





Expediente

***Inquietude* - Revista dos Estudantes de Filosofia da UFG (v.3, n.1)**
Publicação semestral do corpo discente da Faculdade de Filosofia da UFG
e do Curso de Filosofia do Campus Cidade de Goiás UFG
Goiânia, out 2012/jan 2013 - ISSN: 2177-4838

Universidade Federal de Goiás

Reitor: Edward Madureira Brasil

Vice-Reitor: Eriberto Francisco Bevilaqua Marin

Pró-Reitoria de Extensão e Cultura

Pró-Reitor: Anselmo Pessoa Neto

Faculdade de Filosofia (FAFIL)

Diretor: André Porto

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Coordenador: Hans Christian Klotz

Curso de Filosofia do Campus da Cidade de Goiás

Coordenador: Fábio Matos Amorim

Editora

Adriana Delbó

Editora Executiva

Júlia Sebba Ramalho Moraes

Conselho Editorial

Adriano Correia Silva, UFG

Araceli Rosich Soares Velloso, UFG

Carmelita Brito de Freitas Felício, UFG

Claudia Drucker, UFSC

Desidério Murcho, UFOP

Ernani Pinheiro Chaves, UFPA

Gerson Brea, UnB

Hans Christian Klotz, UFG

Helena Esser dos Reis, UFG

Hilan Bensusan, UnB

José Gonzalo Armijos Palacios, UFG

José Ternes, PUC-Goiás

Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sah, UFU

Miroslav Milovic, UnB

Odílio Aguiar, UFC

Oswaldo Giacoia Júnior, Unicamp

Equipe Editorial

Fernando Ferreira

Heitor Pagliaro

Leonardo Siqueira Gonçalves

Luana Xavier

Nádia Junqueira Ribeiro

Suélen Rosa de Castro

Willian Bento Barbosa

Arte e diagramação

Pedro Labaig

Suporte técnico

Renato Mendes Rocha

Colaboração/Revisão

Ludmila Pereira de Almeida

Jorge Lucas Marcelo dos Santos

Capa

Nádia Junqueira Ribeiro

Contatos

www.inquietude.org

revista.inquietude@gmail.com

inquietude
Revista dos Estudantes de Filosofia da UFG



Editorial

A Revista *Inquietude* tem o prazer de anunciar o lançamento de sua quinta edição. Mais um número tomado forma demonstra o contínuo desenvolvimento ao compromisso firmado desde as raízes do projeto editorial. Desde a sua fundação, propõe incentivar, junto aos alunos de graduação e pós-graduação, um amplo espaço de incentivo à pesquisa e oportunizar visibilidade aos trabalhos de discentes das mais variadas instituições universitárias do país. Para que o diálogo não se baste à produção filosófica isolada, o espaço da revista se abre para a pluralidade que a filosofia oportuniza em seus diversos caminhos, sem esquecer-se do rigor e da qualificação do debate.

Prova de que a revista tem se consolidado foi o grande número de textos submetidos à seleção, o leitor tem à disposição uma variedade de temas e autores. Para que as leituras sejam localizadas, os artigos serão minimamente apresentados. Menos uma resenha de cada um dos textos, mais um convite ao *pasearse* pelos diversos problemas e perspectivas que

esta edição traz à tona.

Na primeira seção, iniciamos os trabalhos com um debate caro a toda filosofia política, *“Locke e a tensão entre Governo e Sociedade Civil”*. Na tentativa de resgatar a importância de Augusto Comte na filosofia das ciências, os principais de seus conceitos são reavaliados pelos autores no texto *“A filosofia da ciência em Auguste Comte: desvencilhando o pensamento comteano de mal-entendidos históricos”*. O artigo intitulado *“Fusão de horizontes: traços fundamentais da ontologia de Hans-Georg Gadamer”* se compromete a trabalhar as estruturas hermenêuticas e fenomenológicas necessárias para compreender a conjuntura da ontologia gadameriana. Em seguida, no âmbito da lógica, temos a respeito da natureza de suas investigações, o artigo intitulado *“Sobre Tarski acerca da consequência lógica”*. O tema da angústia, notadamente filosófico inaugurado nas considerações do filósofo dinamarquês Søren Kierkegaard, é discutido no trabalho *“Liberdade e angústia em ‘O conceito de angústia’ de Kierkegaard”*. Por fim, completando esta primeira sessão, a filosofia sartreana é abordado no artigo *“O projeto fundamental do para-si: uma análise de um possível ser consciente (o em-si-para-si) no pensamento de Sartre”*.

