fruto das necessidades contingentes de suas épocas, afinal o florentino via seu tempo e sociedade como decadentes e portanto exigindo ações lupinas, tendo como estrela polar e pedra de toque o modelo de sociedade e política romanos no período Imperial)): um príncipe que preza pela liberdade e os bons costumes (de acordo com uma ética

maquieveliniana), em uma república onde a Virtù seja mais valorizada que a boa Fortuna, tal qual teria sido com o povo romano.

Esse desdobramento de seu Realismo Político culmina em um, como nos explica Realle (2005), Humanismo Cívico. Poderíamos dizer que agir pelo bem da “*Polis* renascentista” (ou moderna, pra todo efeito) é bom e exemplo de bem; e agir pelo mal e ruína algo mal e ruim. Uma ação virtuosa, isso é, efetivação da Virtù frente os constrangimentos da Fortuna, é boa; ser levado de assalto pelos ventos da Fortuna, impotente, seria ruim.

É para e por isso que há na obra de Maquiavel um projeto de formação ética e para a vida política muito singular, onde a astúcia é uma espécie de sabedoria filosófica, de caráter prático e que permite aos homens seres livres e mais dignos. Esse projeto prático, filosófico e educacional, sob a forma de projeto formativo, é expressão de um humanismo cívico que pensa a formação da pessoa para a vida ativa, política. A isso se pode chamar de “Espelho do Príncipe”, isto é, manuais e obras filosófico-literárias voltadas para a constituição do bom intelecto, da astúcia e da capacidade de governar a si e a outros, geralmente destinados para a formação de nobres, militares, líderes políticos, estrategistas e monarcas, fundamentalmente representados pela figura do “príncipe”, que rege um principado, isto é, seu reino ou território; sua corte e seu povo.

Como exposto assim, é possível pensarmos na ideia de uma historiografia (ou de crônicas históricas) como constituinte de uma filosofia da história distinta de uma que considera uma história linear do progresso, como a filosofia da história iluminista – uma filosofia da história cíclica, em Maquiavel. A partir do fio lógico que liga Ética, política e filosofia da história emerge o “espelho do príncipe” como expressão de um desenvolvimento projetado para formação da consciência histórica a partir de Testemunhos: relatos, fábulas, fofocas, rumores. Acredito ser razoável considerarmos a possibilidade de em Maquiavel, mediante o exposto, uma “Historiografia cronológica”, onde temos uma filosofia da história cíclica. Contudo, isso abre margem para uma nova questão: Se “A arte da guerra” também é “a arte de governar”, é a guerra, para Maquiavel, o motor da história?

Esta nossa análise do Pensamento de Maquiavel, suas obras enquanto espelhos do príncipe, e o papel da filosofia para uma For-

mação humanista & política nos leva a interrogar: Como governar e não ser governado? Para governar um povo, é preciso haver um governo de si mesmo?

A relação entre Memória e História em Maquiavel, que é relevante para nossa discussão por ser um dos primeiros a se voltar para a história em busca de fundamentos ético-políticos (pois há uma ética em Maquiavel), é contextualizada por seu Realismo político e Humanismo Cívico e filosoficamente compreendida por meio dos conceitos de Virtú e Fortuna. Há um outro autor, moderno, que muito refletiu acerca do contratualismo e o pacto social, assim como os perigos da tirania. O empreendedor de uma *Bestia Regalia*, um filósofo político e contratualista moderno que, em nosso panorama geral, nos permitirá considerar a tensão entre Tirania e Governamentalidade – o autor de “Leviatã” de Thomas Hobbes.

Hobbes, assim como Maquiavel, percebeu uma tendência ao mal nos seres humanos. “Canis Canem” – Cão devorando cão. É então tragicamente o homem mau por natureza? Isso levanta algumas outras questões: “O que é a natureza humana”?; “O ser humano nasce mau, ou é a sociedade que o corrompe”? Todo um amplo período de produção filosófica na modernidade pode ser chamado de “Contratualismo”, que é um termo em filosofia que se refere a um conjunto não uniforme de teorias filosóficas & políticas que propõem algum tipo de contrato social. “Contrato social” indica o produto específico de determinadas teorias filosófico-política. Alguns dos principais teóricos do contrato social na história do pensamento filosófico-político (na modernidade) foram, além de Hobbes, Hugo Grotius (1625), Samuel Pufendorf (1673), John Locke (1689), Jean-Jacques Rousseau (1762) e Immanuel Kant (1797). Mais recentemente, na contemporaneidade do século XX, temos os exemplos de John Rawls (1971), David Gauthier (1986) e Philip Pettit (1997). A grosso modo, são filosofias que indicam as razões e caminhos para a formação de sociedades & Estados, assim como a manutenção de determinada ordem social.

Os contratos sociais surgem na modernidade, apesar de que autores como Maquiavel já esboçarem algo similar (mas radicalmente distinto) no Renascimento por meio de sua Teoria Política, tendo grande repercussão nas revoluções Francesa e Americana, as-

sim como por todo processo teórico e político do Iluminismo. Por exemplo, quando Maquiavel considera uma “tendência ao mal” para postular seu Realismo Político (do qual é derivado um Humanismo Cívico), ele está considerando a Natureza Humana – apesar de NÃO estar postulando um Estado de Natureza. Já o grande autor da *aufklärung* – também chamado de “Iluminismo Alemão” – Immanuel Kant irá realizar uma síntese das teorias filosóficas e políticas que produziram contratos sociais para ele mesmo, realizar a elaboração de um discurso contratualista em seu sistema crítico-transcendental.

Ao abrirem mão de certos direitos para um governo ou outra autoridade por meio do dever cívico, a fim de garantir outros direitos sociais, os indivíduos que voluntariamente aderem ao contrato social participam entre um acordo entre os membros da sociedade, pelo qual reconhecem o poder & a autoridade, igualmente sobre todos, de um conjunto de regras, leis e costumes, de um regime político ou de um governante. Partindo de considerações acerca da natureza humana em direção a reflexões filosóficas sobre a condição dos seres humanos na ausência de qualquer ordem social estruturada, se hipotetiza (com distintas características a depender do autor) o chamado “estado de natureza”: nele, tudo que limitaria as ações dos indivíduos humanos sem a presença uma estrutura social ordenada seriam poder e consciência.

A necessidade de uma abdicação mútua e comum de um “arbitrio bruto” e da possibilidade de uma “liberdade absoluta”, propõem os diversos contratualistas, tendo em vista a sobrevivência da espécie humana e seus indivíduos. O Estado de Natureza seria como que um “marco zero”, um ponto de partida para o surgimento das sociedades e das instituições humanas, assim como das culturas. Essa abdicação da liberdade que supostamente se possuiria no estado de natureza para obtenção dos benefícios da ordem política e social do contrato social (daí “sociedade”) caracterizaria a constituição mesma da chamada “civilização” e da “humanidade” enquanto condição para um ser humano social. Emergindo entre os séculos XVI e XVIII, as teorias sobre o contrato social tem como os mais notórios representantes e pensadores nas figuras de Thomas Hobbes (1651), John Locke (1689) e Jean-Jacques Rousseau (1762).

Rompendo com o pensamento Antigo e Medieval, Hobbes

ressaltou a revolução científica galileana – Galileu inspirou em Hobbes a necessidade de fundar uma nova ciência do Estado. Criticando a vacuidade e inconsistência da filosofia grega, e uma nociva mistura realizada no medievo entre o saber teológico-religioso bíblico & a filosofia platônico-aristotélica. Não consistindo apenas em uma deturpação da fé cristã, esse processo metafísico é como que uma “Empusa”, o monstro infernal que assumia formas diferentes. Hobbes pega em armas para combater este monstro – as armas da razão. Para Hobbes, o objeto da filosofia devem ser os “corpos”, suas causas e propriedades. Não se ocupando acerca de Deus e da Teologia – isso cabe à fé. Esse paralelo entre T. Hobbes e N. Maquiavel nos prepara para, após compreendermos o que é o Basilisco, o que faz, como pode ser detido – o que teme (o Grito da Mandrágora) – nos preparou para esse segundo momento.

O francês contemporâneo do século XX, Michel Foucault, discorreu acerca dos “dispositivos de poder” (hoje caracterizado como bio e necro poder, assim como há a bio e a necro-política). E é convocado por nós para pensarmos a Escrivência de Evaristo como um “modelo de espelho do príncipe”, uma maneira de criticar a Governamentalidade e promover a Insubmissão, particularmente de mulheres negras, por meio dessa atividade crítica que é também uma expressão de Cuidado de Si. Se a Escrivência for uma maneira de cuidado consigo, por um lado; e de atividade crítica, por outro, não seria ela o Grito da Mandrágora?

Não buscamos nem encontraríamos panaceias, nem “vendemos tônicos de Ambrosia”; A convocação posterior, mas principal, de Evaristo, da Escrivência e sua Escrita de dupla-face é perfil de **múltiplos rostos, diferentes feições** humanas; Da Mulher & Negra; Mulher Negra & Pobre; de diferentes perspectivas, técnicas e ações, da dimensão entre o subjetivo mais privado e o público mais objetivo; **É lugar e tempo de uma Crítica, Ética, Política e Filosofia** marginais, negras, afro-brasileiras, indígenas, étnico-raciais, de classe, materiais e espirituais. O ápice de nosso argumento é a exposição dessa leitura de uma expressão de Cuidado de Si e Atividade Crítica Decoloniais na Escrivência de Conceição Evaristo, enquanto “espelho Decolonial”, de um humanismo negro, de um brasileiro, um latinismo, um quilombismo e pan-africanismo.

São a Mandrágora e seu Grito o flagelo do Basilisco e o zênite de um novo amanhecer.

Arte da Memória & Dispositivos Políticos: acerca do Tempo e do Espaço.

A questão da Política, que classicamente convocada a moral e os costumes, a ética, o *habitus* de dada sociedade, passa a conjurar na contemporaneidade problemáticas nos campos de uma ética científica e deontológica – a Bioética – em muitos campos discursivos, vários deles científicos. No entanto, uma discussão acerca dos usos políticos, isto é, do exercício de posições privilegiadas nas relações de poder, para determinar vida e morte, como e quem vive, quando e onde, o que são vida e morte, emergem sob os títulos de “Biopolítica & Biopoder; Necropolítica & Necropoder”.

Esses discursos e esses poderes circulam em um mundo anímico, simultaneamente material e mental graças ao nexos corpóreo-mente-linguagem-ambiente. A filosofia não mais não é apartada da política, e se encontra desiludida de muitos ideais, como também ocupa um espaço territorial e temporal. Um dos pensadores que se ocuparam amplamente acerca dessas discussões, ainda que com seus próprios e particulares limites e possibilidades – tanto quanto os sociais e coletivos, econômicos e políticos – foi Michel Foucault.

É pensando nessa relação entre corpo e memória que posteriormente veremos ao tratar diretamente da escrevivência e Decolonialidade que retomamos a filosofia de Foucault em uma perspectiva hora panorâmica, hora detalhista, pois a chave para essa relação se encontra em traços de um elemento geográfico na historiografia de Foucault. A investigação e interpretação dos conceitos de Cartografia, Arqueologia & Genealogia na Filosofia irá convergir com a exposição inicial de acerca de Maquiavel nas figuras da Mandrágora e do Basilisco em nossa imagem de pensamento, e perguntando o seguinte: se a Escrevivência for uma maneira de cuidado consigo, por um lado; e de atividade crítica, por outro, não seria ela o Grito da Mandrágora?

A preocupação com o elemento da “Memória” no pensamento e Obra de Michel Foucault surgiu de uma investigação em-

preendida sobre traços de elementos geográficos na Historiografia Crítica foucaultiana; Em particular, foi durante a tentativa de identificar uma relação entre geografia e historiografia nas obras do filósofo francês que mostrou-se necessário partir de uma determinada questão que, demonstraremos, é relevante para a reflexão aqui apresentada: existem traços que podem ser descritos como “geográficos” – ou seja, elementos conceituais análogos aos saberes presentes na Geografia – no pensamento e Obra de Foucault que operam num vasto campo espaço-territorial do Real, um *topos* vasto e extenso, cujas arbitrárias divisões que possamos empreender nos possibilitam inteligir *topoi*, múltiplos territórios por entre esse espaço.

Essa investigação incidiu em uma problemática, a saber, sobre a questão do tempo, das temporalidades e dos testemunhos e registros históricos. Em outras palavras, a hipótese de partida para nossa breve investigação será de que sim, existem elementos que são descritos por Foucault ou colaboradores (como Gilles Deleuze) em analogia a conceitos tradicionalmente apresentados na Geografia, tais como “cartografia” e “arqueologia” – ambos relacionados com “genealogia”, “tática” e “estratégia” no pensamento do autor.

Portanto, para considerar uma relação de identidade entre o pensamento e Obra de Foucault, o “espaço” e a Geografia, será necessário analisar as apresentações que emergem em seu pensamento a partir da reconstituição da memória graças a estes elementos “geográficos” do pensar, suas relações com os diversos saberes e poderes, e as representações advindas de tais metodologias.

Em “Espaço, saber e poder: Foucault e a geografia”, por volta de trinta anos após Michel Foucault formular uma série de questões à revista *Hérodote*, datadas de 1977, diversos textos foram agrupados de maneira a corresponder às respostas de alguns geógrafos anglo-saxões. Em tal compilação, diversas opiniões, comentários e considerações foram tecidas acerca das questões apresentadas no pensamento e Obra de Foucault¹.

1 - “Texto traduzido livremente do original em inglês: Space, knowledge and power: Foucault and geography (páginas 41 a 64). Editado por Jeremy W. Crampton e Stuart Elden. Ashgate Publishing Limited, 2007.” (LEITE DE BARROS; ZANOTELLI, 2016, p. 25).

“Os textos aqui agrupados correspondem às respostas de geógrafos anglo-saxões efetuadas trinta anos depois às questões formuladas por Foucault à revista *Hérodote* (Abril-junho, segundo trimestre de 1977, n.6, p.3-39). Essas questões e respostas de Foucault datando de 1977 e traduzidas estão sendo publicadas nesse mesmo número da *Geografares*.” (LEITE DE BARROS; ZANOTELLI, 2016, p. 25).

Um dos autores a publicar um texto acerca da questão foi David Harvey. Em “As Raízes Kantianas dos Dilemas de Foucault”, Harvey (Leite de Barros; Zanotelli, 2016) é particularmente levado a interrogar o caráter kantiano do pensamento de Foucault, pois o mesmo, ao formular suas questões à revista *Hérodote*, fundamentalmente trouxe à tona a questão das *condições de possibilidade* dos saberes e do conhecimento à luz da Geografia. Podemos considerar a questão da seguinte maneira: Quais as condições de possibilidade de saber e conhecer à luz da Geografia?

“Em seu comentário Foucault argumenta que a Antropologia de Kant tem um papel muito mais vital do que marginal em relação ao pensamento global de Kant e que, na realidade, as três críticas de Kant não poderiam ter sido escritas sem ela” (LEITE DE BARROS; ZANOTELLI, 2016, p. 25).

A razão disso, nos explicita Harvey (LEITE DE BARROS; ZANOTELLI, 2016) por meio de uma citação de Amy Allen – acerca da antropologia kantiana – seria por conta da centralidade da Antropologia filosófica para a filosofia crítica inaugurada por Kant: as especificidades históricas das categorias *a priori*, suas raízes em questões práticas, nas instituições sociais e linguísticas, as variações históricas dessas categorias, práticas e instituições marcam a passagem, empreendida posteriormente à Immanuel Kant, do *a priori* universal para o *a priori* histórico; passagem de implica em uma saída do sujeito transcendental kantiano, que determinava as condições de possibilidade do conhecimento, vivências e experiências do sujeito, para uma centralidade na própria possibilidade de experiências e conhecimento deste sujeito enquanto condicionadas pelo contexto cultural, social e histórico.

Centralidade, que por fim, acaba por ser estabelecida neste contexto espacial e temporal mesmo:

“O principal veículo que Kant usa para explorar essa ques-

“Dentre essas respostas à Foucault com trinta anos de intervalo, há notadamente um texto de David Harvey. Desse modo, podemos avaliar as diferentes recepções e comentários às questões e à obra de Michel Foucault, feitas com trinta anos de intervalo por geógrafos de matrizes teóricas distintas.” (LEITE DE BARROS; ZANOTELLI, 2016, p. 25).

tão, de acordo com Foucault, é fornecido pela Antropologia. Para Foucault, entretanto, deveria ser fornecido pela arqueologia, mas em termos de conhecimento e não de artefatos [...]. O que essa questão nos coloca é: porque não deveria ser fornecido, tanto para Kant como Foucault, pela Geografia? A Geografia afinal trafega muito fortemente na ideia do enraizamento do sujeito humano em circunstâncias históricas, sociais, culturais e, devemos adicionar, ambientais específicas. A Geografia, ainda mais que a antropologia, aspira o status de ciência. O que Foucault parece admitir em sua entrevista e em suas perguntas é que a geografia a poderia muito bem ter realizado uma função paralela ao que é visto na Antropologia de Kant ou em sua própria arqueologia. No caso de Kant, entretanto, a resposta é ainda mais interessante. Ele de fato viu a geografia como ‘uma condição de possibilidade’ de todas as formas de conhecimento e ele começou a ensinar isso muitos anos antes de ele ter começado a pesquisar na área de antropologia [...]. Se Foucault era consciente desse fato, ele nunca mencionou isso, talvez porque a geografia de Kant nunca foi publicada durante a vida de Kant e quando foi publicada mais tarde a partir de uma compilação de notas de Kant e de seus estudantes, teve muito pouco impacto” (LEITE DE BARROS; ZANOTELLI, 2016, p. 26).

Harvey (LEITE DE BARROS; ZANOTELLI, 2016) retoma a questão inicial ao perguntar por que a geografia é posta de lado por Foucault enquanto condição de possibilidade de todas as outras formas de conhecimento? Para responder isso, se David Harvey se dispôs a reconstruir os pontos de vista de Kant. Dentre eles, é notório que Kant, nos diz Harvey, explicitamente argumentou que tanto geografia quanto antropologia definem as condições de possibilidade do conhecimento científico do sujeito transcendental, marcando a supracitada passagem para um sujeito histórico por meio da transição do *a priori* universal para o *a priori* histórico.

Ambos conhecimentos, de caráter propedêutico, tal como a lógica é anteriormente *um preparo necessário para o exercício do pensar* filosófico no cânone [da Tradição Filosófica] desde a Grécia antiga com Platão e Aristóteles, agora com um horizonte fundamentalmente distinto na filosofia moderna com Kant e seu criticismo.

Posteriormente, Michel Foucault proporia no século XX, “a esteira de Kant”, seu próprio criticismo.

Essa dupla fundamentação na Antropologia e na Geografia, tanto em Kant quanto em Foucault, de acordo com aquilo que interpreto ser a suma dos pontos apresentados a partir do artigo de David Harvey (LEITE DE BARROS; ZANOTELLI, 2016), leva a radicalidade explícita de ambos os saberes para as condições de possibilidade de conhecimento; e a raiz implícita dos elementos históricos e geográficos – sociais, culturais – *espaciais e temporais*, ou seja, elementos diretamente relacionados à sensibilidade na Filosofia Transcendental kantiana, aos fenômenos e a representação do mundo natural por meio da imaginação e da razão.

São, contudo, Antropologia (filosófica) e Geografia que estudam “o homem”², o ser humano, em sua contingência e devir históricos no pensamento de Kant, enquanto que para Foucault a Histórica sempre foi elemento central de sua crítica filosófica.

“O subsequente apelo de Foucault aos geógrafos por orientação sobre como essa ‘condição de possibilidade’ funcionaria, é interessante notar, enfoca mais no conceito de espaço do que na geografia. Enquanto muitos geógrafos aceitariam que a espacialidade é um de seus conceitos fundamentais, eu duvido que atualmente muitos deles defendam uma concepção tão restrita do assunto” (LEITE DE BARROS; ZANOTELLI, p. 25)³.

2 - Esse elemento posteriormente nos levará a considerar as relações entre Gênero e poder no texto de Sara Mills.

3 - Harvey, no mesmo artigo, em citação livre: “A aceitação por Foucault da concepção kantiana de espaço e tempo representa toda uma série de dificuldades e vai contra qualquer desenvolvimento da geografia como a “condição de possibilidade” de todas as outras formas de conhecimento. Tomemos, por exemplo, o conceito de Foucault de heterotopia (como a geografia de Kant, era uma incursão precoce a um problema que permaneceu inédito por muitos anos). Eu tenho profundas objeções à concepção de Foucault precisamente porque está baseada em uma interpretação da espacialidade puramente kantiana(newtoniana). A concepção de heterotopia de Foucault é uma representação bastante não dialética do que é e do que o espaço pode ser (LEITE DE BARROS; ZANOTELLI, 2016, p. 29)”.

E em outro momento (LEITE DE BARROS; ZANOTELLI, 2016, p. 29): “A ideia da geografia não como uma ciência morta de ordenamento espacial, mas como uma ciência viva da geografia histórica, como uma disciplina que pode abraçar abertamente a dialética e executar sua função radical ao lado da antropologia como uma ‘condição de possibilidade’ de todas as outras formas de conhecimento, deve ter parecido ameaçador para Foucault. Por mais que eu admire muitas das realizações de Foucault, eu tenho que dizer que a riqueza e fertilidade de suas próprias contribuições teriam sido bem maior se ele tivesse seguido sua promessa de aprofundar a crítica da antropologia de Kant mais diretamente e, então, talvez, considerar uma crítica da geografia (e não como ciência espacial, mas como uma análise dialética do espaço, do lugar e do meio ambiente no desenvolvimento humano)”. É importante notar que o próprio Foucault não trabalhava com uma concepção marxiana da Dialética, diferente de David Harvey.

Para tentar atacar o problema em questão, façamos nós mesmos um exercício filosófico: examinemos a relação alegórica e análoga entre as apresentações conceituais acerca do pensamento de Foucault (fosse por ele próprio ou outra pessoa), particularmente entre “Cartografia” e “Arqueologia” e “Memória”; & “Tática”, “Estratégia” e “Espaço”.

Em seguida, tentaremos nós mesmos reconstruir uma identidade entre o pensamento e Obra de Foucault, excepcionalmente historiográficos, com a Geografia a partir de uma relação metafórica a partir da alegoria e analogia entre os conceitos supracitados no pensamento de Foucault e noutros saberes mais diretamente associados com a História e Geografia.