Na sessão especial, contamos com o artigo elaborado em conjunto, *“O eu impertinente: romantismo, eu agonal e filme de gangster”*, fruto do projeto de estudos *Kinosophia*, coordenado pela professora Carla Milani Damião. O artigo discute a questão do retorno do herói e do trágico na modernidade, relacionados à filosofia do cinema, foco dos estudos no grupo. Expomos na última sessão, normalmente destinada aos trabalhos selecionados na Semana de Filosofia, o trabalho apresentado em 2012, *“Foucault genealógico:*

considerações de método para a possibilidade de uma análise do poder”. Neste texto, o autor apresenta o desenvolvimento em Foucault, sobretudo por inspiração nietzschiana do método genealógico, de condições para estabelecer um diagnóstico do poder.

Dossiê Biopolítica

Desde a escolha seleta da capa do presente número, orientamos a revista ao *Dossiê* inspirado no *“III Colóquio de Biopolítica. Violência e Estado de Exceção”*, que foi realizado no mês de dezembro em Goiânia. Ao colóquio, que com sucesso objetivou dar visibilidade e consolidar as discussões que já aconteciam no grupo de estudos de Biopolítica há seis anos, ampliamos o debate e o trouxemos até a edição.

Buscando a análise da política pautada pela crise profunda do mundo contemporâneo, trazemos para o dossiê desta edição o tema da *Biopolítica: Violência e Estado de Exceção*. Tal temática tornou-se muito estudada, principalmente pela obra do filósofo italiano Giorgio Agamben, influenciada profundamente por filósofos tais como Michel Foucault, Hannah Arendt, Walter Benjamin. O paradigma da discussão biopolítica encontra-se ao final de *“A vontade de saber”*, em *“A história da sexualidade”* de Michel Foucault, onde o Estado, no limiar da modernidade, inclui em sua gestão o cuidado para com a vida natural, *nuda vita*, através dos mecanismos e cálculos do poder estatal.

Este é o paradigma político da modernidade. O ingresso da *zoé*

na esfera da polis, a politização da vida nua transformou radicalmente as categorias político-filosóficas do pensamento clássico. Um enigma que, de acordo com Agamben, parece ser resolvido somente em categorias biopolíticas. Nesta zona de indiscernibilidade entre política e vida, resta que o político saia de sua ocultação e restitua a sua vocação prática. A atualização do pensamento de Agamben através da convergência de Arendt e Foucault, nos faz pensar se a produção de um corpo biopolítico não seria a contribuição original do poder soberano. À exemplo da VIII tese “*Sobre o conceito de história*” de Walter Benjamin, onde “a tradição dos oprimidos nos ensina que o estado de exceção em que vivemos é na verdade a regra geral”.

Reconhecendo o entusiasmo da equipe em montar o dossiê e na apresentação da temática, a edição segue com os textos que foram apresentados no colóquio. “*Uma batalha urbana: poder e resistência na cidade do Rio de Janeiro*” nos mostra como o problema da biopolítica está em profunda consonância com a realidade contemporânea. No texto “*Quando a linguagem vira ruído: violência real em tempos de Blá-Blá-Blá virtual*”, mais uma demonstração de como, subliminarmente, os espaços de exceção e seu duplo vínculo paradoxal atingem os mais variados problemas da vida humana. A relação entre os modos de subjetivação presentes no contexto do biopoder e o capitalismo contemporâneo moldam o trabalho “*A gestão da vida capital e a constituição do Homo Dispensatio*”. A tese de Peter Sloterdijk em resposta à “*Carta sobre o humanismo*” de Heidegger fundamenta o artigo “*Crise do humanismo: contribuições à biopolítica*”.

Por fim e não menos importante, apresentamos como

encerramento do dossiê, a entrevista do professor Castor Ruiz, professor da Unisinos/RS, um dos principais estudiosos da temática da biopolítica na atualidade, intitulada “*A vida humana, um problema filosófico*”. A entrevista responde a temas pertinentes a toda problemática biopolítica de nossos tempos e apresenta, com clareza didática, mas sem perder o rigor conceitual, uma boa introdução ao tema para os interessados no assunto e leitores de primeira viagem. O professor Castor esclarece questões tais como: o método genealógico e arqueológico, e daquilo que ele chama de arqueogenealógico; a sacralidade da vida humana, um dos principais assuntos de seu estudo não poderia ser deixado de lado; esclarecimentos acerca do paradoxo e da aporia dos estudos da biopolítica; a atualidade do conceito *biopolítica* e seus principais desdobramentos, tanto nas considerações de Foucault, quanto nas de Agamben; comissão da verdade no Brasil, memória e as ditaduras da América Latina do século XX.

Neste ano em que a revista completará quatro anos de existência, renovando a participação dos estudantes, damos boas vindas aos novos membros, Fernando Ferreira, Leonardo Siqueira Gonçalves e Willian Bento Barbosa, que integram a equipe aos já apresentados Heitor Pagliaro, Luana Lopes Xavier, Nádia Junqueira Ribeiro e Suélen Rosa de Castro, todos de fôlego renovado para mais um lançamento. Além disso, considerando a importância de estabelecer diálogo entre revistas estudantis, informamos que a Revista *Inquietude* estreitou os laços e estabeleceu parceria com a Revista *Pólemos* (Revista de Estudantes de Filosofia da UnB), o que já resultou em uma profícua troca de informações em mesa-redonda

realizada em Brasília, ainda em 2012.

Para publicação desta edição, mais uma vez nos utilizamos dos ares inspiradores da cidade de Goiás, e nos integramos junto aos eventos II ENEPEFIL - Encontro Nacional de Ensino e Pesquisa em Filosofia e IV EU PENSO - Encontro dos Estudantes de Filosofia da Cidade de Goiás. Tal proposta teve o objetivo de atualizar o vínculo necessário entre Ensino, Pesquisa e Extensão, no âmbito da filosofia, aproximando ainda mais a revista de seu alvo principal, fundamentalmente discente.

Por fim, os agradecimentos àquelas pessoas que tornaram possível mais um lançamento da Revista *Inquietude*. Agradecemos aos professores do curso de graduação e de pós-graduação em Filosofia da UFG, às professoras editoras Adriana Delbó e Júlia Sebba Ramalho Moraes, a toda equipe editorial, ao suporte técnico de Renato Mendes Rocha e à diagramação de Pedro Labaig; aos autores dos textos, ao Grupo de Estudos de Biopolítica, que em consonância com a Revista, auxiliou o encaminhamento do Dossiê, juntamente com os autores da sessão especial e demais membros e colaboradores da revista. Nossos agradecimentos especiais aos pareceristas que analisaram nossos textos; sem eles, esta edição seria impossível.

Convidamos o leitor ao desassossego, renovamos o convite para inquietar-se.

Os editores



LOCKE E A TENSÃO ENTRE GOVERNO E SOCIEDADE CIVIL¹

Darley Alves Fernandes²

Resumo: O presente artigo analisa a relação entre governo e sociedade civil no pensamento político de John Locke, mais, precisamente as tensões geradas entre essas duas instâncias no que tange a vida coletiva. O interesse é apresentar o argumento central de Locke a respeito da desobediência civil e os principais fundamentos que transformam desobediência, termo pejorativo na linguagem política por pressupor certa insubmissão dos cidadãos, em direito de resistência, um preceito inabdicável e já pressuposto no contrato social. Portanto, nosso objetivo será demonstrar que, um contrato formado por indivíduos livres e autônomos cuja legitimidade política reside na força coletiva é incompatível com ações arbitrárias por parte do governo civil.

Palavras-chave: Governo civil; sociedade civil; direito de resistência.

¹ Este trabalho é resultante de uma pesquisa de Iniciação científica (PIVIC) 2010/2011 sob a orientação da professora Dr^a Helena Esser dos Reis, a quem agradeço pelas significativas contribuições.

² Graduando pela Universidade Federal de Goiás. E-mail: darley_alf@hotmail.com.

INTRODUÇÃO

Contemporaneamente não é difícil apontar episódios que demonstram os resultados gerados por uma desarmonia entre governo e sociedade civil. Nos governos democráticos é comum a resistência de grupos e movimentos diante de certos comportamentos do governo, o descontentamento com algumas medidas fragiliza e gera certa tensão na relação. Essa resistência se expressa e ganha notoriedade por meio de boicotes, greves, manifestações e *impeachments*. Vários são os motivos que levam a relação entre governo e sociedade a um mal estar que muitas vezes chega a ser incontornável.