Em seu ensaio biográfico (e em certa medida, *autobiográfico*) “Foucault”, Gilles Deleuze vai caracterizar, em determinado momento, aquilo que ele identifica no pensamento de seu colega como “diagrama”, isto é, a representação abstrata de um funcionamento, sem qualquer impedimento por conta disso. O diagrama

“[...] não é mais o arquivo, auditivo ou visual, é o mapa, a cartografia, co-extensiva [*sic*] a todo o campo social. É uma máquina abstrata. Definindo-se por meio de funções e matérias informes, ele ignora toda distinção de forma entre um conteúdo e uma expressão, entre uma formação discursiva e uma formação não-discursiva. É uma máquina quase muda e cega, embora seja ela que faça ver e falar” (DELEUZE, 2013, p. 44) [grifos meus].

Nessa perspectiva, Foucault seria um “cartógrafo”, e sua obra uma cartografia⁴. Essa característica *cartográfica* que Deleuze implica sobre o Foucault⁵, apesar de potencialmente problemática, pelo menos nos permite associar Foucault e a Geografia não apenas alegoricamente, mas analogamente por meio de uma pergunta que pode desvelar uma possibilidade: nessa perspectiva, teríamos em Foucault uma espécie de *Geopolítica do Biopoder*, mesmo que não explícita, mas *sub-reptícia*?

4 - Mas cartografia do que? Do Real? Do abstrato? Uma cartografia do pensamento? Da história? – a questão é rica e fica em aberto, como uma aporia socrática.

5 - E sobre si mesmo. Há um tema quase autobiográfico na obra *Foucault*.

“Se há muitas funções e mesmo matérias diagramáticas, é porque todo diagrama é uma multiplicidade espaço-temporal. Mas, também, porque há tantos diagramas quanto campos sociais na História. Quando Foucault invoca a noção de diagrama, é pensando as nossas sociedades modernas (de disciplina), onde o poder opera um enquadramento de todo o campo [...]. Mas, se consideramos as antigas sociedades (de soberania), vê-se que elas também possuem diagramas, embora com outras matérias e outras funções: também nelas uma *força* se exerce sobre outras forças – mais para realizar um levantamento prévio do que para combinar e compor; mais para dividir as massas do que para recortar os detalhes; mais para exilar do que para enquadrar [...]. É outro diagrama, outra máquina, mais próxima do teatro do que da fábrica: outras relações de força. Mais ainda, concebem-se diagramas intermediários como passagens de uma sociedade a outra: é o caso do diagrama napoleônico, no qual a função disciplinar conjuga-se com a função soberana [...]. (DELEUZE, 2013, p. 44).

Já a Arqueologia, particularmente *A arqueologia do saber*, propunha “[...] a distinção entre duas espécies de formações políticas, as ‘discursivas’ ou de enunciados e as ‘não-discursivas’ ou de meios [...]” (DELEUZE, 2013, p. 40). É neste nível, nesta conexão entre saber-poder, que opera a chamada arqueologia do pensamento, avaliando a aceitabilidade específica em dado contexto histórico, epistemológico e existencial, estabelecendo uma rede que explane essas singularidades (os acontecimentos) como um efeito a algo (às relações contingentes e históricas entre saber-poder).

De certa maneira, tanto a arqueologia quanto a cartografia operam reconstituições da memória, rememorações, ao escavar e mapear pensamento e saber, história e tradição, saber e poder. E é justamente a partir daí que retomamos o elemento espacial no pensamento de Foucault: na tentativa de reconstruir as condições de aparecimento de certa singularidade, seu horizonte de emergência propriamente dito, a partir de seus múltiplos elementos determinantes, e de onde surgem essas singularidades enquanto efeito, e não produto, “poder-se-ia dizer que, por oposição a uma *gênese* que se orienta para a unidade de uma causa principal com uma descendência múltipla,

tratar-se ia de uma *genealogia* [...]” (FOUCAULT, 2015, p. 48). Associados a genealogia e arqueologia, emergem tática e estratégia:

“Ao falar de arqueologia, de estratégia e de genealogia não penso que se trate de identificar três níveis sucessivos que se teriam desenvolvido uns a partir dos outros, mas antes de caracterizar três dimensões necessariamente simultâneas da mesma análise, três dimensões que deveriam permitir na sua própria simultaneidade perceber o que há nelas de positivo, ou seja, quais são as condições que tornam aceitável uma singularidade cuja inteligibilidade se estabelece pela identificação das interações e das estratégias que se integra. É a essa investigação que leva em conta essas três dimensões que podemos chamar um processo de acontecimento” (FOUCAULT, 2015, p. 49).

Temos, até então, a figura desenhada de Michel Foucault por meio de uma relação de identidade estabelecida entre História e Geografia, Memória e Espaço. Se por um lado, a arqueologia permite considerar os enunciados – “Um enunciado sempre representa uma emissão de singularidades, de pontos singulares que se distribuem num espaço correspondente” (DELEUZE, 2013, p. 15) – em seu próprio acontecimento (consistindo, portanto e posteriormente no pensamento de Foucault não somente em uma análise, mas em uma ética de discursos); por outro a cartografia, tal qual considera Deleuze no pensamento de Michel Foucault, possibilita uma representação de um determinado *topos* ou relação espacial, política e biológica (portanto, biopolítica & geopolítica em alguma medida simultânea) na forma de diagrama:

“É que o diagrama é altamente instável ou fluido, não para de misturar matérias e funções de modo a constituir mutações. Finalmente, todo diagrama é intersocial, e em devir. Ele nunca age para representar um mundo preexistente, ele produz um novo tipo de realidade, um novo modelo de verdade. Não é sujeito da história e nem a supera. Faz a história desfazendo as realidades e as significações anteriores, formando um número equivalente de pontos de emergência ou de criatividade, de conjunções inesperadas,

de improváveis *continuuns*. Ele duplica a história com um devir” (DELEUZE, 2013, p. 44-45).

Nesse momento, tencionamos a crítica de Harvey a Foucault tendo em vistas a reconstruir uma identidade entre Michel Foucault e o pensamento geográfico que é fundamental para o pensamento do autor francês.

Esta tensão está se dando pelo caráter metafórico da relação alegórica & analógica estabelecida entre os conceitos trabalhados em questão como vínculos entre uma crítica que se preocupa com as rupturas abstratas da história & com a espacialidade das forças e poderes que circulam entre relações e discursos, concretamente. Talvez, para aquilo a que Foucault se propunha, apenas por via da metáfora poderíamos aproximar o caráter mais historiográfico do seu pensamento com o aspecto geográfico presente em sua obra.

Nesse momento, nos voltamos, portanto, para a clássica questão da *mimesis*, ou problema da representação. Isto me recorda uma fábula citada por Borges em uma de suas obras, donde havia um império onde a arte da cartografia atingiu tamanha excelência que, a desejo do imperador, o mapa do império chegava a cobrir toda uma província, e com o tempo o mapa do império eventualmente teria o tamanho do império, representação e coisa representadas tão similares e simultâneas que uma não se distinguiria da outra. Acredito que se mostra necessário um recurso a obra de Paul Ricoeur sobre Memória e Imaginação, para tratarmos da questão da representação geográfica em Foucault, assim como a intrínseca relação metafórica aí presente e a própria constituição da metáfora por funções alegóricas e análogas.

Ricoeur (2007) propõe um esboço fenomenológico da memória, para abordar a descrição dos fenômenos mnemônicos do ponto de vista das capacidades da quais eles constituem a efetuação “bem-sucedida” da memória e do rememorar. Não temos outro recurso para referir ao passado senão a própria memória, se não a ilusão de uma pretensa de fidelidade ao passado que é perpassada por uma tendência ao esquecimento.

O ser humano sempre se mostrou avesso da sombra da região iluminada pela memória, aquilo que Freud identificaria como inconsciente em sua psicanálise. Essa Fenomenologia da memória é uma [fenomenologia] fragmentada e cujo fio condutor, *fio de Ariadne*, é a relação com o tempo, com os modos mnemônicos múltiplos. Essa condução entre a consciência do rememorar e a inconsciência da memória revela um caráter objetual da memória: lembramo-nos de algo ou alguma coisa ou alguém. Ricoeur (2007) estabelece, a partir disso, uma diferença entre memória (o ver o passado) e lembrança (imagem vista do passado). Sua fenomenologia da memória se desdobra em uma fenomenologia da lembrança: uma tipologia da multiplicidade e diferentes graus da lembrança.

A Memória é descrita como uma capacidade de efetuação enquanto as lembranças são feixes de relações complexas relativas a determinado tema e contexto, circunstância narrativa imagética. Em um polo da memória, há uma espontaneidade dos acontecimentos mnêmicos, enquanto noutro os hábitos, costumes e lembranças estabelecem, de acordo com Ricoeur (2007), aquilo que chama de memória hábito e o que nomeia como memória lembrança. Ambas memórias consistem em um processo de evocação & busca: no aparecimento atual de uma lembrança & rememoração ativa.

Essa tensão estabelecida entre recordação & esquecimento, de uma memória do esquecimento que é tanto consciente quanto inconsciente e o processo de evocação e busca desdobra-se nas lembranças e as imagens. Ricoeur (2007) postula que a imagem de uma lembrança, uma “Lembrança-imagem”, é uma imagem que fazemos do passado. Há aí um traço comum entre imaginação e memória: a presença do ausente (e a ausência de algo que deveria estar presente). Como na fábula de Borges, nos diagramas e arquivos foucaultianos. E, contudo, o elemento que estabelece essa identificação ainda é, ao menos aparentemente, geográfico a nível metafórico.

Traços distintivos entre Michel Foucault e Paul Ricoeur, apesar de os distanciarem também os aproximam: a suspensão de toda posição de realidade e a visão de um irreal de um lado e a posição de um real anterior do outro lado, consistindo naquilo que Ricoeur (2007) chama de uma “Epistemologia da operação histo-

riográfica”, uma “representação historiadora do passado”, a relação mesma entre Memória & Mimesis:

Ricoeur (2007) está justamente postulando que radicalmente se nem toda imaginação é necessariamente memória, toda memória é fundamentalmente imaginação. Nunca se lembra a coisa ela mesma; mas sempre se lembra uma representação de uma representação. A problemática começa na estética, passa pela epistemologia e culmina na história. Essa relação resultaria em uma Mimesis da linguagem: a partir dos símbolos (imagens) constituímos os signos (inscritos); e em uma Mimesis da percepção: imagem da realidade (representação); imagem da imagem da realidade (representação da representação, simulacro); representação da imagem da representação (simulacro do simulacro, mimesis de terceiro grau), *ad náusea*. Esse problema, essa questão acerca de um problema da presença e da representação (portanto, também da ausência e da simulação), essa Fenomenologia da Memória e da Percepção, trata de uma representação (imagem do presente) e uma representação (que é imagem do passado).

Há uma tradição da memória como domínio da imaginação, da rememoração: a imaginação provém dos afetos (paixões, sentimentos, instintos, sensações, sensibilidade). A Memória, por meio da educação e da memorização de textos, com o passar do tempo foi dissociada um pouco mais da imaginação – portanto do fantástico, da fantasia, do irreal, utópico e fictício. A Memória é sempre memória de realidade anterior, uma representação de uma anterioridade temporal, marca do passado, “coisa lembrada”, o “lembrado”. A origem desse problema pode ser datada em pelo menos na Grécia Antiga com Platão e Aristóteles e o conceito de *eikon*, o fenômeno da presença de uma coisa ausente, referencia a coisa passada – característica da temporalidade da memória. Para Aristóteles, a memória era o passado. E há, paralelamente à relação entre memória e imaginação, e memória e história, uma entre memória e discurso & memória e retórica:

“A retórica dos gregos não tinha somente um programa singularmente mais vasto que a dos modernos; ela extraía de sua relação com a filosofia todas as ambiguidades de seu estatuto. A origem ‘selvagem’ da retórica explica bem o caráter propriamente dramático desse comércio. O corpus

aristotélico apresenta-nos somente um dos equilíbrios possíveis, em meio a tensões extremas, precisamente aquele que corresponde ao estado de uma disciplina que já não é simplesmente uma arma na praça pública, mas que ainda não é uma simples botânica das figuras” (Ricoeur, 2000, p. 19).

Ricoeur (2007) traça uma espécie de gênese dessa herança grega da memória: Sócrates teria feito uma fenomenologia da confusão – nisso consistia todo o processo de tomar uma coisa por outra (e daí os diversos paradoxos e aporias, a ironia socrática, o cinismo, ironização, o *elenchus* e a maiêutica). com Platão, a memória é a representação presente de uma coisa ausente. Para Aristóteles, a memória é do passado domínio da história. Imagem da lembrança, representação de uma coisa anteriormente percebida. Presença do Espírito em relação à recordação que busca rememorar. Pathos (Afecção, paixão). Se o passado se faz na alma, a temporalidade da memória se dará na alma sensível. A afecção é como uma pintura que dizemos ser a memória (imagem, representação).

A culminância desse ponto é a problemática da *eikon* e da *tupos* (similaridade e impressão)⁶. Vejamos – Phantasma: inscrição ela mesma. Eikon: referência à outra coisa que não a inscrição. Mneme: lembrança que ocorre afetivamente. Anamneme: busca ativa pela rememoração. A palavra “*Eikon*” significaria “similar”, enquanto “*phantasma*” designava especificamente os *simulacra*, em grego. Novamente uma relação íntima de afastamento e proximidade, rupturas e continuidades entre lembrança & Fantasia. A volta do problema da mimesis.

A tipologia aristotélica é peculiar sobre o assunto: a Arte da memória é a arte do rememorar, arte do imaginar, arte do discernir). Os tipos constituintes da memória, são, portanto, os que se seguem. *Tupos*: Início, impressão. *Semeia*: erro, apagamento das impressões iniciais. O Esquecimento, seria, portanto, o apagamento das impressões (rastros, marcas) & falta de ajustamento da imagem em relação à impressão originária (empírica). O *Eikon*, representa-

6 - “Do que nos lembramos? Da afecção, do da coisa que ela procede? Se é da afecção, é de uma coisa ausente que nos lembramos. Se é da coisa, poderíamos lembrar da coisa ausente quando não a percebemos? Como podemos, ao perceber uma imagem, nos lembrar de alguma coisa distinta dela? Alteridade: inscrição do outro enquanto referência para identidade e reconhecimento. A inscrição é ela mesma e é a representação de outra coisa” (RICOEUR, 2007)

ção presente da coisa ausente, e em si mesmo um entrelaçamento da memória pela imaginação.

A Memória é Tempo. Para Foucault a questão é bastante clara. Mas agora considerando o elemento geográfico, memória é espaço? O Problema epistemológico do ajustamento da imagem em relação à impressão originária (opiniões verdadeiras ou falsas; conhecimento) reverbera tanto na estética quanto na história⁷. Esse ajustamento não se daria justamente pela via metafórica, por meio da alegoria e da analogia?

Se considerarmos pontualmente a obra “A Metáfora Viva” de Ricoeur (2000), o autor apresenta para o leitor que, entre a Mímesis Poética e a Metáfora Filosófica, a Literatura se torna como que expressão singular de pensamento acerca do Real.

“[...] a própria semelhança deve ser compreendida como tensão entre a identidade e a diferença na operação predicativa posta em movimento pela inovação semântica. [...] implica [...] reinterpretação das noções de “imaginação produtiva” e de ‘função icônica’. É necessário, com efeito, deixar de ver na imaginação uma função da imagem, no sentido sensorial da palavra; ela consiste antes em ‘ver como...’ [ponto de vista], para retomar uma expressão de Wittgenstein, e esse poder é um aspecto da operação propriamente semântica que consiste em perceber o semelhante no dessemelhante” (ibid. p. 13).

As metáforas, considera Ricoeur (2000) possuem um sentido ao mesmo tempo claro enquanto imagem alegórica, e obscuro enquanto símbolo de significados profundos e desconhecidos. É o poder da metáfora em remeter ao mesmo tempo às imagens de pensamento e aos conceitos da razão.

Ricoeur (2000) aqui estuda então a semelhança e a forma como a mesma atua em convergência com a metáfora. Assim ele de certa forma tenta aproximar a relação entre semelhança e substi-

7 - O Logos racional, a doxa pública e política e os desvarios phantasia. Para os gregos antigos, a Imagem era eidolon, enquanto que Eikon é o similar, cópia. Phantasma, simulacro, cópia da cópia. O ser do Real, do autêntico, extingue o ser do Ilusório, da imitação? Ou Não-ser dos Phantasme é a inexistência espectral e fantasiosa da imitação, como um molusco sem concha? Na história da loucura de Foucault há uma célebre e breve relação entre a “água” & o sonho, a loucura e a fantasia, tradicional e popularmente exemplificado nas sociedades europeias por meio de uma afecção dos lunáticos por conta da Lua, assim como essa determina as marés.

tuição ligados a ideia principal de sentido, palavra e construção da metáfora. Ricoeur ressalta então seu interesse em tentar demonstrar o porquê de a metáfora ser um tipo diferente de tropo inclusive comparando a mesma a própria comparação (interligando neste caso o fato de a metáfora estar contida ou de certa forma ser uma comparação enquanto a comparação em si não contém alguns aspectos mais específicos que só correspondem ao tropo metafórico).

Desta forma o autor argumenta sobre como a semântica de determinada palavra leva a raciocinar sobre algo semelhante e que, portanto, demonstra o quão a metáfora é icônica. Este seu caráter icônico faz com que a mesma não seja assim um enigma que precise de um predicado, mas que leve a pensar sobre seu significado e neste caso solucione-se por si própria. Porquanto utilizando da imaginação como ponto crucial sobre pensar naquilo que tange a realidade, contribuindo assim para uma conclusão de que a colisão semântica é o avesso da função icônica (pois até então a metáfora desaparecera com a semântica da palavra em si).

Assim o desaparecimento do processo feito à semelhança é resultado de uma coabitação existente entre a mesma com a substituição (sendo que esta se abstrai quando a similitude atribui termos à palavra que diferem do seu significado principal para dar significado a outra), que para ele toda é feita de um termo por outro, e nisto baseado numa relação de semelhança, além de uma intensa seleção. Ricoeur (2000) para tratar da semelhança utiliza muito os pensamentos Aristóteles que na Poética transmite sua ideia de que a grandiosidade da metáfora está no bem usá-la já que esta seria um dom que somente uma pessoa de intelecto maior saberia como a reconhecer e também reconhecer o semelhante existente nela. Trazendo para o âmbito literário a semelhança e imagem em muitas vezes constituem uma crítica à literatura, mas que em si também retrata bem os problemas de atribuição da metáfora. Aristóteles se torna promissor quando retrata uma fórmula universal de “detecção” de uma metáfora, quando este portando utiliza da etimologia para revelar a principal característica da mesma.

No tópico III do capítulo VI, Ricoeur (2000) nos elucida ex-

plicações do porquê a semelhança estar caindo em desuso, apontando como principal causa uma longa coabitação entre substituição e semelhanças. Um segundo motivo seria que, segundo o filósofo a analogia nada explica, por ser relação posta em jogo pelo metafórico, sendo em si mesma resultado do enunciado que é a sua causa ou razão. Ou seja, a semelhança permite um discernimento que nem ao menos julgávamos possível aproximar ou comparar.

Outro motivo, segundo o autor (Ricoeur, 2000), seria que tanto semelhança quanto analogia são termos equívocos, que podem apenas introduzir confusão na análise. E traz como desafio o de como fazer essa harmonia do papel universal da semelhança com o raciocínio específico. E um quarto motivo, seria um grave equívoco, segundo Ricoeur, ao qual “a semelhança se faz aqui do abstrato ao concreto, a imagem concreta assemelha-se à ideia que ilustra, e a semelhança é então a mesma propriedade do que representa, do retrato em sentido amplo” (Ricoeur, 2000, p. 295). Onde tal equívoco está presente em uma certa crítica literária, a qual nos diz “investigar as metáforas de um autor é descobrir suas imagens familiares, entendamos, suas imagens visuais, auditivas e em geral sensoriais” (Ricoeur, 2000, p. 295).

Já no tópico IV, o autor da Metáfora Viva sai em defesa da semelhança, como o próprio nome do tópico já sugere. Então, durante o desenrolar desse tópico, buscando responder a objeção ao estatuto lógico da semelhança, ele se propõe a mostrar que: a) a semelhança é um fator mais necessário ainda em uma teoria da tensão que em uma teoria da substituição; b) ela não é somente o que o enunciado metafórico constrói, mas o que guia e produz esse enunciado; c) ele pode receber um estatuto lógico capaz de superar a equivocidade denunciada acima; d) o caráter icônico da semelhança deve ser reformulado de tal modo que a própria imaginação se torne um momento propriamente semântico do enunciado metafórico. Esse caráter repetitivo e cíclico ecoa a noção de História trabalhada inicialmente em Maquiavel, e será útil tanto para nosso artigo de maneira geral quanto para considerarmos uma extemporaneidade Decolonial em conjunto com uma contemporaneidade política da atividade escrivente.

Agora que os elementos acerca das relações espaciais e mne-

mômicos foram postos em jogo, e uma identidade metafórica foi estabelecida entre o pensamento e Obra de Foucault com a Geografia, retomemos a questão inicial, acerca das condições de possibilidade de conhecimento à luz da ciência geográfica. Thomas Flynn (LEITE DE BARROS; ZANOTELLI, 2016), em seu texto “Foucault entre os Geógrafos”, dando continuidade a discussão iniciada por David Harvey, argumenta que Foucault era um pensador espacial. Flynn ressalta que, para ele, era a maneira de Foucault combater o pensamento dialético; em seus primeiros trabalhos pelo menos, procurava uma inteligibilidade em contrastes, expressa em oposições binárias entre razão e desrazão, normal e anormal, conhecimento genuíno e pseudo-conhecimento, interrogações acerca de alteridade e oposição.

“O historiador Paul Veyne descreveu Foucault como um pensador ‘caleidoscópico’. Ele pegou o círculo de nossas opiniões recebidas e virou o cilindro ainda que levemente, causando configurações inteiramente novas, de modo que a pessoa nunca poderia recapturar o conjunto anterior na sua totalidade. A ingenuidade foi perdida. Essa metáfora visual é duplamente adequada porque Foucault era um pensador espacial. De fato, eu diria que sua preferência por metáforas e argumentos espaciais, mais do que uma peculiaridade pessoal, era a sua maneira de combater o pensamento dialético que impregnou o pensamento francês desde os anos 1930 (ver Baugh, 2003; Flynn, 2005)” (LEITE DE BARROS; ZANOTELLI, 2016, p. 36).

Michel Foucault atrela o tema da Governamentalidade com

sua própria perspectiva histórico-filosófica e o seu trabalho presente e passado na esteira da questão da <<crítica>>, inaugurada por Kant no seu texto sobre Iluminismo, mas que não pode nem deve ser identificada, segundo Foucault, com seu famoso empreendimento crítico propriamente dito. Embora a referência a Kant seja sempre decisiva para Foucault, e isto desde a sua tese complementar sobre a Antropologia, é apresentado outro Kant, ou pelo menos uma via <<kantiana>> alternativa à das Críticas, que Foucault tenta traçar a genealogia da sua própria prática filosófica (DAVIDSON, LORENZINI, apud. FOUCAULT, 2015, p. 12).