Indagar sobre a origem, a legalidade e a legitimidade dessa resistência que coloca frente a frente cidadão e governante num embate de forças, é um convite a uma revisão minuciosa dos clássicos livros de filosofia política, de maneira especial os clássicos do liberalismo político³, tal como o *Segundo Tratado do Governo Civil*, do inglês John Locke. Considerado um dos autores que figuram na gênese desta linha de pensamento, Locke é enfático nesse sentido e considera a possibilidade de resistência do povo contra o governo tirânico um preceito indispensável para a constituição de um Estado, tornando-a, portanto um direito da comunidade, o que

³ Norberto Bobbio exprime sua compreensão de Estado liberal da seguinte maneira; “o duplo processo de formação do Estado Liberal pode ser descrito, de um lado, como emancipação do poder político do poder religioso (Estado laico) e, de outro, como emancipação do poder econômico do poder político (Estado do livre mercado). Através do primeiro processo de emancipação, o Estado deixa de ser o braço secular da igreja; através do segundo, torna-se o braço secular da burguesia mercantil e empresarial. O Estado liberal é o Estado que permitiu a perda do monopólio do poder ideológico, através da concessão dos direitos civis, entre os quais sobretudo à liberdade religiosa e de opinião política, e a perda do monopólio do poder econômico, através da concessão da liberdade econômica; terminou por conservar unicamente o monopólio da força legítima, cujo exército porém está limitado pelo reconhecimento dos direitos do homem e pelos vários vínculos jurídicos que dão origem à figura histórica do Estado de direito. Através do monopólio da força legítima – legítima porque regulada pelas leis (trata-se do Estado racional-legal descrito por Max Weber) –, o Estado deve assegurar a livre circulação de idéias, e portanto o fim do Estado confessional e de toda forma de ortodoxia, e a livre circulação de bens, e portanto o fim da ingerência do Estado na economia (BOBBIO, 2000, p. 129/130).

evidencia uma primazia da sociedade civil e do indivíduo livre e autônomo sobre o governo.

Interpretações radicais e às vezes equivocadas, tais como a de Macpherson, dirão que os conflitos gerados entre cidadão e governo não são outra coisa que conflitos de interesses pessoais, que sob ameaças reagem contra todo tipo de intervenção externa. Macpherson reduz de maneira generalizada o cidadão ao proprietário, atribuindo certas conseqüências históricas a Locke por meio do conceito de propriedade. Conceito bastante amplo cuja abrangência recai não apenas sobre proprietário de bens e produtos, mas sobre todo e qualquer indivíduo de maneira irrestrita, pois o corpo é a primeira propriedade individual. De acordo com Locke, cada um tem em si uma propriedade; portanto, cabe ao escravo resistir a qualquer força coercitiva externa que visa utilizar suas forças, da mesma maneira que cabe à prostituta vender o usufruto de seu corpo ao valor que considerar justo, independente de qualquer juízo moral.

A noção de propriedade subjaz a toda a argumentação política de Locke e é um termo ambíguo, pois às vezes revela instâncias da dimensão humana - “vida, liberdade, bens” -, e em outros momentos significa estritamente “bens”. Renato Janine Ribeiro⁴ define a propriedade em Locke como “ontológica”, o que equivale dizer que há uma relação intrínseca entre homem e propriedade, entendida no sentido amplo de “vida, liberdade, bens”. A propriedade é ontológica porque não se distingue uma propriedade da própria pessoa que a possui. É como se Locke falasse de um valor intrínseco ao indivíduo e que ninguém, a não ser ele mesmo, tem direito de usar a seu bel prazer⁵. Isso inclui vendê-lo ou aliená-lo, por

⁴ “Ontológica, a dimensão lockiana da propriedade: o homem é propriedade do criador, que produziu; feito à Sua imagem, espelha a ação divina ao apropriar-se, trabalhando, da natureza que Deus lhe apontou” (RIBEIRO, 1999, 81).

⁵ Cf. Locke “Esta liberdade diante do poder arbitrário absoluto é tão necessária e está tão estreitamente ligada à preservação do homem que não pode ser perdida exceto por aquilo que ao mesmo tempo destrói sua preservação e sua vida. Pois o homem, incapaz de dispor de sua própria vida, não poderia, por convenção ou por seu próprio consentimento, se transformar em escravo de outro, nem reconhecer em quem quer que seja um poder arbitrário absoluto para dispor de sua vida quando lhe aprovar. Ninguém

isso “o trabalho de seu corpo e a obra de suas mãos, pode dizer-se, são propriamente dele” (LOCKE, 1978, p. 45 - § 27). Aqui, vida e liberdade ganham sentido positivo à medida que Locke as considera como inerentes a pessoa humana, sendo preceitos “irrenunciáveis”, já a noção de bens abre horizontes a interpretações complexas sobre as interferências que os bens (produtos, bugigangas) exteriores assumem na vida de uma pessoa. Interferências que Locke já havia destacado quando denuncia que a terra ganha mais valor que os frutos que ela produz, tornando-se a própria terra a principal propriedade, objeto de acúmulo⁶.

A importância que o conceito de propriedade assume no pensamento de Locke deve-se a ênfase dada por ele em diversas passagens do *Segundo Tratado*, colocando-a sempre como um dos pressupostos básicos da instituição de um governo político. Porém, deve-se resguardar a mencionada ambiguidade do termo. A propriedade enquanto bem material adquirido é vista por Locke como um problema a ser investigado. Afinal, como justificar e legitimar a apropriação de um terreno? Diz Locke: “esforçar-me-ei por mostrar como os homens podem ter uma propriedade” (LOCKE, 1978, p. 45 - § 25). Para ele, a propriedade é obtida primeiramente tendo em vista apenas a satisfação das necessidades vitais e obedecendo à lei de razão que impõe limites e condena o desperdício. Os limites, porém são superados com a possibilidade de acumular metais preciosos - “ouro, prata” - com o advento do papel moeda⁷. Neste sentido, os pressupostos básicos da lei de razão não são contrariados, visto que não há o desperdício de alimentos e produtos, e ninguém é agredido em sua propriedade pessoal, ou seja, no suor de seu corpo, embora ele possa

pode conceder mais poder do que ele próprio tem; e aquele que não pode tirar sua própria vida, não pode conceder a outro tal poder” (LOCKE, 1978, p. 43 - § 23).

⁶ Cf. Locke “sendo, agora, contudo, a principal matéria da propriedade não os frutos da terra e os animais que sobre ela subsistem, mas a própria terra” (LOCKE, 1978, p. 47 - § 32).

⁷ “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 perecíveis” (LOCKE, 1978, p. 53 - § 47).

consentir em vendê-lo. Entretanto, a própria lei de razão se esvai a partir do momento em que o indivíduo pode acumular mais do que precisa para sua sobrevivência. Macpherson dirá com razão que “o assombroso feito de Locke foi basear o direito de propriedade no direito natural e na lei natural, e depois remover todos os limites da lei natural” (MACPHERSON, 1979, p. 211).

Dada à relevância da garantia da propriedade nos termos do *Segundo Tratado*, tomamos como ponto de partida o pressuposto lockiano de que o governo civil deve apenas orientar a sociedade com base nas leis civis, a fim de evitar conflitos, atrocidades, e regular a liberdade dos homens no âmbito social, resguardando seu direito natural à propriedade (entendida como “vida, liberdade e bens”⁸). Tendo em vista tal pressuposto, entendemos que o governo se colocará então contra a sociedade, descumprindo seu papel pré-estabelecido no pacto social, sempre que a sua atuação gerar uma insegurança que ameace a propriedade dos homens, isto é, sempre que agir de maneira arbitrária infringindo as leis, seja pela usurpação⁹ ou pela tirania¹⁰.

SOCIEDADE E GOVERNO CIVIL: TENSÕES E RESISTÊNCIAS

No pensamento político de Locke, a legitimidade do governo

⁸ Ver Locke, 1978, p. 67 – § 87.

⁹ “A usurpação é uma espécie de conquista interna, com a diferença que um usurpador não pode ter nunca o direito a seu favor, somente sendo usurpação quando o usurpado entra na posse daquilo a que um terceiro tem direito [...] Em todos os governos legítimos, a designação das pessoas que têm de exercer o mando constitui parte tão natural e necessária como a própria forma de governo, e foi o que originariamente coube ao povo estabelecer. Daí todas as comunidades com a forma de governo estabelecida terem regras também para a indicação dos que devem ter qualquer autoridade pública, e métodos fixos para transmitir-lhes o direito” (LOCKE, 1978, p. 112 - § 197).