O aparecimento, dessa maneira de pensar e agir, de dizer, se dá com o fenômeno histórico no Ocidente moderno, expresso por uma posição quase virtuosa conceituada como Atitude Crítica. A expansão da sociedade civil nos séculos XV-XIX acompanhara, paralelamente, o desdobramento de uma forma de poder que é inaugurada pela Igreja Católica – uma governamentalidade pastoral – que orientaria a vida cotidiana dos homens por meio da moral e dos costumes.

[...] em *O que é a Crítica?*, Foucault apresenta uma tese inédita: a <<governamentalização>> que caracteriza as sociedades ocidentais modernas [...] não pode ser dissociada da questão do <<como não ser governado desta maneira, por estes, em nome destes princípios, em vista de tais objetivos e por meio de tais processos>>. A atitude crítica recebe assim a sua primeira definição, sem que Kant tenha sido convocado: <<forma cultural geral>>, <<atitude moral e política>>, <<maneira de pensar>>, é simultaneamente a parceira e a adversária das artes de governar – é <<a arte de não ser governado de tal maneira>> (*ibid.* p. 15).

O núcleo da crítica é caracterizado como essa resistência inscrita no campo das relações entre sujeito, poder e verdade, resistência essa ao poder governamental que busca constantemente o esfacular, contestar, desfazê-lo ou invertê-lo.

[...] a crítica é redefinida como <<o movimento pelo qual o sujeito se atribui o direito de interrogar a verdade sobre os seus efeitos de poder e o poder sobre os seus discursos de verdade>>, tendo por finalidade <<a dessubmissão no jogo da [...] política da verdade>>; Ora, é ainda em Kant, mas *noutro* Kant – o Kant de um texto <<menor>> e marginal como *Was ist Aufklärung?* –, que Foucault identifica os meios de operar essa deslocação (*ibid.* p. 14).

É por meio de uma reflexão metodológica que o francês descreve a prática histórico-filosófica de explorar as relações entre os mecanismos de sujeição e as estruturas da racionalidade, cuja convergência promove a articulação do chamado “discurso verdadeiro” e os “dispositivos de poder”. Há aqui uma relação com

a *Aufklärung*, que ultrapassaria qualquer momento específico da história: na própria História da humanidade, as relações entre verdade, sujeito e poder são suas condutoras. Essa trans-historiedade não é, portanto, encontrada ou específica apenas da modernidade, mas também podemos enxergar traços disso na Antiguidade greco-romana e nos primeiros séculos da Idade Média cristã (*ibid.*). A atitude crítica, e a atividade crítica efetiva, introduz na tradição filosófica não apenas uma forma de insubmissão que nos conduz à não sermos governados desta ou daquela forma, mas também o significa histórico e filosófico do momento e da espacialidade – da sociedade e contexto, noutras palavras – onde o filósofo reflete e escreve, discutindo suas ideias e textos no interior de um momento social em determinado território.

Esse regresso empreendido por Foucault tanto à modernidade, com Kant ao estudar *Was ist Aufklärung?* e à antiguidade e medieval, com seus estudos dos textos dos filósofos antigos no contexto greco-romano e do Poder pastoral na Idade Média, compõe a análise das técnicas de si por meio da relação entre a coragem de conhecer da *Aufklärung* e a coragem da verdade expressa nos seus estudos da Parrésia antiga, com um íntimo vínculo com o Cuidado de Si.

Na modernidade o tema do cuidado de si é eclipsado pelo conhecimento, cujas causas são apontadas por Foucault: O caráter de renúncia que o cristianismo dá ao cuidado; o uso das técnicas de si para constituir e aplicar o poder por meio da autoridade e da disciplina; o surgimento das ciências humanas como constituintes de uma relação pelo conhecimento consigo próprios; E a ideia de que o Ser é desvelado ou libertado de uma obscuridade enquanto realidade primeira. De tal maneira, o cuidado perde sua autonomia e características mais marcantes (*ibid.*).

<<o si não é uma realidade dada no início e que se deve desenvolver segundo um esquema ou um certo modelo: [...] o si *constitui-se* <<através de diversas práticas, de diversas técnicas [...] que são características da ética>> – o si não é uma substância, mas um conjunto de relações consigo próprio (*ibid.* p. 25).

Chamamos atenção ao detalhe na cena atual: esse processo de um retorno crítico à história, os temas de governo e insubmissão, e a formação de determinados modelos de condução dos comportamentos humanos; assim como as análises pelas condições de produção e emergências de determinados fenômenos históricos, sociais e psicológicos – e certos tipos de mentalidades e formas de sociedades – reverberam pela história em ecos do que já havia sido empreendido por Maquiavel, ainda que em perspectivas e intenções radicalmente distintas.

A Cultura de Si apresenta três tempos de seu desdobramento. No primeiro momento e

Em primeiro lugar, Foucault insiste na enorme importância histórica do princípio do *epimeleia heautou* (<<o cuidado de si>>), de Sócrates a Gregório de Nissa, explicando que, na Antiguidade, a regra e a prática do conhece-te a ti mesmo estão constantemente associadas e subordinadas ao cuidado de si. É por isso que Foucault estuda o *epimeleia heautou* na cultura greco-romana enquanto <<matriz prática da experiência e si>>, com efeito, se a metafísica grega foi determinante para a nossa relação filosófica com o ser>>, e se <<a ciência grega foi determinante para a nossa relação racional com o mundo>>, a cultura greco-romana foi determinante, segundo Foucault, <<para a nossa relação ética conosco [*sic*, conosco] próprios>>. Foucault propõe então um confronto cerrado entre a forma adquirida por esta cultura de si no século IV a.C. e nos dois primeiros séculos da nossa era. Assim [...] a expressão <<cultura de si>> não se aplica apenas à época imperial – em que o princípio segundo o qual <<devemos cuidar de nós próprios>> adquiriu <<um alcance bastante geral>>, chegando a constituir uma prática social e dando lugar à elaboração de um verdadeiro saber –, mas também à Grécia clássica: <<A cultura de si não é um fenômeno tardio provocado pelo declínio da cidade clássica; é um fenômeno que apareceu cedo e que, na Antiguidade, adquiriu várias formas>> (*ibid.* p. 23-24).

Em seguida,

[...] Foucault analisa o *Alcibiades* de Platão enquanto primeira elaboração filosófica do princípio do *epimeleia heautou*. Ao retomar sinteticamente as análises propostas no seu curso *A Hermenêutica do Sujeito*, Foucault insiste nos quatro pontos que, a seu ver, caracterizam a cultura de si no século IV a.C. Em primeiro lugar, o cuidado de si está ligado à ambição política de um jovem, que, para poder governar uma cidade, tem de começar por aprender a cuidar de si próprio; e, segundo, a uma pedagogia insuficiente ou defeituosa, que foi incapaz de ensinar ao jovem aquilo de que necessita para realizar o seu projeto; em terceiro, a uma relação erótico-filosófica entre o jovem e o mestre; em quarto, o cuidado de si, no *Alcibiades*, <<assume principalmente a forma de uma contemplação da alma por si mesma>> (*ibid.* p. 24).

É por meio desta esquematização que, num terceiro momento, Foucault

[...] descreve os traços principais da <<nova cultura de si>> na época imperial. Em primeiro lugar, a relação consigo própria torna-se permanente: ocupar-se de si já não é <<uma simples preparação momentânea para a vida, é uma forma de vida>>. Em segundo, a relação consigo próprio, tornada prática adulta, adquire funções inéditas: função crítica (pois o indivíduo tem de se libertar dos maus hábitos, das opiniões falsas, etc.); função de luta (é preciso dar ao indivíduo <<as armas e a coragem que lhe permitirão combater durante toda a vida>>); função terapêutica (a filosofia é chamada a curar as doenças da alma). Em terceiro lugar, a relação com o mestre perde o seu caráter erótico e torna-se uma relação de autoridade, uma relação técnica, administrativa e institucional. Por último, em quarto a <<nova>> cultura de si implica um conjunto muito variável de técnicas de si [...] muito diferentes da pura contemplação da alma. Embora também seja possível falar de uma <<cultura de si>> no século IV a.C., só na época imperial é que esta cultura adquirirá toda a sua amplitude (*ibid.* p. 24-25).

Emerge desse contexto uma política de nós próprios e uma política da Verdade. O Cuidado de si seria análogo às tecnologias de nossa história, não sendo necessário o libertar – mas saber como utili-

za-lo, elaborando novos tipos e gêneros e desenvolvendo a dimensão histórica característica desse Cuidado e das relações conosco próprios.

A história não deve ser posta como um fardo ou cruz sobre ombros contemporâneos, mas posta à disposição do labor consigo mesmos, reconstituindo o espaço da reflexividade e da ideia de conduzir a si mesmo, noutras palavras, uma Ética (*ibid.*). Esse nexó entre Cuidado de si e o Esclarecimento é um

[...] empreendimento, simultaneamente histórico-filosófico e ético-político, [que] liga-se [...] de forma explícita àquilo a que Foucault [...] chamara <<a ontologia histórica de nós próprios>>. [...] neste quadro, a questão <<Quem somos?>> não é uma questão cartesiana que pressupõe um sujeito único, universal, não histórico – <<Quem sou *eu*, pois Descartes é toda a gente, em qualquer parte e em qualquer momento>>. Pelo contrário, a questão que Kant coloca no seu texto sobre o Iluminismo é uma questão literalmente nietzscheana: trata-se de perguntar quem somos nós *hoje*, <<neste momento exato da história>>, de levar então em conta a dimensão contingente da nossa forma de <<si>>, abrindo por esta via a possibilidade (teórica e prática) de <<recusar o que somos>> e de inventar formas inéditas de relação conosco próprios. De forma análoga, Foucault [...] afirmando que é preciso conceber <<a ontologia crítica de nós próprios>> como uma atitude, um *ethos*, uma vida filosófica em que a crítica do que somos é simultaneamente análise histórica dos limites que nos são impostos e prova da sua superação possível>>. Se Foucault se interessa pela cultura greco-romana enquanto estética da existência [...] não é para propor um regresso à ética antiga como <<alternativa>> aos modelos morais contemporâneos, mas porque acredita que essa cultura de si pode mostrar-nos a possibilidade de construir uma <<nova ética>>, que, graças ao trabalho da análise histórica ligada à <<imaginação ética>>, elimina três grandes referências, agora enfraquecidas, à religião, à lei e à ciência (*ibid.* p. 26-27).

Uma compreensão da Memória passa, necessariamente, por analisar e interpretar a história, os discursos e relações de poder, a temporalidade e territorialidade dos envolvidos e referenciados, e

a aceitação da imanência de uma mente ou alma humanas em um corpo, vivo, físico, material, político.

O pensamento e crítica decoloniais tem emergido na contemporaneidade enquanto uma disposição ética e um posicionamento político que considera questões centrais a discussão, tais como gênero, raça e classe – no contexto da sociedade e cultura brasileiras.

A problemática relacionada ao discurso da modernidade, o discurso do progresso socioeconômico e político a partir de um determinado modelo de civilização e racionalidade encontrado no Iluminismo francês e no *Aufklärung* alemão, enquanto uma dissimulação daquilo que é uma prática tirânica da razão e um exercício da violência pelo poder. Walter Mignolo ressalta que:

“Assim, ocultadas por trás da retórica da modernidade, práticas econômicas dispensavam vidas humanas, e o conhecimento justificava o racismo e a inferioridade de vidas humanas, que eram naturalmente consideradas dispensáveis” (Mignolo, 2011, p. 4).

É assim, e agora, que podemos perguntar sobre aquilo que só os esquecidos lembram.

Memórias dos Mortos da Terra: acerca do Corpo & da Escrivência.

Se a Escrivência for uma maneira de cuidado consigo, por um lado; e de atividade crítica, por outro, não seria ela o Grito da Mandrágora – o flagelo do Basilisco? Por isso recorreremos agora ao processo conceitual e prático da “Escrivência”, termo que surge na obra e pensamento de Conceição Evaristo associado a crítica literária e a uma “escrita de dupla-face” da autora, em diálogo com autoras que tem discutido questões de gênero, raça e classe e autores que tem refletido a partir da decolonialidade. Ao considerar a escrivência enquanto um processo e simultaneamente como um produto deste processo, temos na própria obra material de Evaristo o objeto e evidência daquilo que se trata:

“Surge a fala de um corpo que não é apenas descrito, mas antes de tudo vivido. A escre(vivência) das mulheres negras explicita as aventuras e as desventuras de quem conhece uma dupla condição, que a sociedade teima em querer inferiorizada, mulher e negra” (EVARISTO, 2005, p. 6).

A Escrevivência é uma escrita de dupla-face pois é tanto escrita de uma mulher quanto de uma pessoa negra; mas podemos pensar um pouco mais e jogar com múltiplas duplas-faces possível: a dupla-face da demanda ética de buscar uma forma de cuidar de si mesma, como expressa no aspecto privado, vivencial e subjetivo da escrevivência; e uma expressão política que concretiza a efetividade mesma dos aspectos objetivos e comuns, públicos – experiential. Dupla-face entre questões de gênero e raça; classe e sexualidade: entre escrita de si e escrita para outros e outras.

“Assim como a centelha da criação das mais velhas se propagou anônima e oralmente até as mais novas, e nas condições de vida das mães e das avós pode se encontrar a gênese da arte literária das mulheres negras americanas da contemporaneidade, outras heranças foram conservadas no interior do grupo. Táticas de sobrevivência foram também ensinadas e aprendidas na teia familiar de todos os povos da diáspora africana. Movimentos de resistência foram executados por grupos, ou às vezes até por um indivíduo, em toda a América compondo um repertório significativo de uma história que a história não registra” (EVARISTO, 2005, p. 9).

Conceição Evaristo, Autora brasileira, contemporânea, negra e mulher, de infância difícil e notória carreira acadêmica e literária, Evaristo – apesar de não ser uma autora pertencente a uma espécie de “cânone” decolonial/descolonial (termos aqui compreendidos como sinônimos), escreve de uma maneira que deixa evidentes suas preocupações acerca da condição da mulher negra e de outras pessoas negras em um Brasil contemporâneo, pós-colonial e marcado pela colonialidade.

“Retomando a reflexão sobre o fazer literário das mulheres negras, pode-se dizer que os textos femininos negros, para

além de um sentido estético, buscam semantizar um outro movimento, aquele que abriga toda as suas lutas. Toma-se o lugar da escrita, como direito, assim como se toma o lugar da vida” (EVARISTO, 2005, p. 7).

Escrevivência: Escrita de dupla-face com **múltiplos rostos, diferentes feições. Mulher & Negra; Mulher Negra & Pobre**. A Escrevivência nos conduz à Considerações acerca de uma possível crítica decolonial sobre gênero, raça e classe na cultura e sociedade brasileiras a partir do pensamento e Obra de Conceição Evaristo. Esses lineamentos de uma crítica decolonial no pensamento e Obra de Conceição Evaristo, os conceitos “Escrevivência”, “Escrita de Dupla-face”, “Decolonialidade”, “Crítica literária” e “crítica decolonial” parecem-nos implicar no estabelecimento de uma experiência histórica e de uma vivência psicológica que implicam em uma certa disposição ética e crítica e em um certo posicionamento político caraterísticos e em comum:

“Investindo contra várias formas de silenciamento, as mulheres negras continuam buscando se fazerem ouvir na sociedade brasileira, conservadora de um imaginário contra o negro. Imagens nascidas de uma sociedade escravocrata perpassam, até hoje, profundamente, pelos modos das relações sociais brasileiras. Sendo as mulheres negras invisibilizadas, não só pelas páginas da história oficial brasileira, mas também pela literatura, e quando se tornam objetos da segunda, na maioria das vezes, surgem ficcionalizadas a partir de estereótipos vários, para as escritoras negras cabem vários cuidados. Assenhoreando-se “da pena”, objeto representativo do poder falo-cêntrico branco, as escritoras negras buscam inscrever no corpus literário brasileiro imagens de uma auto-representação” (EVARISTO, 2005, p. 5).

Esta autora também deixa explícita uma posição crítica e política acerca do discurso – falado e especialmente escrito. Tal posição pode ser exemplificada pelo processo de “Escrevivência”, que também chama de “Escrita de dupla-face”. Sobre Conceição Evaristo, por ela mesma:

Do tempo/espço aprendi desde criança a colher palavras. A nossa casa vazia de móveis, de coisas e muitas vezes de alimento e agasalhos, era habitada por palavras. Mãe contava, minha tia contava, meu tio velhinho contava, os vizinhos amigos contavam. Eu, menina repetia, inventava. Cresci possuída pela oralidade, pela palavra. As bonecas de pano e de capim que minha mãe criava para as filhas nasciam com nome e história. Tudo era narrado, tudo era motivo de prosa-poesia. Na escola adorava redações tipo: ‘Onde passei as minhas férias’, ou ainda, ‘Um passeio à fazenda do meu tio’, como também, ‘A festa de meu aniversário’. A limitação do espço físico e a pobreza econômica em que vivíamos eram rompidas por uma ficção inocente, único meio possível que me era apresentado para escrever os meus sonhos (EVARISTO, 2005, p.1).

A tentativa de estudar esse discurso outro, que revela o lado oculto pela retórica da modernidade, o seu “lado mais escuro” incidiu em um vislumbre de uma expressão das vivências, enquanto experiência, daqueles que historicamente são prejudicados e sofrem violências diversas: mulheres, negras e negros, pobres, em situação de vulnerabilidade socioeconômica.

Nisso parece consistir um caráter de decolonialidade na Escrivência, presente na Obra de Conceição Evaristo: “Escre(vi) (vendo)me: ligeiras linhas de uma auto-apresentação” (EVARISTO, 2005, p.1):

Ler foi também um exercício prazeroso, vital, um meio de suportar o mundo, principalmente adolescência, quando percebi melhor os limites que me eram impostos. [...] Eu não me sentia simplesmente uma mocinha negra e pobre, mas alguém que se percebia lesada em seus direitos fundamentais, assim como todos os meus também, que há anos vinham acumulando somente trabalho e trabalho. Repito, eu lia. Avançava pela noite adentro, com os olhos cansados da luz de lamparina de querosene, com as narinas infectadas pelo cheiro do combustível, pois só mais tarde, muito mais tarde, a luz elétrica nos chegou como um bem de consumo. [...] Ali, na moradia dos livros, a minha entrada se tornou ampla e irrestrita. Passei a ter uma biblioteca à minha dis-

posição. Na época lia dos [sic] olhos doer. [...] Mais ou menos pelos trezes anos, a questão racial me apresentou de tal força, que fui ler Raimundo Nina Rodrigues. Não é preciso dizer que mais me confundi (EVARISTO, 2005, p.1-2).

No processo de Escrivência parece ressoar uma crítica literária – o que é escrever, quem é o autor, o que é o texto? – em encontro com uma crítica decolonial – quem é a mulher negra? Quem é a pessoa pobre? Quais as marcas coloniais que agridem, violentam, silenciam, tentam submeter e buscam produzir suas subjetividades e dominar seus corpos? – A Escrivência é a convergência de onde e para onde se sai e ao mesmo tempo se caminha, na obra de Evaristo: É uma possibilidade de falar, de não se submeter, de exercer autonomia, criatividade, saúde. É a construção crítica e consciente de uma identidade muitas vezes inconsciente.

Lélia Gonzales nos fala disso ao argumentar acerca da “América Ladina”:

Trata-se de um olhar novo e criativo no enfoque da formação histórico-cultural do Brasil que, por razões de ordem geográfica e, sobretudo, da ordem do inconsciente, não vem a ser o que geralmente se afirma: um país cujas formações de inconsciente são exclusivamente europeias, brancas. Ao contrário, ele é uma América Africana cuja latinidade, por inexistente, teve trocado o *t* pelo *d* para, aí sim, ter o seu nome assumido com todas as letras: *Améfrica Ladina* (não é por acaso que a *neurose cultural* brasileira tem no *racismo* o seu sintoma por excelência). Nesse contexto, todos os brasileiros [...] são *ladinoamefricanos* (GONZALES, 1988b, p. 69).

Se associarmos o pensamento de Gonzales, acerca da América Ladina, com a Escrivência enquanto uma escrita de Dupla-face, é peculiar que, ao analisar a estratégia utilizada por países europeus em suas colônias, Lélia Gonzales constata que o racismo desempenha papel fundamental na internalização de algo que descreve como “superioridade” do colonizador pelos colonizados (Gonzales, 1988b). Esse papel do racismo, ressalta Lélia,

[...] ele apresenta, pelo menos, duas faces que só se diferenciam enquanto táticas que visam ao mesmo objetivo: exploração/opressão. Refiro-me, no caso, ao que comumente é conhecido como *racismo aberto* e *racismo disfarçado*. O primeiro, característico das sociedades de origem anglo-saxônica, germânica ou holandesa, estabelece que negra é a pessoa que tenha tido antepassados negros [...]. De acordo com essa articulação ideológica, miscigenação é algo de impensável [...], na medida em que o grupo branco pretende manter sua “pureza” e reafirmar sua “superioridade”. Em consequência, a única solução, assumida de maneira explícita como a mais coerente, é a segregação dos grupos não-brancos (GONZALES, 1988b, p. 72).

Já nas sociedades de origem latina o racismo é disfarçado, classificado por Gonzales como “*racismo por denegação*” (Gonzales, 1988b). Baseado em pseudoteorias de miscigenação racial, o mito da assimilação das raças e na ideologia da “democracia racial”, foi construída uma sociedade conhecida como América Latina que, de fato, é para Gonzales um exemplo excepcionalmente adequado do racismo por denegação: principalmente nos países de colonização luso-espanhola.

[...] Enquanto grupos étnicos diferentes e dominados, mouros e judeus eram sujeitos a violento controle social e político. As sociedades que vieram a constituir a chamada América Latina foram as herdeiras históricas das ideologias de classificação social (racial e sexual) e das técnicas jurídico-administrativas das metrópoles ibéricas. Racialmente estratificadas, dispensaram formas abertas de segregação [...] (GONZALES, 1988b, p. 73).