¹⁰ “A tirania é o exercício do poder além do direito, o que não pode caber a pessoa alguma. E esta consiste em fazer uso do poder que alguém tem nas mãos, não para o bem daqueles que lhes estão sujeitos, mas a favor da vantagem própria, privada e separada – quando o governante, embora autorizada, faz não a lei, mas a própria vontade de regra, mas para a satisfação da ambição, vingança, cobiça ou qualquer outra paixão irregular que o domine” (LOCKE, 1978, p. 113 - § 199).

civil¹¹, enquanto corpo criado pela vontade de determinados indivíduos, funda-se no corpo coletivo (cidadãos) que, enquanto tal é um organismo vivo, atuante e autônomo, portanto, capaz de deliberar sobre os rumos e caminhos a seguir politicamente. Isso inclui, é claro, a possibilidade de se dissolver e constituir um novo governo político¹². Os princípios normativos que regem a vida social visam estruturar uma sociedade justa baseada na liberdade e na igualdade perante as leis¹³, ou seja, uma sociedade que se origina e se orienta pelo pacto social formado por indivíduos racionais, livres e autônomos. O contrato social legitima os princípios do agir político, e isso significa, no contexto histórico do século XVII, uma ruptura com a argumentação teológica que recorria à ordem divina como fonte de autoridade para a ação política¹⁴.

¹¹ Cf. Locke “é evidente que a monarquia absoluta, que alguns consideram o único governo no mundo, é, de fato, incompatível com a sociedade civil, não podendo por isso ser uma forma qualquer de governo civil, porque o objetivo da sociedade civil consiste em evitar e remediar os inconvenientes do estado de natureza que resultam necessariamente de poder cada homem ser juiz em seu próprio caso, estabelecendo-se uma autoridade conhecida para a qual todos os membros dessa sociedade podem apelar por qualquer dano que lhe causem ou controvérsia que possa surgir, e à qual todos os membros dessa sociedade terão de obedecer” (LOCKE, 1978, p. 68 - § 90, grifo nosso).

¹² Cf. Locke “sempre que, portanto, qualquer número de homens se reúne em uma sociedade de tal sorte que cada um abandone o próprio poder executivo da lei de natureza, passando-o ao público, nesse caso e somente nesse nele haverá uma sociedade civil ou política. E tal se dá sempre que qualquer número de homens, no estado de natureza, entra em sociedade para constituir um povo, um corpo político, sob um governo supremo [...] E por este modo os homens deixam o estado de natureza para entrarem no de comunidade, estabelecendo um juiz na Terra, com autoridade para resolver todas as controvérsias e reparar os danos que atinjam qualquer membro da comunidade” (LOCKE, 1978, p. 68 - § 89).

¹³ “Ninguém pode na sociedade civil isentar-se das leis que a regem” (Locke, 1978, p. 70 - § 94).

¹⁴ “As obrigações da lei da natureza não se extinguem na sociedade, mas em muitos casos elas são delimitadas mais estritamente e devem ser sancionadas por leis humanas que lhes anexam penalidades para garantir seu cumprimento. Assim, a lei da natureza impõe-se como uma lei eterna a todos os homens, aos legisladores como a todos os outros. As regras às quais eles submetem as ações dos outros homens devem, assim como suas próprias ações e as ações dos outros homens, estar de acordo com a lei da natureza, isto é, com a vontade de Deus, da qual ela é declaração; como a lei fundamental da natureza é a preservação da humanidade, nenhuma sanção humana pode ser boa ou válida contra ela.” (LOCKE, 1978, p. 87- § 135).

O esforço de Locke no *Segundo Tratado* está centrado em dois pontos específicos, a saber, constituir um governo legítimo baseado na livre adesão dos indivíduos e resguardar aos cidadãos o direito legítimo de rebelar-se contra o governo em casos extremos. Vale ressaltar que a resistência ocorre apenas nessas situações extremas, pois, como observa Norberto Bobbio, “não são as teorias que induzem os povos à revolta, mas sim os maus governantes. Um povo bem governado não se rebela somente porque foi provocado por teorias que justificam a desobediência” (BOBBIO, 1997, p. 244)¹⁵. A tarefa lockiana de constituir um governo legítimo e justificar o direito de resistência é analisada por Norberto Bobbio, e pode ser entendida da seguinte maneira:

Como a sociedade civil nasce de uma crise do estado de natureza, a sua crise torna possível o retorno àquele estado. Nem o estado de natureza, nem o estado civil são momentos definitivos da história da humanidade: a história não tem momentos definitivos. A falência do estado da natureza deu origem ao estado civil: a falência deste faz com que o homem retorne ao estado de natureza. Os dois estados, natural e civil, estão intimamente interligados: um é o remédio do outro. (BOBBIO, 1997, p. 239).