A escriturização de C. Evaristo se configura como uma maneira não só de conscientizar a si mesma acerca de sua própria história (enquanto mulher negra), mas de abrir um horizonte crítico acerca das próprias condições de produção histórico-discursivas que engendram o racismo, misoginia e machismo enquanto discursos e poderes que buscam submeter os corpos e mentes de grupos de pessoas –:

“Gosto de escrever, na maioria das vezes dói, mas depois do texto escrito é possível apaziguar um pouco a dor, eu digo um pouco... Escrever pode ser uma espécie de vingança, às vezes fico pensando sobre isso. Não sei se vingança, talvez desafio, um modo de ferir o silêncio imposto, ou ainda, executar um gesto de teimosa esperança. Gosto de dizer ainda que a escrita é para mim o movimento de dança-canto que o meu corpo não executa, é a senha pela qual eu acesso o mundo. Colocada a questão da identidade e diferença no interior da linguagem, isto é, como atos de criação linguística, a literatura, espaço privilegiado de produção e reprodução simbólica de sentidos, apresenta um discurso que se prima em proclamar, em instituir uma diferença negativa para a mulher negra. Percebe-se que na literatura brasileira a mulher negra não aparece como musa ou heroína romântica, aliás, representação nem sempre relevante para as mulheres brancas em geral. A representação literária da mulher negra, ainda ancorada nas imagens de seu passado escravo, de corpo-procriação e/ou corpo-objeto de prazer do macho senhor, não desenha para ela a imagem de mulher-mãe, perfil desenhado para as mulheres brancas em geral” (EVARISTO, 2005, p. 2).

– Mulheres, negros, latino-americanos, indígenas, pobres, párias, gays, adictos e toda sorte de figura marginalizada dentro de sociedades pelos poderes exercidos por instituições, pelo Estado e por empresas e iniciativas privadas.

“Essas escritoras buscam na história mal-contada pelas linhas oficiais, na literatura mutiladora da cultura e de dos corpos negros, assim como em outros discursos sociais elementos para comporem as suas escritas. Debruçam-se sobre as tradições afrobrasileiras, relembram e bem relembram as histórias de dispersão que os mares contam, se postam atentas diante da miséria e da riqueza que o cotidiano oferece, assim como escrevem às suas dores e alegrias íntimas” (EVARISTO, 2005, p. 7).

Como apontado anteriormente, o elemento da formação subjetiva e da expressão corporal enquanto constitutivos de uma identidade (auto reconhecida por si, reconhecida pelos outros, e reconhecida por si no outro, a partir do outro) nesse contexto temático

levam a problemática do racismo e do mito da democracia racial, e os processos de identificação decorrentes deste.

Gonzales aponta que

[...] Nossa tentativa aqui é de uma indagação sobre o porquê dessa identificação. Ou seja, o que foi que ocorreu, para que o mito da democracia racial tenha tido tanta aceitação e divulgação? Quais foram os processos que teriam determinado sua construção? Que é que ele oculta, para além do que ele mostra? Como a mulher negra é situada no seu discurso? (GONZALES, 1984, p. 224).

Aqui há um retorno a temas anteriormente trabalhados neste artigo: identidade, discurso, processos de construção e de situação da mulher negra, apresentados também em Conceição Evaristo e na escrevivência.

O elemento crítico presente em tais reflexões aponta não apenas para o exercício ético e político do discurso e do poder, como também para os elementos discursivos ocultos na narrativa do progresso da modernidade que dissimularam o colonialismo e ainda hoje ocultam este lado escuro histórico – o da escravidão, obscurecido sob a luz do Iluminismo e do Esclarecimento europeus, as revoluções Americana, Francesa e Industrial, a emergência da burguesia e do capitalismo – da racionalidade ocidental, como aponta Mignolo.

A possibilidade de uma crítica decolonial no pensamento e Obra de Conceição Evaristo enquanto uma disposição ética e um posicionamento político que considera questões centrais a discussão, tais como gênero, raça e classe – no contexto da sociedade e cultura brasileiras, a partir do processo conceitual e prático da “Escrevivência” precisou ser fundamentada, como demonstrado acima, a elementos da crítica literária e aos de uma “escrita de dupla-face” em diálogo com autoras que tem discutido questões de gênero, raça e classe e autores que tem refletido a partir da decolonialidade.

Esta crítica decolonial ressoa, por fim, com a crítica literária de Evaristo, acerca da discursividade oral e textual da mulher negra, e pensando na Escrevivência uma possibilidade de se rebelar contra tal situação. Gonzales (1984) ressalta que o LUGAR em que nos

situamos é determinante para a análise e interpretação que empreendeu acerca do duplo-fenômeno do racismo e do sexismo.

Para nós o racismo se constitui como a sintomática que caracteriza a neurose cultural brasileira. Nesse sentido, veremos que sua articulação com o sexismo produz efeitos violentos sobre a mulher negra em particular. Consequentemente, o lugar de onde falaremos põe um outro, aquele é que habitualmente nós vínhamos colocando em textos anteriores. E a mudança foi se dando a partir de certas noções que, forçando sua emergência em nosso discurso, nos levaram a retornar a questão da mulher negra numa outra perspectiva. Trata-se das noções de mulata, doméstica e mãe preta (GONZALES, 1984, p. 224).

Em certa perspectiva, parece que as duplas-faces da Escrivência, aqui apresentadas de maneira quase que experimental, se contrapõem aos vares pares de violências/poder discutidos por Gonzales. Esse potencial não apenas crítico, mas subversivo, expressão de insubmissão e autonomia da Escrivência, uma desobediência epistêmica, estética e histórica, uma identidade em política, como compreende Mignolo:

Não há, pois, necessidade de argumentar que a política de identidade se baseia na suposição de que as identidades são aspectos essenciais dos indivíduos, que podem levar à intolerância, e de que nas políticas identitárias posições fundamentalistas são sempre um perigo. Uma vez que concordo parcialmente com tal visão de política de identidade – da qual nada é isento, já que há políticas identitárias baseadas nas condições de ser negro ou branco, mulher ou homem, em homossexualidade e também em heterossexualidade –, é que construo meu argumento na relevância extrema da identidade em política. E a identidade em política é relevante não somente porque a política de identidade permeia, como acabei de sugerir, todo o espectro das identidades sociais, mas porque o controle da política de identidade reside, principalmente, na construção de uma identidade que não se parece como tal, mas como a aparência “natural” do mundo. Ou seja, ser branco, heterossexual e do sexo masculino são as principais características de uma política de identidade que

denota identidades tanto similares quanto opostas como essencialistas e fundamentalistas (MIGNOLO, 2008, p. 289).

Tal perspectiva de pôr em diálogo uma escritora e crítica literária (Conceição Evaristo) com pensadores do pensamento Decolonial como Walter Dignolo, e do feminismo negro a exemplo de Lélia Gonzales, para sugerir a presença de uma crítica decolonial no pensamento e Obra de Conceição Evaristo a partir do processo da Escrivência é similar a proposta de uma interseccionalidade, tal qual entendida por Kimberlé Crenshaw. Evaristo nos permite pensar criticamente para mais além: é na transversalidade entre os questionamentos do que é a verdade e em como é possível conhecer a verdade que podemos inquirir decolonialmente qual a verdade da mulher negra, americana, pobre? Qual é a sua atualidade (enquanto sujeitos contemporâneos ao seu próprio tempo)? Qual o objetivo de sua atividade filosófica, espiritual, científica, em fim transformadora na medida em que pertencem à nossa atualidade?

Considerando que “lugar de fala” não é “lugar de interdição”; que aquele que fala, discursa a partir de suas vivências subjetivas privadas acessíveis apenas a si mesmo & por meio das experiências objetivas públicas e acessíveis coletivamente, fenomenalmente; e que essas vivências inacessíveis podem ser traduzidas sob a forma de experiências apresentáveis.

Crenshaw se propõe a dessencializar a identidade, sem deixar de explicar as estruturas modeladas nesta identidade, produtoras de contextos aprimorados, adiante, pela exclusão política, silenciamento e discriminação. Quer investigar o fracasso da lei, considerando os equívocos retóricos dos movimentos negros e dos feminismos coparticipantes desta discriminação, porque insistem em produzir insumos teóricos para o Estado e sociedade civil sem, antes, analiticamente conceberem identidades interseccionais, sendo improvável enfrentarem o racismo desconsiderando tamanha obviedade (AKOTIRENE, 2019, p. 38).

Essa perspectiva interseccional, decolonial, feminista negra, do pensamento e Obra de Conceição Evaristo, expressa por

meio da Escrevivência – uma escrita com diversas duplas-faces – se demonstrou como possível proposta de uma crítica decolonial no pensamento da autora, a partir de uma forma de escrita de si proposta por meio da crítica literária. O sujeito “escrevvente” realiza uma escrita similar à escrita-de-si, acerca de suas próprias vivências, longe de ser um escrever ingênuo, revela justamente uma dimensão construtivista da experiência de Verdade: a verdade de uma pessoa negra sofrendo racismo é legítima experiência de Verdade, mesmo obstante as violências silenciadoras daqueles que as violentam.

“Retomando a reflexão sobre o fazer literário das mulheres negras, pode-se dizer que os textos femininos negros, para além de um sentido estético, buscam semantizar um outro movimento, aquele que abriga toda as suas lutas. Toma-se o lugar da escrita, como direito, assim como se toma o lugar da vida” (EVARISTO, 2005, p. 7).

A escrevivência comparece como uma maneira de cuidado onde predomina a fala daqueles que tentaram calar, na história, por meio da violência corporal e discursiva. Evaristo nos diz sobre a escre(vivência) de dupla face.

O Grito da Mandrágora, este ser vegetal, criatura mitológica, é expressão daquilo que pode matar os grandes monstros modernos que envelhecem e ficam cada vez mais insanos e vorazes. A mentalidade ocidental é uma da pedra e da rocha, de estátuas de mármore e ídolos rochosos: a busca por formas perfeitas, petrificadas, inflexíveis, e paradoxalmente perecíveis graças a ruína do tempo e da matéria. Esta mentalidade determina um ideal corporal, e uma vida territorial. As mentalidades dos povos originários colonizados e escravizados, vítimas de extermínio e atrocidades para sempre execráveis lembram a murta de que nos falou Viveiros de Castro. Da mesma maneira, a mentalidade colonialista, dominadora e violenta dos ocidentais em suas campanhas para alimentar a Indústria Capitalista, primeiro por nascer e depois em voraz atividade, foi expressa em algo que pode ser descrito como a tentativa de moldar, de podar, de determinar a existência do diferente, do outro da alteridade, em relação às pétreas figuras de pedra dos Europeus mercantilistas e, logo depois, capitalistas. E foi assim que o Basi-

lisco, cujo ovo foi chocado no Renascimento, nasceu para aterro-
rizar povos e mundos como o novo deus para uma nova religião:
o Capitalismo como religião, e o deus-lagarto que cria estátuas ao
matar, cuja peçonha apodrece madeira e vegetação, e com um fogo
capaz de incendiar as florestas e matas; de destruir a sebe, a murta,
a Mandrágora.

No entanto, é justamente nesse movimento que a Mandrágo-
ra grita como Sirene grega, som assassino que ao monstro industrial
é mortal; melodia que cura a maldição da petrificação; seu âmbar e
resina são fármacos contra a pestilência e a queimadura. A Mandrá-
gora são as Memórias dos Corpos enterrados na Terra e na História.
São seus gritos, não como espectros fantasmáticos, mas como forças
ancestrais manifestas por meio do discurso, da vida e da experiência,
das narrativas escrevíveis enquanto Virtú que resiste as violências
da Vida e dos homens, esse Fado conflituoso. É o Grito da Mandrá-
gora quem pode despertar as estátuas de seu sono dogmático e de
uma morte fria no esquecimento; é ele quem convoca os Poderes
Negros para o embate justo e a escrita da nova História.

Em outras palavras, é a Escrevivência uma atividade, ati-
tude e processos críticos e decoloniais que são por excelência uma
maneira de cuidado de si na contemporaneidade. Utilizamos de
ferramentas de escavação historio-geográficas e crítico-filosóficas
para desenhar esta imagem do conflito entre Basilisco e Mandrágo-
ra, entre Colonialidade, Capitalismo e Racismo & a Escrevivência,
Decolonialidade e Afrobrasileirismo *améfrico ladinos*, onde o már-
more futilmente resiste à inevitável natureza da murta e os maqui-
nários coloniais são permanentemente desmontados e esfacelados.

Referências

DELEUZE, Gilles. Foucault. 8 ver. 1 Ed. SP: Brasiliense, 2013.

FOUCAULT, Michel. **O que é a Crítica?** seguido de A cultura de Si.
Trad. DUARTE, Pedro Elói. Lisboa: Edições Texto e Grafia, Lda, 2015.

LEITE DE BARROS, A. M.; ZANOTELLI, C. **Espaço, saber e po-**

der: Foucault e a geografia. *Geografares*, [S. l.], n. 21, p. 25–41, 2016. DOI: 10.7147/GEO21.12163. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/geografares/article/view/12163>. Acesso em: 7 ago. 2021.

RICOEUR, Paul. **A Metáfora viva**. Trad. Dion Davi Macedo. Edições Loyola, São Paulo: 2000.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Trad. Alain François [*et al.*]. Editora Unicampi. Campinas, São Paulo: 2007.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O príncipe**: comentários de Napoleão I e Cristina da Suécia; tradução de Fulvio Lubisco – São Paulo: Jardim dos Livros, 2007.

REALLE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia**: Do humanismo a Kant. São Paulo: Paulos, 1990. 7ªed. 2005

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Pólen, 2019.

EVARISTO, Conceição. **Gênero e etnia**: uma escre(vivência) de dupla face. In: MOREIRA, Nadilza M. de Barros & SCHNEIDER, Liane. *Mulheres no mundo – etnia, marginalidade, diáspora*. João Pessoa: Idéia/ Editora Universitária – UFPB, 2005. p. 201 – 212.

GONZALEZ, Lélia. **A categoria político-cultural de amefricanidade**. In: *Tempo Brasileiro*. Rio de Janeiro, N°. 92/93 (jan./jun.). 1988b, p. 69-82.

MIGNOLO, Walter D. **Desobediência Epistêmica**: A opção descolonial e o significado de identidade em política. Traduzido por: Ângela Lopes Norte. In *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade*, n° 34, p. 287-324, 2008.

MIGNOLO, Walter D. **The darker side of western modernity**: global futures, decolonial options. Tradução Marco Oliveira. RBCS Vol. 32 n° 94 junho/2017: e329402, 2011.

UN MUSEO A CIELO APERTO DALLA ANTICA ROMA: LA VIA APPIA, REGINA DELLE VIE

Michele Angelo Tinagli Casarosa
Andrea Grilli
Arkley Marques Bandeira
Conceição de Maria Belfort

Introduzione: La Storia

Tutta Roma e degli suoi dintorni oggi costituiscono un vero museo a cielo aperto che chiama visitatori da tutto il mondo. Ci sono molte costruzioni che hanno sfidato che tempi che da più di 2000 anni ancora sono vive e funzionanti, questo a testimonianza di come gli antichi romani già disponessero di tecnologie molto illuminate da avanzate per l'epoca.

Di sicuro fascino tra questi recita un ruolo da protagonista l'antica via Appia. Costruita già 200 anni prima di Cristo sulla quale ancora in alcuni tratti transitano moderna autovetture.

Vediamone rapidamente la storia e i significati, addirittura esoterici, che fanno parte di quell'alone di mistero e di antichità che la Via Appia ci ha tramandato.

La realizzazione della via Appia fu intrapresa nel 312 a.C. in un momento cruciale della storia di Roma, nel pieno della seconda guerra sannitica, che aveva visto i Romani subire l'onta delle forche caudine (321 a.C.).

Ebbe il nome dal suo ideatore il censore Appio Claudio detto il Cieco, illuminato e ambizioso amministratore della cosa pubblica e tra i sostenitori dell'espansione del dominio romano nelle regioni meridionali. Egli concepì il progetto di collegare con un percorso veloce Roma con Capua (Santa Maria Capua Vetere), al fine di consentire rapidi spostamenti di truppe armate proprio nel cuore dei territori popolati dalle genti di lingua osca.

La realizzazione della via Appia fu intrapresa nel 312 a.C. in un momento cruciale della storia di Roma, nel pieno della seconda guerra sannitica, che aveva visto i Romani subire l'onta delle forche caudine (321 a.C.).

Ebbe il nome dal suo ideatore il censore Appio Claudio detto il Cieco, illuminato e ambizioso amministratore della cosa pubblica e tra i sostenitori dell'espansione del dominio romano nelle regioni meridionali. Egli concepì il progetto di collegare con un percorso veloce Roma con Capua (Santa Maria Capua Vetere), al fine di consentire rapidi spostamenti di truppe armate proprio nel cuore dei territori popolati dalle genti di lingua osca.

Dunque l'origine di questa come di molte altre strade romane dell'antica Roma è dovuta a scopi principalmente di logistica militare. Lo spostamento rapido di carri con cavalli e soldati era una vera e propria innovazione per l'epoca. La costruzione dell'Appia nella fase avanzata della seconda guerra sannitica (327- 304 a. C.) fu il segno che il progetto di espansione si era ormai consolidato.

I lavori di costruzione si protrassero fino al 190 a.C., data in cui ne venne completato il percorso fino al porto di Brindisi, la vera e propria apertura ad oriente da dove le imbarcazioni potevano salpare alla volta dell'antica Grecia.

Nella sua versione definitiva dunque collegava Roma a Brundisium (Brindisi), porto tra i più importanti dell'Italia antica, da cui avevano origine le rotte commerciali per la Grecia e l'Oriente. Considerata dai Romani la regina viarum (regina delle strade). Oggi è universalmente ritenuta, in considerazione dell'epoca in cui fu realizzata (fine IV secolo a.C - III sec. a.C.), una delle più grandi opere di ingegneria civile del mondo antico per l'enorme impatto economico, militare e culturale che essa ha avuto sulla società romana.



La Via, prende il nome da *Appio Claudio Caecus*.

Ma chi era Appius Claudius Caecus ?

Nato circa la metà del sec. IV a. C., rivesti intorno al 310 la censura ancora prima del consolato. Come censore è famoso per aver costruito il primo acquedotto romano, quello dell'acqua Appia, e la prima grande strada militare, quella da Roma a Capua che da lui prese il nome. Inoltre per primo distribui fra tutte le tribù quei cittadini che non avevano beni fondiari, compresi i figli dei liberti, e permise loro d'isciversi in tutte le classi dell'ordinamento centuriato in proporzione delle loro ricchezze: riforma audace e feconda di conseguenze in una società che fino allora aveva messo in condizione privilegiata i proprietari, patrizi o plebei che fossero.

Ardito innovatore in politica, C. è il primo degli antichi personaggi romani la cui personalità si stacchi nettamente sullo sfondo della tradizione. Egli era considerato anche come il primo antico prosatore latino. Non c'è ragione infatti di mettere in dubbio l'autenticità di quella sua orazione contro Pirro che si leggeva anche al tempo di Cicerone.

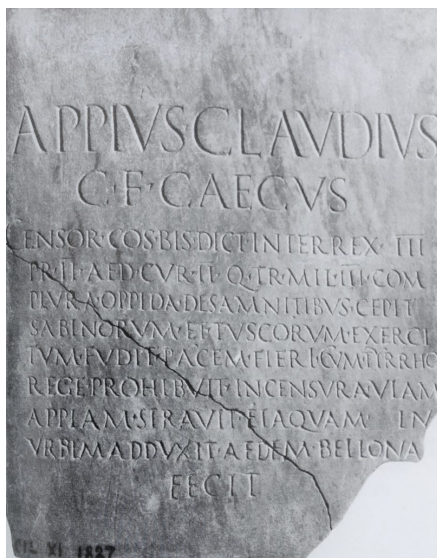
Fu un personaggio particolarmente significativo, caratterizzato da una marcata sensibilità verso la società greca, che lo portò ad intendere la fusione tra di essa e il mondo romano come un profondo arricchimento per l'Urbe. Fu il primo intellettuale latino, dedito all'attività letteraria e interessato alla filosofia, nella tradizione romana arcaica considerate attività infruttuose ed indegne di un civis.

Tornando alla storia città della costruzione della via Appia serve rilevare che essa ebbe varie tappe e molte interruzioni giustappunto dovute al conflitto bellico in corso con i sanniti parte dei romani.

Vediamo sotto una stele, oggi custodita al Museo degli Uffizi di Firenze, che contiene un elogio ad Appio Claudio Caecus, fatto all'epoca.

Il testo in latino è equiparabile ad una vera e propria comu-

nicazione di un político che voglia fare ‘campagna elettorale’ per convincere il suo pubblico delle cose buone da lui fatte e compiute.



Il Percorso

Il percorso originario dell’Appia Antica, partendo da Porta Capena, vicino alle Terme di Caracalla, collegava l’Urbe a Capua (Santa Maria Capua Vetere) passando per Aricia (Ariccia), Forum Appii, Anxur (Terracina) nei pressi del fiume Ufente, Fundi (Fondi), Itri, Formiae (Formia), Minturnae (Minturno), e Sinuessa (Mondragone).

Da Capua proseguiva poi per Vicus Novanensis (Santa Maria a Vico) e, superando la stretta di Arpaia, raggiungeva, attraverso il ponte sul fiume Isclero, Caudium (Montesarchio) e di qui, costeggiando il monte Mauro, scendeva verso Apollosa e il torrente Corvo, su cui, a causa del corso tortuoso di questo, passava tre volte, utilizzando i ponti in opera pseudoisodoma di Tufara Valle, di Apollosa e Corvo, i primi due a tre arcate e l’ultimo a due. Essi furono distrutti durante la seconda guerra mondiale, e solo quello di Apollosa è stato ricostruito fedelmente.

Questa è una cosa che purtroppo è accaduta spesso nella storia dell'Italia martoriata da guerre, durante la seconda guerra mondiale, in particolar modo a causa dei bombardamenti tra tedeschi e americani; alcuni di questi monumenti, ponti, porte di città ed archi, erano considerati già da allora delle vere opere d'arte, sono stati ricostruiti, mentre di altri se ne mantengono appena le rovine.



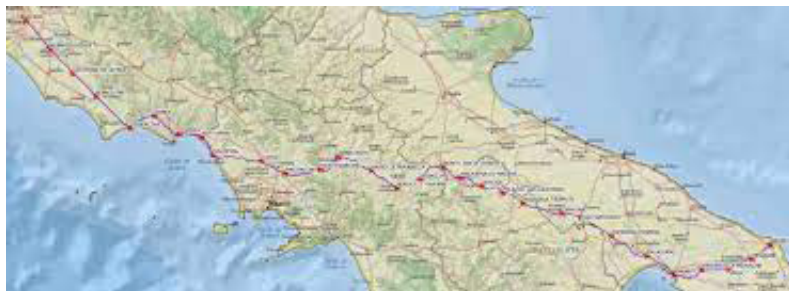
Nel disegno appare il ponte di Tufara Valle alla fine del XIX secolo

Si tratta di un ponte di enorme valore storico, che è stato bombardato durante la seconda guerra mondiale, del quale purtroppo oggi abbiamo appena le rovine; ma questa litografia presa dagli archivi delle biblioteche vaticane ci fornisce un quadro fedele di come questo antico ponte romano era costruito e di come sia servito sino al secolo scorso, fino all'infausto evento che mi ha fatto scomparire la sua bellezza dalla realtà, oggi appena riscontrabile in vecchie raffigurazioni.

È dubbio quale percorso seguisse l'Appia da quest'ultimo ponte fino a Benevento; rimane però accertato che essa vi entrava passando sul Ponte Leproso o Lebbroso, come indicato da tracce di pavimentazioni che conducono verso il terrapieno del tempio della Madonna delle Grazie, da cui poi proseguiva nel senso del decumano, cioè quasi nel

senso dell'odierno viale San Lorenzo e del successivo corso Garibaldi, per uscire dalla città ad oriente e proseguire alla volta di Aeclanum (presso l'attuale Mirabella Eclano), come testimoniano fra l'altro sei cippi miliari conservati nel museo del Sannio.

Superata Aeclanum (nota anche come Aeculanum), la strada giungeva nella valle dell'Ufita ove, presso la località Fioccalgie di Flumeri, si rinvengono i resti di un insediamento graccano denominato probabilmente Forum Aemilii. Da tale centro abitato si dipartiva infatti una diramazione, la via Aemilia diretta ad Aequum Tuticum e probabilmente nell'Apulia adriatica.



L'Appia raggiungeva invece il mar Ionio a Tarentum (Taranto), passando per Venusia (Venosa) e Silvium (Gravina). Poi svoltava a est verso Rudiae (Grottaglie) transitando per una stazione di posta presente nella città di Uria (Oria) e, da qui, terminava a Brundisium (Brindisi, nell'allora Calabria) dopo aver toccato altri centri intermedi.

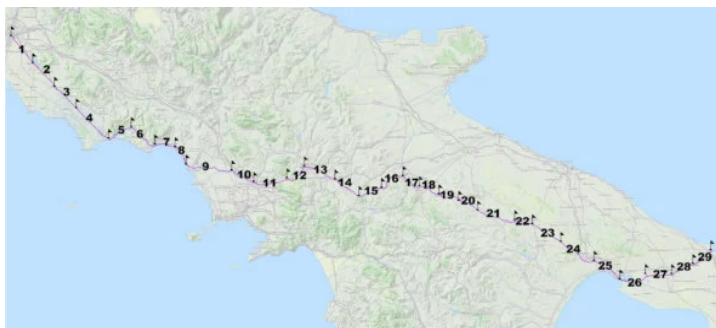
In epoca imperiale la Via Appia Traiana avrebbe poi collegato, in maniera più lineare, Benevento con Brindisi passando per Aequum Tuticum (presso Ariano Irpino), Aecae (Troia), Herdonias (Ortona), Canusium (Canosa) e Barium (Bari). Vediamo nella foto la sequenza delle città al tempo dei Romani, la quasi totalità delle quali è oggi perfettamente sopravvissuta, abitata e viva.

Una delle cose interessanti da notare è che la pietra miliare che scandiva le distanze faceva sì che ci fossero circa 30 di queste tra una stazione di posta e l'altra. Questa distanza era studiata in base al passo del viandante, o del soldato, che percorreva pertanto le distanze con una media di 30 miglia, aggiornata; da questa con-

siderazione scaturiva la necessità di creare un punto di accoglienza, ristoro e riposo. Mano a mano che i viaggiatori crescevano in quantità, in numero e in frequenza si generava la necessità di ingrandire la stazione di posta ed assistiamo al crearsi dei piccoli commerci all'intorno, dopodiché tali piccoli commerci creavano abitazioni attorno a sé dei gestori e del personale, e trasformavano la località in piccoli centri abitati, dei veri e propri micro insediamenti. Ovvio notare che più avanti questi insediamenti dessero origine a delle vere proprie cittadine distanziate idealmente una dall'altra lungo la percorrenza di tutte le strade romane. Ed è così che storicamente si crea la rete viaria della antica Italia e di tutte le aree urbane 'spalmate' ritmicamente sulla viabilità.



Recentemente il Governo Italiano, in una azione di valorizzazione turistica del 'Mezzogiorno' (il Sud Italia) ha creato un percorso sulla via Appia Antica dividendolo in 29 tappe, cittadina per cittadina, fino al Porto di Brindisi, come possiamo vedere nella tabella e nella mappa qui sotto. Percorso che il turista può fare a piedi rivivendo le sensazioni e le emozioni di un mondo antico che, tipico dell'Italia, non è mai del tutto scomparso.



Sono citate qui di seguito in sequenza, e rappresentate sulla mappa dalle bandierine, le tappe in cui si é suddivisa la caminata, per chi volesse programmare alla stregua di un cammino di Santiago; il Governo Italiano ci ha tenuto comunque a precisare che questo è il primo cammino al mondo ad essere stato creato di una forma completamente laica e senza alcuna appartenenza religiosa, ma piuttosto con un intento di tipo profondamente storico e culturale.

In sequenza la ‘Mappa delle 29 tappe’, Fonte: cammino dell’appia

- | | | |
|-------------------------------------------|------------------------------|-------------------------------------------|
| 1. Roma- Albano Laziale | 2. Albano – Cisterna | 3. Cisterna – Foro Appia |
| 4. Borgo Faiti – Terracina | 5. Terracina – Fondi | 6. Fondi – Gaeta |
| 7. Formia – Minturnae | 8. Minturnae – Sinuessa | 9. Sinuessa – Capua |
| 10. Capua – Maddaloni | 11. Maddaloni – Montesarchio | |
| 12. Montesarchio – Benevento | | 13. Benevento – Passo Di Mirabella |
| 14. Passo Di Mirabella – Borgo Le Taverne | | 15. Borgo Le Taverne – Bisaccia |
| 16. Bisaccia – Ponte S.ta Venere | | 17. Ponte S.ta Venere – Madonna di Macera |
| 18. Madonna di Macera – Venosa | | 19. Venosa – P.zzo San Gervasio |
| 20. P.zzo San Gervasio – M. Tripputi | | 21. M. Tripputi – Gravina |
| 22. Gravina – Maccaronaro | | 23. Maccaronaro – M. Miseria |
| 24. M. Miseria – Palagiano | 25. Palagiano – Taranto | 26. Taranto – M. Le Monache |
| 27. M. Le Monache – Oria | 28. Oria – Mesagne | 29. Mesagne-Brindisi |

Il miglio romano e la pietra miliare.

La parola miglio deriva dall'espressione latina "milia passuum", "migliaia di passi", che nell'antica Roma indicava l'unità pari a mille passi.

Nell'antichità romana, equivaleva a 1000 passi, cioè a circa 1482,5 m. In seguito, ha assunto valori diversi a seconda dei luoghi, fino a quando è stato soppiantato dall'introduzione, con il sistema metrico decimale, del chilometro.



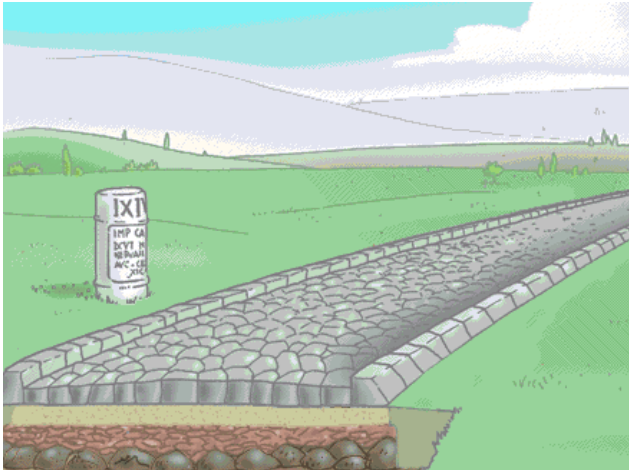
Nella foto vediamo la pietra miliare numero uno, ovvero la prima pietra che contrassegna la distanza di un miglio dalla esatta origine della via, che prende la sua origine dal centro di Roma.

Occorre ricordare che per gli antichi Romani il passus era inteso come la distanza tra il punto di distacco e quello di appoggio di uno stesso piede durante il cammino, quindi il doppio rispetto all'accezione moderna.

Passo: 1,48 metri

Miglio: 1000 passi--> 1448 metri

In particolare, la misura del miglio, rappresentando una grande distanza, veniva usata per misurare la distanza fra città e la lunghezza di strade e confini.



In epoca romana venivano utilizzati delle pietre miliari che, posti al lato delle strade, indicavano la distanza in miglia dalla città più vicina.

Lungo la via la campagna circostante era caratterizzata da villaggi contadini, che già negli ultimi secoli della Repubblica avevano cominciato a scomparire per essere sostituiti dalle grandi ville dei ricchi romani desiderosi di riposare in dimore di lusso lontane dal caos della città. Stazioni di posta, alberghi, osterie, piccoli impianti termali e servizi per i viaggiatori scandivano il tracciato, ottimamente organizzato e gestito da *curatores* preposti a garantire la continuità dei collegamenti fra Roma e le province.

Una cosa davvero interessante è che persino nell'attuale moderna Italia, sopravvivono ancora codici usati dagli antichi romani; questo si vede bene dalle indicazioni sulla viabilità moderna, che, ancorché stampate su cartelloni moderni, ancora contengono le modalità di linguaggio utilizzato sin dall'epoca della creazione della via Appia, ovvero 2200 anni sono.



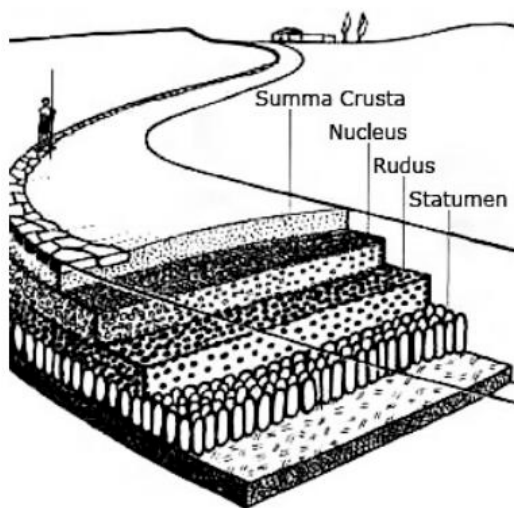
Vediamo nella foto di sotto le ultime pietre miliari che sanciscono la fine della Via Appia, esattamente sulla scalinata che porta al porto di brindisi, latteria di accesso all'oriente ed ai traffici di merci verso le regioni ad est nel Mediterraneo.



Tecniche di realizzazione

La strada fu costruita con estrema perizia e precisione, impiegando il massimo delle conoscenze tecnologiche ed ingegneristiche disponibili all'epoca, tanto da essere percorribile con ogni tempo e mezzo. Se sul semplice sterrato, infatti, gli agenti atmosferici, primo fra tutti la pioggia, rendevano in alcuni periodi dell'anno difficile il cammino dei mezzi su ruote, la presenza dell'originaria pavimentazione in pietrisco (glareatum) facilitava la circolazione in qualunque condizione meteorologica, favorendo il drenaggio dell'acqua attraverso gli strati inferiori in cui le pietre erano allettate.

A partire dal 258 a.C. (intervento dei fratelli Ogulni) si provvide gradualmente a dotare la strada di una pavimentazione più evoluta, con grandi pietre levigate di pietra vulcanica (basoli), fatte combaciare al momento della posa, sbazzandole e colmando eventuali spazi residui con piccole zeppe di pietra. Il basolato poggiava su vari strati di pietrisco e di terra, stesi secondo un ordine studiato per colmare la trincea artificiale scavata preliminarmente, secondo un sistema che assicurava un drenaggio ottimale delle acque meteoriche. La nuova tecnica divenne poi lo standard per la costituzione della capillare rete stradale del mondo romano.



Con un percorso il più possibile rettilineo e con una larghezza di circa 4,1 metri (14 piedi romani), misura che permetteva la circolazione nei due sensi di marcia, affiancata sui lati da crepidines (marciapiedi) per il percorso pedonale, l'Appia si meritò ben presto l'appellativo di regina delle strade (regina viarum). Sulla Via Appia apparvero per la prima volta le sopracitate pietre miliari.

Ancora oggi risulta impressionante dunque, l'accuratezza con la quale i romani scavassero una specie di solco nel terreno, per essere questo riempito da vari strati di pietre ed in maniera tale che tutta l'intera costruzione fosse studiata per durare nel tempo, resistere agli agenti atmosferici, far ricordare di sé stessi alle future generazioni, cioè l'imperatore o il console che la avesse costruita, voleva far parlare di sé anche a distanza di decenni o addirittura centinaia di anni.

Ed in questo sono davvero riusciti, tanto è che oggi tutti italiani sanno che esistono una via Appia, una Via Aurelia, una via Flaminia e molte altre che ci ricordano il loro autore e costruttore; mentre abbiamo avuto imperatori, consoli, proconsoli dei cui nomi mi si è persa la memoria.

Dal disegno vediamo in sezione i cinque strati diversi a partire dal basso lo Statumen un piano che andava a contatto con il suolo; poi salendo incontriamo il Rudus, i due di pietre maggiori perché costituivano una prima base di stabilità; salendo ancora vediamo quello che viene chiamato il Nucleus, situato esattamente al centro tra i 5 strati, dunque per questo chiamato nucleo; salendo ancora vediamo la Crusta e la Summa Crusta ovvero le parti superiori che puntavano da supporto alle pietre orizzontali, sulle quali, una volta levigate e posate, potevano passare a piedi soldati, viandanti, carri e bighe trainate da cavalli.

di oggi,
strati co
vvisuti
prima d
persona
viaggiat



ipo
inti
ra-
da
olti
o o
ate

le pietre in sequenza di che tipo, di che dimensione, di che spessore e come siano state incastrate fra di loro e ciascuna supportando lo strato superiore, si riesce a capire con quanta accuratezza quell'ingegneria dell'epoca avesse creato una strada che sarebbe diventata nell'arco di decenni, dei secoli, dei millenni, una vera opera d'arte

a c



Referenze

Lorenzo Quilici, **La costruzione delle strade nell'Italia romana**, Quaderni della Scuola di Specializzazione in Archeologia, Vol. 14, pag. 157-206, 2006.

Erika Garilli , Federico Autelitano , Felice Giuliani, **A study for the understanding of the Roman pavement design criteria**, <http://dx.doi.org/10.1016/j.culher.2017.01.002>, Journal of Cultural Heritage 25 (2017) 87–93.

Lorenzo Quilici, **Le strade. Viabilità tra Roma e Lazio**, Edizioni Quasar, Museo della Civiltà Riomana, volume 12, 1990.

ECOBIKE S.R.L. **La Via Appia Antica** Gestione Punto Informativo Appia Antica Via Appia Antica, 58/60 - 00179 Roma Promozione e sviluppo turismo sostenibile: noleggio bici, visite guidate e attività didattiche per tutti i cicli scolastici. www.infopointappia.it

ENTE PARCO REGIONALE DELL'APPIA ANTICA **Via Appia X e XI miglio**. Sede del Parco e centro visite Via Appia Antica 42. www.parcoappiaantica.it

ENTE PARCO REGIONALE DELL'APPIA ANTICA **Un Parco unico al mondo**. Sede del Parco e centro visite Via Appia Antica 42. www.parcoappiaantica.it

ENTRE/ATOS DO PODER

Gustavo José de Sousa Chaves¹

Ana Caroline Amorim Oliveira²

ENTRE/ATOS (A Inculcação do Poder)³

A sujeição psíquica caracteriza uma modalidade específica de sujeição. (BUTLER, 2017a, p. 30).

A autora, ressalta que o aparato de inteligibilidade social, em outras palavras, a possibilidade de cultura, encontra-se condicionada a um tipo de organização que organiza e restringe o Desejo⁴ (a força propulsora do reconhecimento, logo da inauguração da identidade) a uma métrica heteronormativa, que concomitantemente, alicerça o pilar de organização do parentesco (BUTLER, 2018). Tamanha façanha, por sua vez, fundamenta-se na crença inferida da diferença sexual, tendo como escopo paradoxalmente causador e finalista, o corpo. Ora, vê-se pela própria estrutura argumentativa que o corpo, para ser escopo ora causal ora final precisa valer-se de um sentido mítico. Num sentido radical, o corpo é um espectro cuja referencialidade discursiva paira, ora utilizando-o como causa do cultural, ora como finalidade do próprio cultural (BUTLER, 2019b).

Ao dizer que o cultural é assim, que possui determinado formato, define-se que ele não pode ser outra coisa, ou que não pode assumir outras manifestações originais. Pressupõe-se que toda e qualquer outra manifestação social de cultura é um “meramente cultural”, que no “fundo”, encontra-se estruturado por um sim-

1 - Psicólogo, Mestre em Cultura & Sociedade (PGCULT/UFMA).

2 - Docente Permanente do Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade-Pgcult e do Curso de Licenciatura em Ciências Humanas/Sociologia da Universidade Federal do Maranhão-UFMA.

3 - Este artigo é fruto do quarto capítulo da minha dissertação de mestrado intitulada “**DA IDENTIDADE À ABJEÇÃO**: Sexualidade, Inteligibilidade & Violência em Judith Butler”, apresentada ao Programa de Pós-graduação em Cultura e Sociedade da Universidade Federal do Maranhão (PGCULT/ UFMA).

4 - Desejo aqui grafado com letra maiúscula é para diferenciar do desejo usado no sentido comum, como vontade. Desejo neste sentido que está abordado significa um conceito que visa dar conta de uma parcela energética, comumente pensada como libido pela psicanálise. Seria uma expressão econômica de uma intencionalidade de ordem inconsciente que impulsiona o ser para sua abertura. Em termos butlerianos é a força que excede qualquer objetivo imposto pela própria consciência, num ato de confrontação e busca pelo esclarecimento. É precisamente a ideia de um desejo positivo, prospectivo. Tal ideia, encontra-se em sua obra *Subjects of Desire: Hegelian reflections in Twentieth-Century France* (1987).

bólico universal e totalizante. Ao pensar a organização identitária e social, a partir de uma crítica epistemológica dos pressupostos sexuais, Butler demonstrou que em termos de pensar a identidade como consequência do desejo erótico, já não era possível comprar as teses estruturalistas de Lévi-Strauss, Freud e de Lacan, pois portavam no âmago de sua inteligibilidade um conteúdo foracluído, a saber, a possibilidade de arranjos sociais que não infram o desejo heteronormativo entre filho e mãe, bem como, sua regulação, como causas exclusivas de produção cultural.

Perceber que na fundição do ideal de cultura moderna e ocidental reside o elemento masculinista e heteronormativo⁵, ora como condição ora como derivativo, possibilita indagar se todas as pessoas que estão submetidas a esta gênese cultural, são de algum modo estranguladas em termos de Desejo a estas mesmas matrizes, a saber: heterossexuais e cis-binárias. Ademais, indagar acerca do *ethos* específico de constituição identitária das pessoas, cujo desejo não encontra equivalência à arquitetura heteronormativa do campo social. É possível a estes sujeitos serem inteligíveis a si mesmos, sem que uma zona de ininteligibilidade lhes seja constitutivamente acrescentada? Se a condição de inteligibilidade⁶ é regulada por meio da materialização de normas⁷, que por sua vez, são circunscri-

5 - Ratifica-se aqui a importância de situar o trabalho de Butler como uma pensadora que está dialogando com o ocidente, principalmente com a modernidade, nos termos colocados na nota 1. A ideia de identidade (reconhecimento) vinculado a um processo genericado que a autora está apontando, não tem como apelo demonstrar que **só se tem identidade em termos sexuais**, mas justamente o contrário. Pretende reafirmar que esta noção de identidade genericada e regulada como condição de reconhecimento, é um processo de inteligibilidade historicamente construído no ocidente. Diversos pensadores do “Sul Global” reivindicam outras condições de entrada no identitário (SANTOS; MENESES, 2009). Assim como, outras noções de identidade não restritas nem à sexualidade nem à espécie, vide Viveiro de Castro (2018; 2020).

6 - Como esclarece Butler (2018, p. 43): “Gêneros “inteligíveis” são aqueles que, em certo sentido, instituem e mantêm relações de coerência e continuidade entre sexo, gênero, prática sexual e desejo. Em outras palavras, os espectros de descontinuidade e incoerência, eles próprios só concebíveis em relação a normas existentes de continuidade e coerência, são constantemente proibidos e produzidos pelas próprias leis que buscam estabelecer linhas causais ou expressivas de ligação entre o sexo biológico, o gênero culturalmente constituído e a “expressão” ou “efeito” de ambos na manifestação do desejo sexual por meio da prática sexual”.

7 - Quanto ao conceito de Norma na obra de Foucault ela se posiciona diferentemente dos conceitos de “lei” ou “soberania”. Segundo o autor, a lei tem força repressora, enquanto o poder tem um aspecto diferenciado, pois ele constitui. Este poder de constituir como exercício fundamental de construir indivíduos e organizar sociedades é compreendido como Norma. Normas regulatórias, disciplinares, etc. Segundo Castro (2009, p. 390) Foucault estabelece 5 diferenças fundamentais entre Lei e Norma: 1) A norma refere-se comparativamente às ações do indivíduos, seus atos e condutas, enquanto que a Lei compara os indivíduos a um corpus abstrato de condutas positivamente demarcadas; 2) A norma diferencia a partir de certa mediana social, enquanto que a lei constrói sua dimensão em comparação a outras leis; 3) A norma qualifica e hierarquiza de modo quantitativo, enquanto que a Lei o faz sob a querela do proibido ou permi-

tas e incorporadas ao corpo e regulam a hegemonia sexual, pode-se sugerir que processos identificatórios que expõem os limites desse próprio construcionismo, em termos de corpos anormais, abjetos, *queers* deixam de ser reconhecidos como corpos? Se a condição de reconhecimento na esfera social é ser entendido como sujeito portador de um sexo generificado e de desejo heteronormativo, que tipo de perturbação à norma simbólica causam os corpos ininteligíveis, anormais e abjetos? Percebe-se que está em jogo a ideia de que alguns corpos (presumindo-se identidades, modos de ser no mundo) importam (*matter*) porque são inteligíveis, enquanto outros não importam justamente por serem ininteligíveis à luz do enquadramento das próprias normas sociais.

A partir, e por meio, do enlace entre normas sociais e dispositivo psíquico, há efetivamente o fenômeno do Poder ao qual Butler está interessada em refletir. Se entendemos que o poder é aquilo que cria, efetivamente, as condições de surgimento do sujeito e, igualmente, a trajetória de seu desejo, pode-se arvorar a ideia de que o ser sucumbe ao poder. Entretanto, a história humana está aí para demonstrar, que se há sujeitos desejando de modo a resistir à própria matriz de inteligibilidade do poder, é porque há algo no sujeito que não apenas se submete ao poder, mas resiste nos termos da existência. Logo, ser sujeitado ao poder não pode ser equivalente à ausência de agência. Sujeição, deve ser um processo que o indivíduo torna-se subordinado ao poder, mas à medida em que esta subordinação gera efeitos e inaugura o sujeito, este retroage (tropo), ressignificando as próprias condições que lhe possibilitaram a existência. Em outras palavras, o sujeito age performativamente ao poder. Pensar então nestes termos, implica pensar uma teoria psíquica do poder (BUTLER, 2017a, p. 10).