A comunidade política é criada a partir da constatação da inviabilidade de uma vida coletiva, que não fosse regida por leis e regras bem definidas, pois, embora os homens sejam racionais, não são desprovidos de paixões que os levam a conflitos e embates, tais como vaidade, inveja, cobiça. A sociedade civil ou comunidade política é, de acordo com Locke, constituída sob um conjunto de interesses pré-definidos antes do acordo contratual¹⁶. Ao contrário do estado de natureza, onde não é possível controlar de maneira eficiente, pacífica, imparcial e justa todas as

¹⁵ Ver Locke, 1978, p. 123 – § 225.

¹⁶ Cf. Locke “O poder da sociedade ou o legislativo por ela constituído não se pode nunca supor se estenda além do que o bem comum, mas fica na obrigação de assegurar a propriedade de cada um, provendo contra os três inconvenientes acima assinalados, que tornam o estado de natureza tão inseguro e arriscado. E assim sendo, quem tiver o poder legislativo ou o poder supremo de qualquer comunidade obriga-se a governá-la mediante leis estabelecidas, promulgadas e conhecidas do povo, e não por meio de decretos extemporâneos” (LOCKE, 1978, p. 84 - § 131).

adversidades a que os indivíduos estão sujeitos quando convivem uns com os outros, uma vez que eles podem ser influenciados por suas paixões e esquecer ou abandonar a lei de razão, e excedendo-se no exercício de sua liberdade. Apesar de a sociabilidade ser compatível com a descrição do estado de natureza feita por Locke, à falta de um juiz equânime e reconhecido por todos os indivíduos pode levar a um estado de guerra, em precaução a um estado de convivência que seja hostil, os homens renunciam à liberdade natural¹⁷ em vista da segurança e da paz entre os indivíduos, bem como da proteção do seu direito natural à propriedade (vida, liberdade e bens).

Diante da necessidade de um princípio regulador da vida social, Locke busca uma estrutura política a que todos os membros da comunidade possam aderir, posto que reconheçam nas leis criadas um caráter universal, portanto, capaz de abranger a multiplicidade de pessoas componentes da vida coletiva. Locke define de maneira enfática o motivo do interesse numa instituição governamental, o papel que deve ocupar este governo e suas respectivas funções da seguinte maneira:

Toda a confiança, todo o poder e toda a autoridade do magistrado são nele investidos com o único propósito de serem empregados para o bem, a preservação e a paz dos homens na sociedade da qual ele se incumbe e, portanto só isso é e deve ser o padrão e a medida de acordo com os quais ele deve regular e ajustar suas leis, moldar e estruturar seu governo. Pois se os homens pudessem viver juntos em paz e tranquilidade, sem se unirem sob certas leis e ingressarem numa república, não haveria nenhuma necessidade de magistrados ou políticas, que são criadas apenas para preservar os homens, neste mundo, da fraude e da violência mútuas; por isso, a única medida de seu procedimento deveria ser a finalidade pela qual se erige o governo. (LOCKE, 2007, p. 167-168).

¹⁷ C/Locke “A maneira única em virtude da qual uma pessoa qualquer renuncia à liberdade natural e se reveste dos laços da sociedade civil consiste em concordar com outras pessoas em juntar-se e unir-se em comunidade para viverem com segurança, conforto e paz uma com as outras, gozando garantidamente das propriedades que tiverem e desfrutando de maior proteção contra quem quer que não faça parte dela” (LOCKE, 1978, p. 71 - § 95).