Para isto, Butler (2017a, p. 12) argumentará que o “[...] paradoxo da sujeição implica o paradoxo da referencialidade: isto é, que devemos nos referir ao que ainda não existe [...]”. Esta estratégia reconhecerá uma disposição à subordinação, mas que opera em termos de volta espetacular, porque há algo propriamente que deve responder às investidas do poder, mas esse “algo”, que será

tido; 4) A norma busca homogeneizar, enquanto que a Lei busca condenar; e 5) A Norma traça as fronteiras do normal, anormal, enquanto que a Lei não tem fronteiras, apenas condutas condenadas ou permitidas.

entendido como sujeito, não existe propriamente em termos discursivos. Explorando esta ideia da sujeição que possibilita o sujeito (agente), a autora perscruta a ideia de tropo⁸ ou dobra em Nietzsche. Ideia também presente em outros filósofos, tais como: Hegel com o movimento do reconhecimento e Freud com a instância do super ego (BUTLER, 2017a). Tal noção, embora não verificável (explicada pela lógica causal), mas derivada em termos heurísticos, parece ser, absolutamente, um conceito sem o qual não se operacionaliza a subjetivação. Fazendo uso de Nietzsche, a autora afirmará que “[...] o sujeito é formado por uma vontade que se volta sobre si e assume uma forma reflexiva, então o sujeito é a modalidade de poder que se volta sobre si; o sujeito é efeito do poder em recuo [...]” (BUTLER, 2017a, p. 15). Ora, se o sujeito é um efeito do poder que toma a si mesmo reflexivamente, ele “reflete” sobre si o poder que lhe operacionaliza. De maneira que a formação dele implica uma condição de que esteja inserido na trama do poder, que por sua vez será refletida (inculcada) em sua constituição. Mas se o sujeito é efeito do poder que, por sua vez, toma a si mesmo reflexivamente, não estaria este refém às amarras do poder? Não estaria nesse ato de voltar a si mesmo portando “a vestimenta” do poder que lhe confere a forma, condicionado à tessitura daquele?

8 - Segue-se um excerto da nota de rodapé 1, do livro *Vida psíquica do poder* (2017a, p. 12-13) onde Butler explica porque ela utiliza o conceito de tropo de Nietzsche. Esta nota é de importância vital para a obra e para a teoria da performatividade aplicada à vida psíquica, e talvez por isso, ela seja de tamanha densidade. Em suas palavras: “[...] um tropo pode produzir uma conexão entre termos que não são considerados usuais ou lógicos. Para nossos propósitos, isso significa que o modo de funcionamento de um tropo não se restringe às versões aceitas da realidade. Ao mesmo tempo, um tropo não funciona – isto é, não gera novos significados ou conexões – se seu afastamento do costume e da lógica não for reconhecido como tal. Nesse sentido, o funcionamento do tropo pressupõe uma versão aceita da realidade. Para Nietzsche, no entanto, a recirculação e a sedimentação dos tropos são a condição de possibilidade do uso habitual da linguagem. Na verdade, ele argumenta que os tropos são a substância de onde surgem a linguagem literal e a conceitual. A linguagem habitual só se consolida através de uma espécie de esquecimento do status tropológico da linguagem. A linguagem habitual é o efeito de sedimentação ou ‘amortecimento’ dos tropos. [...] Nos séculos XVII e XVIII, a palavra inglesa *turn* [volta, virada] tinha o sentido de ‘tropo’ e era usada para se referir a várias figuras sintáticas de linguagem. Richard Lanham escreve que um tropo é um tipo específico de figura que muda o significado de uma palavra [...] Que essa volta seja considerada geradora ou produtora parece especialmente relevante para nossa consideração da produção ou geração do sujeito. A geração não é apenas o que faz o tropo; a explicação da geração parece exigir o uso de tropos, uma operação de linguagem que tanto reflete quanto encena a generatividade que tenta explicar, irredutivelmente mimética e performativa”.

Ato 2 (O Deslocamento do Poder)

A autora, para deslocar essa ideia de que o sujeito ao assujeitar-se reitera sua sujeição, afirmará que nesta passagem propriamente de uma tropologia para uma topologia (posto que se inaugura um lugar psíquico e social), o poder não é algo que se toma de um lugar e se transfere para outro (BUTLER, 2017a, p. 27), há sempre o rastro. Pensar deste modo, seria ainda manter a métrica da construção entendida em termos teleológicos ou estruturais que ela criticara. Ela propõe que a construção que é operada sobre o sujeito não é exclusivamente sobre, mas com o sujeito, caso contrário este estaria determinado ao impasse da ação. De maneira que, inaugura-se uma ambivalência onde a passagem do poder pelo sujeito, não o condiciona totalmente aos termos que aquele assume, inclusive porque o próprio poder nem sempre opera diante de propósitos bem estabelecidos. Claro está para a autora, que a retenção do poder por parte do sujeito, não é uma reflexividade intacta, onde os elementos do poder se preservariam, não sendo possível, segundo Butler (2017a, p. 21) pensar esta conclusão: “[...] (a) uma resistência que na verdade é uma recuperação do poder, ou (b) uma recuperação que na verdade é uma resistência. Ela é as duas coisas ao mesmo tempo, e essa ambivalência forma o vínculo de ação [...]”.

Tal ideia, do assujeitamento, será articulada pela autora numa tripla acepção: produção discursiva (performatividade); produção do poder (instrumental teórico de Foucault); e elementos psíquicos (instrumental teórico da psicanálise). Segundo a autora, pensar a ideia de fundação do sujeito que abranja a ambivalência da posição deste no enlace com o poder, só é possível se pensarmos em termos de sujeição que possibilita a agência. Ou seja, necessariamente paradoxal a inscrição do/no sujeito, denunciando que este e o poder operacionalizam uma lógica para além do princípio da não contradição. O que desloca a ideia de um sujeito oposto ao poder e vice-versa, para pensar a relação necessária (constituente) entre os dois. Em outras palavras, é preciso refletir sobre uma teoria de formação do sujeito que descreva o processo de incorporação, ao mesmo tempo, que esclareça o aspecto refratário da própria incorporação.

Para isto, Butler argumentará que o processo de internalização das normas do poder não se dá de maneira previsível ou mecanicamente, e em termos psíquicos, a própria ideia de norma só faz sentido para o *enfant* se pensado em sua especificidade, uma vez que este, na condição de infantil, está marcado por um apego subordinado às figuras dos cuidadores. Em outras palavras, a complexa operação de socialização do bebê, implica um conjunto de ações que envolvem cuidados sem os quais a vida não é possível. Ademais, a própria interação destes cuidados é arquitetada, por sua vez, pelo campo social já recortado pelos processos de generificação e inteligibilidade dos corpos. Neste sentido, antes mesmo que o bebê tenha a capacidade de construir uma consciência de si, uma reflexividade ou algo como um eu (ego corporal) organizado, ele já é constantemente apresentado às relações primárias, *locus* radical de ambivalência. Esta ambivalência, dá-se pelo fato de residir nas primeiras relações com os cuidadores a especificidade de um conjunto de ações e efeitos que deverão ser posteriormente rechaçados, para que o próprio indivíduo se torne sujeito de desejo (ou seja, trilhe o caminho da agência). Em outras palavras, ele deverá “adquirir”, investir e ser investido corporalmente, pois não há outra forma de vingar. Entretanto, à medida que este investimento resulta na construção de um ego corporal, o *enfant* engajar-se-á na luta por reconhecer-se, que necessariamente, implicará a criação de fronteiras inteligíveis de si mesmo, a fim de inserção na trama social.

Segundo Freud (1972; 1974) as primeiras relações são constitutivas ao ser infantil por serem alvo do amor, mas igualmente da interdição. O processo de vir a ser do eu para a psicanálise, presume que algo da esfera do recalque (interdição) haja sobre o radical desejo infantil de simbiose com a mãe (função/posição materna em Lacan). Este recalque, ativa-se na leitura psicanalítica, a partir da culpa atávica que o desejo parece carregar, representado pelo drama de Édipo. Butler não está a fim de comprar essa tese causal, e afirma que a própria interdição e as consequentes identificações “edípicas” não são fruto de um atavismo, mas efeito do poder social regulatório. Entretanto, apesar de discordar da causa do fenômeno ela utiliza a noção psicanalítica sugerida por Freud, de que o Eu é um precipitado de identificações (FREUD, 2010), inculcadas e organizadas a partir

do dispositivo sexual, que reifica uma sociabilidade heteronormativa desde a mais tenra idade (quicá, desde a vida intrauterina). Ora, uma vez que o campo da regulação é generificado, as identificações são em alguma medida incorporações de uma inteligibilidade corporal já generificada por terceiros. Não se retira deste estágio apenas uma abstrata topologia moral, não se trata apenas de com a interdição organizar um eu que nasce concomitantemente ao ideal de eu (fruto da censura), mas que todo um sistema refinado de regulação corporal e de gênero é incorporado nos processos identificatórios.

Butler percebe na tese de um eu como produto de identificações, uma possibilidade de pensar a especificidade da vida psíquica do poder, uma vez que não faz sentido crer que os bebês interiorizem códigos ou normas, mas que há algo necessariamente constituinte que possibilita essa “virada” sobre si mesmo como um ato reflexivo. Deixando assim, sua condição de auto idêntico, e sendo definitivamente inserido na seara da linguagem. Butler dirá que na relação com este Outro (alteridade), em termos psicanalíticos, o drama familiar, as ligações afetivas, o desamparo corporal, a introjeção do Outro no Estádio do Espelho⁹, demonstram que há algo de profundamente vulnerável em todas as pessoas, algo como uma vulnerabilidade fundamental, a qual, por sua vez, “[...] qualifica o sujeito como um tipo de ser explorável [...]” (BUTLER, 2017a, p. 29).

Entretanto, a filósofa não compra o maquinário estruturalista da psicanálise no qual o sujeito estaria atavicamente determinado de antemão, mas ao contrário, argumenta que essa “ligação” com o Outro é uma forma insidiosa de poder, inculcado e explorado pela instância de dependência fundamental comum a todos, na qual o sujeito é originado. A autora ratifica que a condição paradoxal dessa sujeição é porque a criança tem nestes cuidadores uma profunda relação de apego, dependência e amor que deverá ser posteriormente

9 - “A função do estádio do espelho revela-se para nós, por conseguinte, como um caso particular da função da *imago*, que é estabelecer uma relação do organismo com sua realidade – ou, como se costuma dizer, o *Innewelt* [mundo interior] com o *Umwelt* [mundo circundante]. [...] Esse momento em que se conclui o estádio do espelho inaugura, pela identificação com a *imago* do semelhante e pelo drama do ciúme primordial [...] a dialética que desde então liga o *Eu* a situações socialmente elaboradas. É esse momento que faz todo o saber humano pender decisivamente para a mediatização pelo desejo do outro, constituir seus objetos numa equivalência abstrata pela concorrência de outrem, e que faz do *Eu* esse aparelho para o qual qualquer impulso dos instintos será um perigo, ainda que corresponda a uma maturação natural – passando desde então a própria normalização dessa maturação a depender, no homem, de uma intermediação cultural, tal como se vê, no que tange ao objeto sexual, no Complexo de Édipo [...]” (LACAN, 1996, p. 100-101).

negada (recalcada) e abandonada. Todavia, o apego obstinado nunca pode ser totalmente extirpado do aparelho psíquico, tampouco os ecos ambivalentes da subordinação vivida. Em outras palavras, o sujeito torna-se propriamente o espaço de repetição fantasmático das primeiras relações constituintes, é verdade! Mas à medida que as desloca e as recalca, segundo Butler, algo do próprio Desejo em tornar-se reconhecido, faz com que o sujeito surja contra si mesmo, para poder ser um ser para si.

Vale ressaltar que este processo de identidade, de vir a ser, de todo e qualquer sujeito, possui uma vulnerabilidade fundamental, que encontra na corporeidade a abertura ao poder, levando à tese de porque temos corpos vulneráveis, é que nos tornamos todos inescapavelmente aptos à sujeição. Segundo Butler (2017a, p. 29-30):

Mas se a própria produção do sujeito e a formação dessa vontade são as consequências de uma subordinação primária, é inevitável que o sujeito seja vulnerável a um poder que não criou. Essa vulnerabilidade qualifica o sujeito como um tipo de ser explorável. [...] O fato de os sujeitos serem constituídos em vulnerabilidade primária não justifica os abusos que sofrem; pelo contrário, isso só deixa ainda mais claro o quanto a vulnerabilidade pode ser fundamental. Como é possível que o sujeito seja um tipo de ser ao qual se pode explorar, um ser que, em virtude de sua própria formação, é vulnerável à subjugação? Fadado a buscar o reconhecimento de sua própria existência em categorias, termos e normas que não criou, o sujeito busca o sinal de sua própria existência fora de si, num discurso que é ao mesmo tempo dominante e indiferente. As categorias sociais significam, ao mesmo tempo, subordinação e existência. Em outras palavras, o preço de existir dentro da sujeição é a subordinação. Precisamente no momento em que a escolha é impossível, o sujeito busca a subordinação como a promessa de existência. Essa busca não é escolha, mas tampouco é necessidade. A sujeição explora o desejo de existência, sendo a existência sempre outorgada de outro lugar; para existir, ela assinala uma vulnerabilidade primária para com o Outro.

A autora dirá que é nesta própria feitura do sujeito, ao tornar-se para si mesmo uma dobra que reflete a vulnerabilidade constituinte, e por outro, a necessidade de romper com esta para que se emancipe, que o poder fará morada. Ou seja, tornar-se-á essa força de injunção que convoca e interpela o sujeito, muitas vezes, contra

si mesmo. É somente porque este sujeito já se virou, anteriormente, “contra si mesmo” que o poder pode interpelá-lo nesses termos (BUTLER, 2017a, p. 29). Nota-se que há uma especificidade a ser explorada nesta ontologia da vulnerabilidade a qual Butler desenvolve como condição primária do ser. A saber, o fato de que, se compreendemos até o momento, que a identidade é radicalmente a impossibilidade do eu dar-se a si mesmo, pois para que ele surja é necessário que ele busque nos discursos que lhe constituíram os significantes para se auto narrar, pode-se entender que o processo de identidade é uma desposseção, “[...] derivada da situação em que nos encontramos interpelados por uma linguagem que nunca escolhemos [...]” (BUTLER, 2017b, p. 74).

Ato 3 (A Identidade melancólica)

Butler, para pensar a desposseção no ato de vir a ser, levará ao pé da letra o conceito de melancolia abordado por Sigmund Freud, a fim de pensar a “impossibilidade” de significação nos casos em que a linguagem, que nos interpela e nos constitui forluiu significantes, a partir das noções de inteligibilidade socialmente compartilhadas. A autora pensará a diferença entre luto e melancolia na psicanálise para destacar que o luto se refere à perda de relações que efetivamente o sujeito se engajou e foi engajado, mas que podem ser simbolizadas e mantidas numa certa relação de objeto. Enquanto a melancolia é a impossibilidade de discernir claramente o que foi perdido, sendo a melancolia a própria impossibilidade do luto. Para a autora, a melancolia acaba por ser uma perda que estrutura a própria consciência uma vez que o objeto de amor “perdido”, é mantido no próprio eu. Tal leitura, fará da melancolia, em termos de performatividade a possibilidade de pensar um mecanismo psíquico não repressivo para a identidade de um eu generificado, pois “imitará” a estrutura de uma perda, mas estrategicamente assimilada no eu.

Butler ao destacar que o processo de identidade se constitui numa ambivalência, em termos conceituais da melancolia psicanalítica, opera uma possibilidade de leitura performativa do desejo, onde a constituição psíquica do poder abriga-se num sujeito clivado, aos moldes da psicanálise, mas não em seus termos, pois não recalca-

do. À medida que, a identidade é efeito das normas regulatórias, melancolicamente, incorporadas pelo eu, é possível pensar o desejo de sujeitos, em cujo formato excede (pois não recalcado) o escopo da matriz de inteligibilidade heteronormativa? Tal questionamento é possível uma vez que a autora inaugura a possibilidade de pensar a peculiaridade da interpelação em suas diversas formas e resistências, interna e externamente à medida que diz que “o melancólico também recolhe na psique uma configuração do mundo social” (BUTLER, 2017a, p. 190), de maneira que o eu se engendra politicamente.

Butler afirma então que para alguns sujeitos, a interpelação operar-se-á anunciando a própria incapacidade de significação destes, no campo social. Em outras palavras, há nas formas de socialização um campo de controle e regulação da sexualidade, assim como das formas inteligíveis às quais um corpo adquire ou não status de humanidade. Estas regulações tomam a forma de discurso de poder, que por sua vez encontram abrigo na vida psíquica por explorar seu próprio desejo de existência. Mas como entender um desejo que não opere pela lógica da não contradição? Onde não necessariamente entenda-se a sexualidade como um exercício de repúdio? Ou como pensar o processo de interpelação às pessoas intersexuais e trans?

Como lidar então com o próprio desejo homossexual forcluído da lógica de constituição do campo social, mas que permanece melancolicamente? A ideia de foracluí certos tipos de amor, é condição que por sua vez (re)constrói e reifica o campo de inteligibilidade do desejo social como heteronormativo. Em outras palavras, não se trata apenas de pensar a perda do amor na dinâmica psicanalítica “perco aqui para ganhar ali” quando encontrar um substituto do objeto de amor, uma vez que, para algumas formas de amar a implicação da perda do objeto é literal, ou seja, impossível de ser simbolizada no campo do simbólico¹⁰. Nas palavras de Butler (2017a, p. 35):

10 - Segue-se este esclarecedor comentário de Cossi e Dunker (2016, p. 77): “[...] a homossexualidade foracluída, vivida como uma perda peremptória, incita a melancolia, sendo tal processo parte fundamental da constituição do sujeito. É interessante que Butler propõe reelaborar sua concepção de gênero como ato performativo a partir de sua teoria do sujeito melancólico, fruto de uma perda impossibilitada de ser sofrida ou enlutada. Butler passa a considerar que nem tudo é passível de ser performatizado, que há um resto não performatizável, foracluído no caso, a homossexualidade primordial, impedida mesmo de ser concebida como possibilidade. A par do rigor da noção em Butler ela parece ter sido sensível à uma diferença ontológica fundamental envolvida na diferença entre recalque e foraclusão. Se no primeiro caso o que é negado no simbólico retorna no simbólico, no segundo o que não é inscrito no simbólico retorna no real. Ou seja, a escolha da foraclusão aponta para o interesse nestes fenômenos verificados na decom-

Pode-se considerar que certas formas de amor implicam a perda do objeto, não só devido a um desejo inato de triunfar, mas também porque tais objetos não são considerados objetos de amor: como objetos de amor, eles assumem uma marca de destruição. Na verdade, eles também podem ameaçar a destruição do próprio sujeito: “Eu serei destruído se amar dessa maneira”. Marcado para “morrer”, o objeto já está perdido, por assim dizer, e o desejo de aniquilar o objeto é precisamente o desejo de aniquilar o objeto que, se amado, causaria a destruição daquele que ama.

O que a filósofa está sugerindo é que existe no próprio campo do social uma determinada área cujo “[...] risco de morte, portanto, coexiste com a insuperabilidade do social [...]” (BUTLER, 2017a, p. 37). Ou seja, ela destaca uma diferença na ontologia da vulnerabilidade, pois se a todos a possibilidade de existência explora os termos da sujeição, a alguns isso se dá radicalmente. Operacionalizado a partir do corpo, a vulnerabilidade primária pode assumir dimensões de precariedade em determinadas identificações de gênero, ou melhor, em determinadas resistências às identificações de gênero. Onde viver na esfera pública, torna-se um espaço inabitável, correndo o risco de constante violência. É nesses termos que Butler proporá, inspirada em Kristeva (1982), o conceito de Abjeção (BUTLER, 2018).

Ato 4 (O Abjeto)

Butler argumentará que a própria lógica de inteligibilidade do simbólico em termos de disposições, só pode ser pensada a partir de uma fronteira, mas que não demarca um fora propriamente dito (não há um fora), mas a própria centralidade da estrutura de inteligibilidade entendida como lógica do parentesco, e sempre presumida como heterossexual. A filósofa ratifica que o “não-acesso” a um esquema de significação por parte dos sujeitos abjetos, é propriamente o efeito funesto da própria produção normativa do campo social introjetado e abstraído como posições de dever-ser. Tal dever-ser por sua vez, é muitas vezes, incorporado como narrativas de

prensão entre os registros.”

violência introjetadas pelas próprias pessoas de desejo não heteronormativo, possibilitando a internalização da culpa e do sentimento de que são de fato doentes, anormais ou abjetas. Ainda sobre essa posição de um fora constitutivo Butler (2003, p. 229) explicita que:

De fato, existem zonas intermediárias – regiões híbridas de legitimidade e ilegitimidade – que não têm nomes claros e onde a própria nomenclatura entra em crise produzida pelas fronteiras variáveis, algumas vezes violentas, das práticas legitimadoras que entram em contato desconfortável e, às vezes, conflituoso, umas com as outras. Esses não são lugares bem delimitados onde alguém pode escolher passar o tempo ou optar por ocupar posições de sujeito. Esses são não-lugares nos quais nos encontramos quase casualmente; esses são não-lugares onde o reconhecimento, inclusive o auto-reconhecimento, demonstra ser precário ou mesmo evasivo, apesar de nossos melhores esforços de ser um sujeito reconhecível de alguma maneira. Esses não são lugares de enunciação, mas mudam a topografia na qual uma reivindicação questionavelmente audível emerge, a reivindicação do “não-ainda-sujeito” e do quase reconhecível.

Em termos butlerianos, o “não-acesso” é o efeito funesto da própria produção normativa do discurso heterossexista, que psiquicamente subtrai os termos necessários dos sujeitos para que não se narrem apropriadamente e, socialmente, constituem um esquema de regulação violento, que instaura os anormais e os endereça a uma vida precária. Butler segue a dúvida epistemológica proposta por Derrida (2001, p. 72): “[...] não estou mesmo seguro de que possa haver um ‘conceito’ do exterior absoluto [...]”, para pensar que a condição na qual se gera a abjeção é, necessariamente, amparada nos critérios discursivos de regulação dos corpos, da sexualidade e do desejo. Ao mesmo tempo, o poder exercido a partir destes discursos, encontra na vulnerabilidade constituinte uma forma de explorar a noção normativa de humano, do que é um corpo humano e quem são os anormais. Tal estratégia, que na psicanálise é inaugurada, a partir da questão do desejo, regulado pelo tabu e repulsa, tem como um dos seus efeitos, demarcar o campo da desrealização. Para Butler, tal discursividade pretende demonstrar a identidade generificada como

fruto de predisposições inatas, por um lado, e fruto de punições (castração), por outro. O que codifica assim, uma hierarquização culturalmente sancionada de gênero, como verdade absoluta.

Destarte, quaisquer outras formas de identificação serão entendidas como anomalias disruptivas, a partir do enfoque reforçador de uma cultura binária, que por sua vez sanciona, legítima e vigia as fronteiras do imaginário, distinguindo e demarcando o espaço de legitimidade. Em termos psicológicos (internos), esta proibição acompanha um conjunto de punições e diretrizes morais que são inculcadas, a partir do próprio processo de melancolia de gênero, que é “em primeiro lugar, a internalização de uma proibição que se mostra formadora da identidade” (BUTLER, 2018, p. 116). De certo modo, a homossexualidade repudiada, é constantemente vigiada, internamente, pela sanção do ideal de eu e, culturalmente, pelas regulações proibitivas. Tal dinâmica, é o que possibilitará, para Butler, o exercício da violência sem culpa, do assassinato que não se torna um homicídio, pois ali não há vida que possa ser enlutada, justamente porque nunca foi reconhecida. Segundo Butler (2019a, p. 54):

Se a violência é cometida contra aqueles que são irreais, então, da perspectiva da violência, não há violação ou negação dessas vidas, uma vez que elas já foram negadas. Mas elas têm uma maneira estranha de permanecer animadas e assim devem ser negadas novamente (e novamente). Elas não podem ser passíveis de luto porque sempre estiveram perdidas ou, melhor, nunca “foram”, e elas devem ser assassinadas, já que aparentemente continuam a viver, teimosamente, nesse estado de morte. A violência renova-se em face da aparente inesgotabilidade do seu objeto. A desrealização do “Outro” significa que ele não está nem vivo nem morto, mas interminavelmente espectral.

Ora, essa assimetria instaura uma falha constitutiva no cerne do problema do reconhecimento, uma vez que, a condição para que haja sujeitos é que eles operem na esfera social um campo de reconhecimento à vulnerabilidade do outro. À medida que eu me reconheço como sujeito vulnerável eu estendo ao outro a vulnerabilidade a ele constituinte. Na luta pelo reconhecimento, presume-se

uma reciprocidade, onde os termos de inteligibilidade devam estar acessíveis a todos. Mas no caso dos sujeitos abjetos, onde a melancolia do gênero estabeleceu uma homossexualidade repudiada, vê-se que é propriamente pela negação da reciprocidade – este não é humano / é monstruoso – que a assimetria impossível do reconhecimento se dá. Como ratifica Butler, estes sujeitos que ao existirem plenamente como não-significados não podem necessariamente morrer (em termos do imaginário social), precisam ser por isso, constantemente exterminados, como num ato de paranóia ameaçador da ordem social. Opera-se assim, uma dupla ordem de violência, a social amparada nos dispositivos de repressão e a psicológica, que explora o apego como “[...] crucial para a sobrevivência e que, quando este se realiza, ele o faz em relação a pessoas e a condições institucionais que podem muito bem ser violentas, empobrecedoras e inadequadas [...]” (BUTLER, 2019a, p. 67).

A possibilidade de uma construção emancipatória para o sujeito, é o constante reconhecimento de que, em nível mais íntimo, todos estamos irremediavelmente vinculados, não sendo possível haver um eu sem um tu, uma vez que se precedem e se ultrapassam no campo social. Radicalmente, a possibilidade de um eu é a de fazer uso de narrativas que são oferecidas, mas constantemente reavaliadas e devolvidas na pressuposição de uma horizontalidade transferencial. Não à toa, Butler inverte a questão do reconhecimento, no sentido que deixa de ser “quem sou eu?” para um “quem és tu?”. De modo que, estar exposto ao outro, vulnerável e diante da vulnerabilidade dele, reivindica um devir ético, pois ao constituir-se em vulnerabilidade há também a possibilidade inextrincavelmente vinculada da singularidade. Desta feita o alijamento em termos simbólicos (psíquicos) se opera em termos materiais e vice-versa. Ressalta-se que estes sujeitos, aos quais são negadas as condições de reconhecibilidade, a exploração da vulnerabilidade constituinte, dá-se em termos de precariedade, onde os valores da vida humana são deslocados para o campo da abjeção, para a violência estrutural e para a impossibilidade de uma vida vivível.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em termos butlerianos, se a condição humana é a capacidade de constituir linguagem, esta se dá em face da vulnerabilidade constituinte de todos os corpos, uma vez que é em face desta corporalidade, inextricavelmente, condicionada à condição de vulnerável, que os sujeitos se relacionam com os discursos. Discursos são condutas, emoções e atos que possuem sempre uma dimensão performativa, no sentido de nunca estarem restritos, propriamente, às suas condições de possibilidade, e por isso, extrapolam seus efeitos geradores.

A possibilidade da recepção desses discursos em termos psíquicos, instaura no sujeito a capacidade de tomar a si mesmo como terceira pessoa, e engajar-se na luta por reconhecimento identitário. Essa luta por reconhecimento, pressupõe e instaura (reifica) um cenário social, uma discursividade que pretende dar ao sujeito “todos” os significantes aos quais ele possa ser simbolizado e se simbolizar. Desta feita, Butler afirma que o cenário de interpelação que funda o sujeito, já se encontra fiscalizado por certos esquemas de inteligibilidade, e localiza no dispositivo sexual, o território *sui generis* que, instaura uma noção de desejo, assim como, uma única noção de humano. Ou seja, há, a partir de uma epistemologia moderna da sexualidade, o estabelecimento de um imaginário, que vai a um só tempo, explicar a “natureza humana” em termos de heterossexualidade, e estabelecer, o inumano, a partir de um “fora constituinte”.

À medida que, tais pressupostos são deslocados em sua crítica, a autora sustenta que há sujeitos que borram as fronteiras da própria inteligibilidade, que não se enquadram na matriz heterossexual do desejo ou / e nem na matriz morfológica binária dos sexos. Daí que estas vidas se identificam e são constituídas identitariamente, por sua vez, por uma dificuldade quase intransponível em termos de reconhecimento. Não se tratando de uma luta por reconhecimento apenas, mas uma luta por ter o direito a serem reconhecidas. Em último caso, tensionam a própria malha de reconhecibilidade. Ao serem ejetados tanto da esfera social, quanto das condições psíquicas de representação, tais sujeitos, são constituídos em precariedade. Esta é a desposseção radical! Se entendemos a desposseção e

a vulnerabilidade como condição necessária para que o sujeito per-
dure em seu desejo por reconhecimento, por outro lado, a alguns,
precisamos de outro termo para esta desposseção, pois se trata não
apenas de se possuir numa tentativa espectral de se narrar, a partir
daquilo que o Outro lhe deu, mas é justamente, a tentativa de se
narrar por aquilo que não lhe foi dado, ou em outros termos, foi-lhe
dado como impossibilidade. Em termos radicais, ao serem inscritos
como / por impossibilidades narrativas e, simultaneamente, incul-
cados, psiquicamente, por um projeto de repúdio e culpa no ideal de
eu, essas vidas não são significadas como vidas vivíveis, não podem
ser nomeadas ou reconhecidas. São monstruosas e servem como
“resto foracluído”, barrado da própria estruturação sociopsíquica.

Diante desses termos, pensar a identidade, necessariamente,
circunscreve-se à ideia de abjeção, não podendo se pensar um
processo de auto nomeação e reconhecimento que não tenha no seu
âmago o espectro barrado da abjeção. Entretanto, justamente por
ser barrado, por não ser algo encarado como possibilidade a todos,
é que ele (o espectro da abjeção) não é entendido como algo perdi-
do, logo enlutável (elaborável em termos psíquicos). Pelo contrário,
ele é mantido e odiado, rechaçado e combatido, melancolicamente.
Àqueles no qual o desejo parece se enquadrar nas normas simbóli-
cas da heteronormatividade e de um corpo inteligível, fomenta-se
(institui-se) a vigilância das fronteiras contra o monstruoso amea-
çador. Aos que, o Desejo subverte a lógica da heteronormativida-
de, assim como, a lógica de um corpo inteligível, sobram-lhes uma
dupla injunção: 1) fazer-se inteligível a si mesmo, a partir de um
lugar de foraclusão que radicalmente não é foracluído (o que põe
em xeque o esquema psicotizante da psicanálise); e 2) lutar pelo
direito a existir, uma vez que o espaço (enquadramento) ao qual está
submetido é precarizado constantemente pela reificação dos termos
do poder. Mas é justamente, por ser possível esta luta e, histórica-
mente os movimentos sociais atestam isso, que o contingente *queer*
(multidões) - enquanto diferença (*différance*) não reduzível à mé-
trica heterossexista, articula-se, política e existencialmente, por um
campo social que lhes assegure o direito a uma vida vivível.

Referências

BUTLER, J. O parentesco é sempre tido como heterossexual? **Cadernos Pagu**, Campinas, SP, n. 21, p. 219-260, 2003. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8644619>. Acesso em: 18 jul. 2020.

BUTLER, J. **A vida psíquica do poder**: Teorias da sujeição. Tradução de Rogério Bettoni. 1. ed. Belo Horizonte: ed. Autêntica, 2017a.

BUTLER, J. **Vida precária**: os poderes do luto e da violência. Tradução de Andreas Lieber. Revisão técnica de Carla Rodrigues. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019a.

BUTLER, J. **Corpos que importam**: os limites discursivos do “sexo”. Tradução de Veronica Daminelli e Daniel Yago Françoli. 1. ed. São Paulo: N-1 Edições, 2019b.

BUTLER, J. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Tradução de Renato Aguiar. 16. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

BUTLER, J. **Subjects of Desire**: Hegelian reflections in twentieth-century France. New York: Columbia University press, 1987.

CASTRO, E. V. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

CASTRO, E. V. **Metafísicas canibais**: Elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Ubu Editora, N-1 Edições, 2018.

CASTRO, E. **Vocabulário de Foucault**: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores. Tradução de Ingrid Müller. Revisão técnica de Alfredo Veja-Neto e Walter Omar Kohan. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

COSSI, R. K; DUNKER, C. A crítica de Judith Butler ao conceito de simbólico em Lacan. *In*: GREINER, C. (org.). **Leituras de Judith Butler**. São Paulo: Annablume, 2016.

DERRIDA, J. **Posições**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

FREUD, S. **Luto e Melancolia**. Tradução e notas Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 170-194. (Obra original publicada em 1917 [1915]).

FREUD, S. **Sobre o Narcisismo**: uma introdução. E.S.B. vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1974. p. 83-119. (Obra original publicada em 1914).

FREUD, S. **Três ensaios sobre a teoria da sexualidade**. Tradução de J. Salomão. Rio de Janeiro. Ed. Imago, 1972. p. 123-252. (Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud; 8; Obra original publicada em 1905).

KRISTEVA, J. **Power of horror**: an essay on abjection. Tradução de Leon Roudiez. New York: Columbia University Press, 1982.

LACAN, J. O estádio do espelho como formador do Eu. *In*.: ZIZEK, S. (org.). **Um mapa da ideologia**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

SANTOS, B.; MENESES, P. (org.). **Epistemologias do Sul**. 1. ed. Coimbra: Almedina, 2009.

FILOSOFIA E ECOLOGIA NO ENSINO MÉDIO NA ERA PÓS-MÍDIA

Luiz Manoel Lopes¹

Maria Aline Moura²

Emanuel Gabriel Cordeiro da Rocha³

Adonai Emanuel Roque Campos⁴

INTRODUÇÃO

A proposta do artigo tem dois motivos, o primeiro decorre de nossas pesquisas de iniciação científica no ensino médio, desde 2015, em que começamos por pesquisar as relações entre *Geo-filosofia e convivência com o semiárido*; o segundo, se deu por termos ministrado um minicurso no *II Congresso de Pesquisa e Inovação da Universidade Federal do Cariri em abril de 2021* justamente com o título *Filosofia e ecologia na era pós-mídia*. No minicurso ofertado, apresentamos os detalhes em que as relações entre filosofia e ecologia ocupam o debate contemporâneo, em que dissemos o quanto é necessário apresentar o trabalho de alguns pensadores, enquanto contribuições que enfatizam tais relações, sobretudo quando consideram que o indivíduo sendo inseparável do meio, jamais poderemos deixar de procurar compreender qual é a sua posição dentro de uma comunidade, justamente para não prejudicar a convivência com o meio ambiente.

Nesse sentido, buscamos acentuar a relevância de apre-

1 - Professor adjunto d filosofia da UFCA- Universidade Federal do Cariri. Campus Juazeiro do Norte coordenador do projetos PIBIC – Pesquisas Filosóficas em Spinoza, Deleuze e Guattari e Filosofia e Ecologia no Ensino Médio na Era Pós-Mídia e-mail: manael.lopes@ufca.edu.br

2 - Graduanda de Filosofia da UFCA – Universidade Federal do Cariri = Campus Juazeiro do Norte – bolsista do Projeto PIBIC – Pesquisas Filosóficas em Spinoza, Deleuze e Guattari - e-mail: maria.aline@aluno.ufca.edu.br

3 - Estudante do 1º ano do Ensino Médio da E.E.E.M. José Bezerra de Menezes e bolsista do projeto PIBIC Filosofia e Ecologia no Ensino Médio na Era Pós-Mídia - e-mail: gabrimanuel@45@gmail.com

4 - Estudante do 1º ano do Ensino Médio da E.E.E.M. José Bezerra de Menezes e bolsista do projeto PIBIC Filosofia e Ecologia no Ensino Médio na Era Pós-Mídia - e-mail: adonaicampos06@gmail.com

sentar as relações entre filosofia e ecologia, começando com as preocupações dos filósofos pré-socráticos em indagar sobre quais elementos poderiam ser os mais fundamentais para que a natureza fosse assim ordenada.

Tales de Mileto (624 -546 a.C) afirmou ser a água a origem e todas as coisas. *Anaxímenes (588-524 a.C)* erigiu o ar como o elemento fundamental. As afirmações de outros filósofos sempre destacaram como fundamentais os elementos da Natureza como, por exemplo, *Heráclito (540-470 a. C)* que afirmara ser o fogo o elemento que expressa o vir-a-ser dos entes. Em se tratando das pesquisas sobre as relações entre filosofia e ecologia, destacamos como em pleno século XXI estes dois elementos são disparadores de inúmeras pesquisas, solicitadas pelas constatações de que a escassez de recursos hídricos aumentam assim como os índices de poluições de rios, mares e aquíferos; sem esquecermos dos desmatamentos e dos incêndios da Floresta Amazônica para a prática da agropecuária e da monocultura.

Os processos de desenvolvimentos da filosofia, a partir de indagações e de buscas de explicações fundamentais através de argumentos racionais, nos levaram a crer que a humanidade se colocaria livre das superstições e das ignorâncias, mas ao longo da história vimos que tal emancipação se encontra muito longe de ser alcançada, enquanto os problemas não param de aumentar.

As pesquisas em torno da diminuição dos problemas climáticos requerem que não somente o meio ambiente seja estudado, mas, também as relações entre as comunidades, os países, as nações sejam cartografadas para que os cuidados ecológicos sejam levados para todos os níveis de ensino.

Neste sentido, após começarmos com as indicações das pesquisas dos filósofos pré-socráticos, buscamos através da influência de *Baruch Spinoza* apresentar o filósofo norueguês *Arne Naess*, o qual desenvolveu a *ecologia profunda*; em seguida, direcionamos nossos focos em torno das práticas de *Felix Guattari*, em seu escrito " *As Três Ecologias*".

ECOLOGIA PROFUNDA

Arne Naess é um filósofo pouco debatido nos círculos filosóficos, sobretudo no Brasil, sendo o nosso projeto um meio de apresentar a sua importância para os jovens estudantes de ensino médio, para que as relações e entre filosofia e ciência sejam vistas a partir de preocupações ecológicas, em que os cuidados com o meio ambiente passam a ter pautas importantíssimas dentre as demandas vigentes nesta segunda metade do século XXI, sobretudo nestes momentos de pandemia.

Neste projeto, buscamos pensar que após o período pandêmico, teremos que necessariamente elaborar novos currículos; deste modo, mediante as proliferações de epidemias e das mais variadas constatações das mudanças climáticas, não podemos deixar de recorrer aos filósofos que mostraram preocupações com a Natureza sem jamais desqualificá-la face à Razão e ao Espírito.

Arne Naess é considerado o principal filósofo norueguês do século XX, tendo criado a escola de Oslo e fundado a ecologia profunda, uma nova maneira de ensinar e praticar a filosofia ecológica que propõe alterações culturais, políticas, sociais e econômicas com vistas a gerar novas maneiras de convivências entre os seres vivos, sendo este um ponto em que visa tratar o ser humano como aquele que precisa atingir uma compreensão mais adequada sobre as relações que os amis distintos e variados seres vivos possuem com a Natureza.

Naess foi *professor* durante boa parte de sua vida, tendo suas funções de catedrático da *Universidade de Oslo entre 1939 e 1970*, desempenhado um papel determinante para o estabelecimento de uma nova investigação social em seu país a partir do pós-guerra.

No período de 1945 a 2000 somam-se em exponencial os aumentos das mudanças climáticas, sendo tais aspectos sempre delineados e denunciados por *Naess* como derivado do que considera a ecologia superficial, por isto fazer o seu contraponto através das relações entre filosofia e ecologia ao propor as praticas de convívio om o planeta através do que denominou de ecologia profunda;

Naess, em sua função como professor de filosofia, promoveu, junto com suas preocupações ecológicas, os estudos de lógica

e ontologia e de varias correntes de filosofia contemporânea Em suas atividades sempre buscou evidências para apresentar as relações imprescindíveis entre pensamento e Natureza. Neste aspecto é que podemos considerar as influencias das suas leituras em torno filósofo Baruch Spinoza. Naess interessou-se pela obra de Spinoza, Gandhi e o budismo e esteve vinculado ao partido Os verdes. A sua proposta de Ecologia Profunda foi proposta em 1973 como uma resposta a visão dominante sobre o uso dos recursos naturais. Arne Naes se inclui na tradição de pensamento ecológico-filosófico de Henry Thoreau, proposto em Walden, e de Aldo Leopold, na sua Ética da Terra. Denominou de Ecologia Profunda por demonstrar claramente a sua distinção frente ao paradigma dominante.

Arnie Naess, em *03 de setembro de 1972*, participou da *Terceira Conferência Mundial para o Futuro da Pesquisa em Bucareste na Romênia*, na ocasião apresentou o seguinte trabalho *Os movimentos da ecologia superficial e a Ecologia profunda*. A apresentação, em forma de artigo, foi publicada e originalmente como *The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movements: A Summary by Arne Naess em 1973 (Inquiry 16: 95-100)*. A tradução que utilizaremos foi preparada por *Ricardo Rozzi e Christopher Anderson para Revista Ambiente y Desarrollo 23 (1): 98 - 101, Santiago de Chile, 2007*. Os tradutores apresentaram um resumo do conteúdo do artigo da seguinte forma:

Após a Segunda Guerra Mundial, o impacto ambiental da sociedade industrial tornou-se cada vez mais aparente. Portanto, Arne Naess aponta que a ciência ambiental reagiu principalmente tentando remediar os sintomas com uma abordagem tecnológica preocupada exclusivamente em controlar a poluição e buscar formas de extração de recursos naturais. (ANDERSON & ROZZI, 2007, p.101).⁵

As questões levantadas por Arne Naess ressaltam a posição do homem no mundo, de seu modo de ser-no-mundo. Neste sen-

5 - ANDERSON, Christopher C. & ROZZI, Roberto, 2007, p.101). Resumen, in Los movimientos de la ecología superficial y la ecología profunda: un resumen. Revista Ambiente y Desarrollo 23 (1): 98 - 101, Santiago de Chile, 2007

tido, na ecologia profunda o homem aparece apenas com um dos componentes deste sistema altamente complexo que é o natural. A ecologia profunda ou integral se distingue da ecologia superficial, por esta somente ver a Terra como um reservatório de recursos e jazidas que devem ser preservadas para posterior extração. *Esta aproximação, que não abordou causas sociais e culturais responsáveis de tais sintomas, foi chamado por Naess de “ecologia superficial”.* (ANDERSON & ROZZI, 2007, p.101). Naess ao fazer as distinções entre tipos de abordagens ecológicas acrescenta que homem ao ser educado a partir da ecologia profunda procura ganhar a compreensão que é preciso valorizar toda forma de vida, além de compreender a sua posição como mais um dos componentes da teia-da-vida.

Em contraste com esta abordagem “superficial”, Naess introduziu o termo “ecologia profunda” para caracterizar uma abordagem que aborda não apenas os sintomas, mas também as causas culturais subjacentes à crise ambiental, criticando suposições metafísicas, sistemas políticos, estilos da vida e dos valores éticos da sociedade industrial.

As posições de Naess em relação à ecologia profunda nos remete ao que Baruch Spinoza formula na proposição XII do Livro II da Ética. Arne Naess sempre destacou as relações entre ética ambiental e ecologia profunda - ecologia superficial - igualdade ecológica - diversidade - ecologistas - ecosofia. (ANDERSON & ROZZI, 2007, p.101). Nas considerações de Arne Naess podemos distinguir quais são os motivos de sua preocupação: as relações entre as formas de seres vivos, mas, também seus esforços em afirmar as relações imprescindíveis entre filosofia e ecologia, sendo estas as pesquisas que buscamos desenvolver a partir destes passos. Vejamos uma citação de Naess e em seu artigo:

“As regulações ecologicamente responsáveis devem se preocupar apenas parcialmente com problemas como poluição e esgotamento dos recursos naturais. Existem mais preocupações profundas que envolvem os princípios da diversidade, complexidade, autonomia, descentralização,

simbiose, igualdade e justiça social. O surgimento de ecologistas saindo da obscuridade marca uma virada em nossas comunidades científicas. No entanto, sua mensagem foi distorcida e mal utilizada. Um movimento raso, porém atualmente poderoso e profundo, mas menos influente, compete por nossa atenção. Vou fazer um esforço para caracterizar ambos os movimentos”⁶ (NAESS, 2007, p.101).

Naess alerta em nos dizer que é preciso atentar para as distinções entre tipos de ecologias, sendo preciso fazer as devidas distinções entre tipos de movimentos ecológicos, na sequência começa por fazer ressaltar: QUERO VER SE GRAVA

“I. O movimento da ecologia superficial

Combater a poluição e o esgotamento dos recursos naturais. Objetivo central: a saúde e a vida abastada dos habitantes dos países desenvolvidos

II. O movimento da ecologia profunda

(1) Rejeita a imagem do homem no meio ambiente em favor da imagem relacional de campo total. Considera os organismos como nós da rede biosférica ou campo das relações intrínsecas. U relação intrínseca entre duas coisas, A e B, é tal que a relação pertence às definições ou constituições básicas de A e B, de modo que, na ausência do relacionamento, A e B não mais eles são as mesmas coisas. O modelo de campo total não só dissolve o conceito de homem-no- ambiente, mas também o conceito de tudo “em” seu ambiente (exceto quando se refere a um nível de superfície ou comunicação preliminar).⁷

Esta divisão entre os dois movimentos ecológicos caracterizou o pensamento ambientalista contemporâneo. Naess apelida de superficial (Shallow) os movimentos ecológicos antropocêntricos, em que o ser humano é o único ser digno de consideração moral, sendo que a Natureza adquire um papel instrumental, de satisfação de interesses do Homem. Estas perspectivas antropocêntricas

6 - NAESS, Arne, Los movimientos de la ecología superficial y la ecología profunda: un resumen. Revista Ambiente y Desarrollo 23 (1): 98 - 101, Santiago de Chile, 2007

7 - NAESS, Arne, Los movimientos de la ecología superficial y la ecología profunda: un resumen. Revista Ambiente y Desarrollo 23 (1): 98 - 101, Santiago de Chile, 2007

preocupam-se predominantemente com factores como a degradação do ambiente, a poluição ou exploração ilimitada dos recursos naturais, tendo sempre como foco o bem-estar do ser humano. De acordo com Glasser, esta corrente de pensamento antropocêntrica gira em torno do avanço tecnológico, do progresso económico e do conhecimento científico, negligenciando a relação Homem/Natureza, seguindo o mote de que todos os problemas ambientais são tecnologicamente ultrapassáveis,

(2) Igualdade biosférica, em princípio. A cláusula “em princípio ”é inserido porquequalquer práxis realista ele precisa de alguma morte, exploração e supressão. O ecologista de campo adquire profundo respeito, até mesmo uma reverência por modos e modos de vida. Conquistas um entendimento de dentro, um tipo de entendimento que outras pessoas alcançam apenas sobre seus companheiros humanos e para um espectro estreito de países desenvolvidos.”(NAESS, 2007, p.101-102).⁸

Arne Naess desenvolve na sequência de seu artigo mais cinco pontos, os quais são considerados imprescindíveis para a prática da convivência ecológica profunda, sendo estes objetos de nossas pesquisas juntos aos bolsistas do projeto e aos estudantes do ensino médio.

ECOSOFIA

As questões levantadas por Arne Naess encontram ecos com as propostas de Guattari em torno da ecosofia. De início, a posição de Guattari, sobretudo em suas entrevistas, é de sublinhar que a filosofia é essencial para a existência humana; assim como foi a sabedoria em algumas coletividades, sobretudo no Oriente.

Ao tratarmos das questões propostas por Félix Guattari em relação aos cuidados comomeioambiente, jamospodemsod eixar de sublinhar que este pensador pensa onosomundo através das interligações entre vários domínios tais: o económico, opolitico,osocal, o mental e o obviamente o ambiental

8 - Idem.

Guattari traz novos modos de tratar os cuidados ecológicos sempre acrescentando que é preciso deixar sinalizado que os recursos tecnológicos e digitais fazem parte desses novos modos de expressão. Os dispositivos de enunciação são considerados agenciamentos coletivos, os quais implicam em dizermos que na maior parte do planeta as convivências entre comunidades tendem a fazer uso de meios tecnológicos, sobretudo das máquinas digitais; tais agenciamentos coletivos de enunciação são inseparáveis das novas tendências em informação e comunicação.

As redes digitais asseguram que as notícias comunicadas em altas velocidades, através de informações sobre os problemas climáticos, sejam realmente objeto de pesquisas em inúmeras áreas de conhecimento. A posição de Guattari destaca que a ecosofia é uma nova modalidade de tratar as mudanças climáticas como efeitos do modo como a subjetividade humana, sobretudo no pós-guerra, foi delineada e produzida em termos mercadológicos. A Natureza aparece como múltiplos reservatórios de riquezas a serem explorados, tal sentido traz acoplado um campo de formação de ensino em que as gerações são formadas para fazerem os cursos mais lucrativos e garantidores de um estatuto social os colocando distantes das problematizações reais, em que a oposição do homem no mundo jamais é levantada. Na contemporaneidade ser-no-mundo é estar mediante processos que se apresentam como tendendo para o caos e para a complexidade simultaneamente, pelo menos, é o que nos diz Guattari.

Guattari questiona a maneira de viver vigente, sobretudo a partir do período pós-guerra, o qual imediatamente nos leva em direção ao pós-pandêmico. Trata-se da guerra por outros meios, dentre eles os tecnológicos com sustentação digital; não podemos pensar sequer os problemas climáticos sem ao menos fazer uso da informação. O que faremos daqui em diante em termos de cuidados ecológicos, continuaremos a tratar de modo superficial as relações entre o mental, o social e o ambiental? Não podemos para os aspectos paradoxais em que as mudanças tecnológicas e científicas ocorrem em velocidades vertiginosas e imperceptíveis, não podemos também deixar de somar aos demais aspectos os crescentes demográficos.

Guattarinuca deixou de apontar que os processos tecnológicos, sobretudo os que remetem para as máquinas digitais, os quais nos inserem no que podemos chamar de revolução informática, são os maiores causadores do desemprego e da fome no mundo, sobretudo no continente africano. O sentido da ecologia profunda de Arne Naess tem ressonância com os cuidados ecológicos pelos quais Guattari promove suas práticas Analíticas sociais.

No livro “As três ecologias” encontramos as preocupações com as situações que percebia em 1990, o que mais nos impressiona é justamente ver que suas questões, em torno da ecosofia, da produção de subjetividade e da era pós-mídia, cada vez mais nos incentivam à submissão de projetos para que possamos tratar o ensino médio não apenas como uma preparação para o ensino superior com fins mercadológicos. Neste sentido, a citação de a seguir nos incita a tecer cada vez mais proximidades com os projetos entre filosofia e ecologia para o ensino médio.

O planeta Terra vive um período de intensas transformações técnico científicas, em contrapartida das quais engendram-se fenômenos de desequilíbrios ecológicos que, se não forem remediados, no limite, ameaçam a vida em sua superfície. Paralelamente a tais perturbações, os modos de vida humanos individuais e coletivos evoluem no sentido de uma progressiva deterioração. As redes de parentesco tendem a se reduzir ao mínimo, a vida doméstica vem sendo gangrenada pelo consumo da mídia, a vida conjugal e familiar se encontra frequentemente “ossificada” por uma espécie de padronização dos comportamentos, as relações de vizinhança estão geralmente reduzidas a sua mais pobre expressão...⁹

Félix Guattari considera a “ecosofia” como conjuntos de práticas em que os cuidados com o ser humano não é mais e nem importante do que os cuidados com todos os seres vivos, o que nos leva sempre aos alertas de Arne Naess quanto à ecologia profunda; no entanto, o nosso autor sempre sublinha a importância de não

9 - GUATTARI, Félix. As três ecologias. 20ª ed. Trad. Maria Cristina F. Bittencourt. Campinas: Papirus, 2009, 56p

ficarmos iludidos que ao sermos dotados de uma consciência, de uma racionalidade, de uma mente conectada ao corpo, podemos nos isolarmos do meio ambiente e do campo social. A ecosofia, por não ser uma teoria, aparece como conjuntos de práticas analíticas e sócias, as quais tem como preocupação cuidar da saúde mental, social e ambiental. A ecosofia na perspectiva de Guattari engloba modos de saber conviver com o meio em que vivemos, sem esquecer das relações entre subjetividade e os âmbitos sociais, os quais trazem o econômico e político.

As formações políticas e as instâncias executivas parecem totalmente incapazes de apreender essa problemática no conjunto de suas implicações. Apesar de estarem começando a tomar uma consciência parcial dos perigos mais evidentes que ameaçam o meio ambiente natural de nossas sociedades, elas geralmente se contentam em abordar o campo dos danos industriais e, ainda assim, unicamente numa perspectiva tecnocrática, ao passo que só uma articulação ético-política — a que chamo ecosofia — entre os três registros ecológicos (o do meio ambiente, o das relações sociais e o da subjetividade humana) é que poderia esclarecer convenientemente tais questões.¹⁰

As pesquisas que tratamos de apresentar, através deste artigo, buscam articular as preocupações de vários pensadores e pensadoras em torno das questões ecosóficas em que as mais variadas disciplinas tecem rizomas, em pluralidades de questões e problemas articulados e vinculados entre instituições de ensino público, sobretudo *nas regiões Norte e Nordeste*, em que buscam aproximar as relações entre filosofia, ciência e arte pelo viés da ecosofia.

*Kellison Cavalcante de Lima*¹¹ é um destes pesquisadores que busca de modo transdisciplinar trazer a questão ecosófica de modo conectado com a realidade da região em que habita. Vejamos sua citação:

10 - GUATTARI, Felix. *As três ecologias*. 20ª ed. Trad. Maria Cristina F. Bittencourt. Campinas: Papirus, 2009, 56p

11 - Graduando em Licenciatura em Filosofia (UFPI – Polo Juazeiro-BA), Mestre em Tecnologia Ambiental (ITEP/UFPE), e-mail: kellisoncavalcante@hotmail.com

A Ecosofia proposta por Guattari aborda a nossa compreensão, como parte do meio em que vivemos, e como aprendemos e agimos sobre a problemática ambiental, tendo por base três ecologias: a do meio ambiente, a das relações sociais e a da subjetividade humana (mental). Assim, foi possível compreender que a ecologia ambiental tem como características a possibilidade de ocorrência naturalmente. A ecologia mental está relacionada aos conceitos de desempenho e benefício humano como ser ambiental e consciente. Dessa forma, a ecologia social tem como princípio o convívio humano em sociedade e a busca pela solução coletiva dos problemas ambientais tanto na esfera local como global.¹²

Segundo Guattari, uma das características da era contemporânea é que situações ecológicas, políticas, econômicas, institucionais, psíquicas, subjetivas, tecnológicas etc. estão interligadas, cada uma envolvendo as outras e reagindo sobre as outras. Essas situações incluem condições, efeitos e questões com implicações que ressoam imediatamente em escala planetária.

Ao tratarmos das questões propostas por Félix Guattari em relação aos cuidados com o meio ambiente, jamais podemos deixar de sublinhar que ao pensar o nosso mundo, através das interligações entre vários domínios tais como: o econômico, o político, o social, o mental e obviamente ao ambiental, está nos alertando que assim como existem mutações tecno-científicas, precisamos mais do que nunca promover mutações subjetivas, o que denomina de restauração da cidade subjetiva.

Guattari traz novos modos de tratar dos cuidados ecológicos sempre acrescentando que é preciso deixar assinalado que os recursos aos meios tecnológicos e digitais fazem parte desses novos modos de expressão. Os dispositivos de enunciação são considerados agenciamentos coletivos, os quais implicam em dizermos que na maior parte do planeta as convivências entre comunidades tendem a fazer uso de meios tecnológicos, sobretudo das máquinas digitais. As mutações das subjetividades ocorrem de modo impecáveis a partir das múltiplas maneiras de utilizar as mídias não pa-

12 - CAVALCANTE, Kellison Lima, A ecosofia de Félix Guattari: Uma análise da filosofia para as questões ambientais, Cadernos Cajuina, V. 2, N. 2, 2017, p.72 – 78.

raa promoção d consensos, mas para divergirem realaçaõaos cuuidadosecológicos, promovendo construções coletivas de dissensos através de taais processo midiáticos.

Guattari tem apostado nos agenciamentos coletivos de enunciação como nova maneiras de tratar dos desbloqueos das subjetividades, jusatmentecomos cuidados de mostrar ser preciso produzir nova maneiras de convívios como o seres vivos em varias direções e dimensões, os agenciamentos são inseparáveis das novas tendências em informação e comunicação, sendo utilizá-los-nao para valorizr os egos individuais,mas para atentarmos para novas formar de comunidades emqu a preservação domei ambiente não se já um fator de desmascaramentos das desigualdadessociais, as quais causam os maiores desajustes climáticos.

Não podemos falar de cuidados ecológicos sem falar das tecnologias digiatis, de subjetividades naõ-edipianas detentativas de atenuar as desigualdades geradas pelo capitalismo. Não se pode falar de micropolítica sem falar de cartografias esquizonalíticas ás inleluem paraticas ecológicas em aparecem oscuidados em relação aos mais vaiados domínios, dentre eles: a psique, os animais, as mídias e as artes, etc.

As redes digitais asseguram que as notícias comunicadas em altas velocidades, através de informações sobre os problemas climáticos, sejam realmente objeto de pesquisas em inúmeras áreas de conhecimento. A posição de Guattari é adestacarque a ecosofia é uma nova modalidade tratar as mudanças climáticas como efeitos do modo comoa subjetividade humana, sobretudon o pós guerra, foi delineada e produzida em termos mercadológicos. A Natureza aparece como múltiplos reservatórios de riquezas a serem explorados, tal sentido traz acoplado um campo de formação deesnino emue as gerações são formadas para fazerem os cursos mais lucrativos que são garantidores de um estatuto social os colocando distantes das problematizações reais que a posição do homem nomundo jamais é levantada. Na contemporaneidade ser-no-mundo é estar mediante de processos que se apresentam como tendendo ara o caos e para a complexidade simultaneamente, pelo menos, é o que nos diz Guattari

A ecosofia na perspectiva de Guattari engloba modos de saber conviver com o meio em vivemos, sem esquecer das relações entre subjetividade e os âmbitos sociais, os quais trazem o econômico e político.

Não é desmedido sublinhar que o meio em que nos individualizamos e nos subjetivamos é problemático. No entanto, tais relações tornam-se ainda mais problemáticas quando não acreditamos que podemos alterá-las produzindo novas maneiras de tratá-las. Do mesmo modo, podemos torna-las menos problemáticas, quando tratamos, por exemplo, do que ocorreu na região Nordeste do Brasil, sobretudo no que denominamos convivência com o semiárido. As considerações que fazemos dizem respeito à mudança de paradigma quando da passagem do antigo paradigma do combate à seca para o atual em que as novas maneiras de conviver com o clima semiárido.

A ecosofia traz um conjunto de aprendizados em termos de convívios com multiplicidades de povos em seus territórios

PÓS-MÍDIA

Félix Guattari publicou um artigo em 1990, cujo o título “Rumo à era pós-mídia”, já anunciava o que vivemos em pleno século XXI. O artigo apresenta um detalhe que diz respeito às telas dos computadores e da televisão, tal aspecto assinala que a junção das duas telas se deu, tal constatação atualmente não espanta a ninguém. No entanto, o que Félix Guattari nos diz é que na era pós-mídia, encontramos um campo aberto para novas experimentações maquínicas no sentido de produzir investimentos que possibilitem as atualizações das potencialidades e virtualidades que permitam novas sociabilidades, subjetividade e afetividades.

O nosso foco é justamente as interligações entre as três modalidades de ensino a fim de permitir que estudantes tanto do ensino fundamental quanto do ensino médio possam fazer parte dos nossos projetos de iniciação científica no ensino superior.

O propósito é retirar a ideia de que educação é apenas para formar o estudante para o mercado de trabalho, sendo que uma vez

tendo concluído o ensino médio e superior devem acreditar que estão formados e prontamente acabados para trabalhar para o mercado, sem sequer ter sido aertado que o capitalismo funciona em trono da produção de subjetividade que encobre tanto a sujeição social como a servidão maquínica..

Guattari, ao final de 1990, enuncia suas posições sobre o futuro das tecnologias destacando o uso e podemos fazer das novas mídias em meio às máquinas digitais à base de silício. As suas preocupações se adequam ao que encontramos nas muitas mudanças ocorridas na primeira década do século XXI, em que a realidade aparece cada vez mais digitalizada. Neste sentido, na segunda década do século XXI, encontramos dentre os avanços tecnológicos digitais, novas máquinas inteligentes, as quais inclusive começaram por serem utilizadas não somente em meio aos processos de informação; mas, sobretudo nas emissoras de comunicação de massa. Guattari trata destas relações entre comunicação de massa e informação no sentido dos deslocamentos que a era pós-mídia pode operar no modo como as subjetividades dos indivíduos são produzidas, a sua problematização vai na direção de denominar de era pós-mídia a produção de sentido pelos quais dissensos são disseminando gerando os desbloqueios das subjetividades levando-nos aos novos processos inventivos e criativos de convívios.

O que seria a era pós-mídia? Guattari não traz uma definição muito precisa, somente indica que seria práticas de desbloqueios da subjetividade, nas quais o processo de singularização viriam com novos modos de sensibilidades. Neste sentido, quando em Caosmos, deste mesmo período no final do século XX, busca cada vez mais expor que a sua questão é cartografar as formações do inconsciente, as rupturas, sempre batendo na tecla da produção de subjetividade. A era pós-mídia, devém como novos modos de praticar, de utilizar, as máquinas inteligentes; de fazer uso das mídias como os meios pelos quais processos de rupturas com a centralidade do sujeito, possuidor de uma identidade, o qual pode dizer o mundo através do significante que se impõe como realidade dominante face à Natureza.

A ecosofia não pode ser praticada sem estes novos modos de pensar as relações com as mídias fazendo delas meios de produzir novos espaços de liberdade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As considerações que trazemos dizem respeito ao que buscamos em nossas pesquisas acerca do que ocorre no século XXI em termos de catástrofes climáticas, ocasionadas pela má compreensão que os seres humanos possuem sobre a Natureza. As nossas preocupações em elencarmos os pensadores Spinoza, Arne Naess e Félix Guattari decorrem de suas afirmações sobre a posição do ser humano mediante todos os seres vivos, os quais não podem ser pensados como separados uns dos outros, todos convivem em meio as relações mais complexas.

Os destaques que fizemos sobre as relações entre a ecologia profunda de Arne Naess e as ecoecologias de Félix Guattari convidam para podermos introduzir novas maneiras de tratar a filosofia

Não seria desmedido sublinhar que o meio em que nos individualizamos e nos subjetivamos é problemático. No entanto, tais relações tornam-se ainda mais problemáticas quando não acreditamos que podemos alterá-las produzindo novas maneiras de tratá-las a fim de tecermos novos modos de ver e ouvir e de pensar o que se habita esse planeta. Do mesmo modo, podemos torná-las menos problemáticas, quando tratamos por exemplo do que ocorreu na região Nordeste do Brasil, sobretudo no que denominao convivência com o semiárido. As considerações que fazemos é a mudança de paradigma quando a passagem do antigo paradigma do combate à seca para o atual em que as novas maneiras de conviver com o clima semiárido.

A ecofilosofia traz um conjunto de aprendizados em termos de convívios com múltiplas formas de povoar seus territórios.

Se é preciso repensar as “ velhas ideologias que setorizaram excessivamente o social, o privado e o civil”, se é necessário, para a psicanálise ou a ecologia, compreender como a relação com o meio ambiente ou as subjetividades estão ligadas à política, às tecnologias ou à história, não é o único propósito de conhecer os complexos processos e relações em que existimos (reconhecimento que leva a tornar todas essas áreas mais complexas e a sair dos modelos universalizantes e eternizadores): é sobretudo tentar recuperá-los, individual e cole-

tivamente, para agir com vistas a produzir algo diferente daquilo que nos leva a um desastre geral, ecológico e social, político, econômico, tecnológico, desastre para as subjetividades, para as vidas humanas e não humanas. É esse desastre em que já estamos.

Guattari sempre nos alertou que existem várias maneiras de nos desvirmos dos desastres ecológicos e sociais os quais tendem às maiores intensificações. Neste sentido, por mais uma vez assinalamos as relações entre proximidades com aquelas de Spinoza e Arne Naess acerca da Natureza. sobretudo que tais desvios será sem pre bem-sucedidos ao cuidarmos tanto das vidashumanas e não humanas.

Não é somente para repensar; mas sim, para recuperar e reproduzir nos modos de subjetividades atarvésdosmeiosdigitais, produzindo novos sentidos aos modo de dissensos.

Abordaremos o social, o político, o ecológico, o mental, segundo uma lógica de relações, multidimensionalidade, complexidade. Compreender, por exemplo, o pensamento psicanalítico é compreender sua dimensão política ou ecológica (e vice-versa), compreender as relações sociais, afetivas, ambientais que ele implica, que atravessa, reproduz e legitima.

Referências

ANDERSON, ChistopherC & ROZZI, Roberto. Resumen, in **Los-movimientos de la ecología superficial y la ecología profunda**: un resumen. Revista Ambiente y Desarrollo 23 (1): 98 - 101, Santiago de Chile, 2007

BATESON, Gregory. **Mente e Natureza**. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora S.A., 1986

CAVALCANTE. Kellison Lima. **A ecosofia de Félix Guattari**: Uma análise da filosofia para as questões ambientais. Cadernos Cajuína, V. 2, N. 2, 2017, p.72 – 78.

Coleção Os Pensadores. **Os Pré-socráticos**. Abril Cultural, São Paulo, 1.^a edição, vol.I, 1973.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é a filosofia?** Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

DEVALL, B.; SESSIONS, G. *Ecologia profunda: dar prioridade à natureza na nossa vida.* Águas Santas: Edições Sempre-em-Pé, 2004.

GALLO, S. **Deleuze e a educação.** Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

GUATTARI, Felix. **As três ecologias.** 20ª ed. Trad. Maria Cristina F. Bittencourt. Campinas: Papyrus, 2009, 56p.

_____. *¿Qué es la ecosofía?: textos presentados y agenciados por Stéphane Nadaud.* Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Cactus, 2015. 448 p.

_____. **A Filosofia é fundamental para a existência humana:** A última entrevista de Felix Guattari na televisão francesa, tradução de Alfredo Martin e Cláudio Tarouco de Azevedo, n REU, Sorocaba, SP, v. 39, n. 2, p. 555-586, dez. 2013.

_____. *Caosmose: um novo paradigma estético.* 4ª reimpressão. Rio de Janeiro: Editora 34, 2006.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu:** palavras de um xamã Yanomami. São Paulo: Cia. das Letras, 2015.

OLIVEIRA, Fábio Corrêa Souza de. **Bases de sustentação da Ecologia Profunda e a Ética Animal aplicada (o Caso Instituto Royal).** In: TRINDADE, André Karam;

ESPÍNDOLA, Angela Araujo da Silveira; BOFF, Salete Oro. (org.). **Direito, democracia e sustentabilidade.** Anuário do Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Direito da Faculdade Meridional. Passo Fundo: IMED, 2013. p. 35-64.

SIMONDON, Gilbert. **A individuação à luz das noções de forma e informação.** 1ª ed. Trad. Luis Eduardo Ponciano e Guilherme Ivo, São Paulo, Editora 34, 2020