Algumas palavras da citação supracitada anunciam o formato do governo civil almejado por Locke, cujas nuances são bastante comuns em configurações da teoria política moderna. Por exemplo, estabelecer o “padrão e a medida” sobre os quais o governo deve ser estruturado – aqui é explícito o rompimento com a ideia de um governo estritamente coercitivo que reprime e regula as ações dos cidadãos. Ao contrário, a imagem que Locke nos força a projetar é a de um governo que vigia e regula suas ações mediante o olhar dos cidadãos. Outro ponto bastante importante, embora apenas subtendido neste pequeno trecho, é a cisão definitiva entre “política e religião”. À política, diz Locke, cabe orientar e preservar a vida “neste mundo”, ao passo que as promessas a serem quitadas em outra vida cabem apenas à religião. A relação “política e religião” é um ponto importante na filosofia política de Locke, visto que a decadência religiosa em relação aos atributos políticos que tinha em mãos desencadeou no início da era moderna uma série de conflitos e perseguições, isto é, entre as próprias religiões e entre uma sociedade civil com fome de laicidade que reprimia manifestações religiosas diversas.

Religião e Estado (política) constituem duas sociedades¹⁸ de acordo com Locke. Porém, a religião está contida no Estado constitucional, logo, os conflitos gerados por perseguições são de responsabilidade do poder político. Essa relação significa uma demarcação acentuada do papel de atuação da Igreja, que embora seja credenciada como uma instituição social, não detém mais direitos políticos. Locke, um cristão convicto, reconhece a ampla influência moral que a religião tem na sociedade civil e também, portanto, a importância da religião para a formação de preceitos e princípios da vida comunitária. O político da “Tolerância Religiosa” encara

¹⁸ “Há uma sociedade duplicada, da qual quase todos os homens do mundo são membros, e por causa de duplos interesses ele stêm de alcançar uma felicidade dobrada; a saber, a deste mundo e a do outro; e daí surgem as duas seguintes sociedades, a saber, a religiosa e a civil. ESTADO (1) A finalidade da sociedade civil é a paz e a prosperidade, ou, a conservação da sociedade e de cada membro desta na fruição livre e pacífica de todas as coisas boas desta vida que pertencem a cada um; mas, para além dos interesses desta vida, esta sociedade não tem absolutamente nada a fazer. IGREJA (1) A finalidade da sociedade religiosa é alcançar felicidade depois desta vida num outro mundo (LOCKE, 2007, p. 267).

os problemas oriundos da religião como problemas sociais. Portanto, as transgressões cometidas por membros da ordem religiosa devem estar submetidos à universalidade da lei civil – a excomunhão é tarefa da Igreja e deve ser restrita ao seu espaço de atuação; ao político, que pode também ser religioso, cabe agir conforme os preceitos prescritos na constituição.

A comunidade política é, na concepção de Locke, uma instância aglutinadora de pessoas que visa expandir interesses e propósitos da sociedade. Tais interesses e propósitos só podem ser garantidos com a instituição de um corpo governamental que possa agir em benefício da comunidade, de modo que as ações do governo que a representa devem refletir os anseios dessa mesma comunidade. Toda contrariedade aos interesses da comunidade significa ir contra os motivos pelos quais ela foi instituída. Assim, a escolha que cada homem fez por abdicar da liberdade “de fazer tudo quanto julgue conveniente para a própria preservação e a dos demais homens”¹⁹ em favor das leis e regras da sociedade civil, é limitada até o ponto em que tal renúncia é exigida para a preservação de si mesmo e da sociedade. A sociedade civil é apenas um remédio aos inconvenientes do estado de natureza e visa melhorar a convivência humana por meio de leis, regras e punições imparciais. De modo algum Locke admite a completa renúncia da liberdade de julgamento acerca do conveniente para si mesmo e para os outros.

Há na concepção política de Locke uma excessiva preocupação com a instituição de um corpo governamental com poderes limitados, isso devido ao fato de que nesse corpo político, concentram-se não apenas a confiança de todos os cidadãos que compactuaram com o contrato, mas a autoridade, o tesouro e a força conferida aos governantes, a qual inclui a polícia e forças armadas, cuja ação deve ser restrita a situações extremas como conflitos internos e ameaça externa. Portanto, esse corpo governamental, que concentra em si todas as forças, deve reduzir completamente o poder de castigar, que os homens dispunham no estado de natureza. Por essa razão, o governo é expressão de força, pois concentra

¹⁹ Ver Locke, 1978, p. 83 – § 129.

em si a força natural que os indivíduos dispunham, mas abdicaram “para auxiliar o poder executivo da sociedade”²⁰. Tal preocupação com os limites do poder político, era devido ao temor que um poder centralizado e irrestrito nas mãos de um único homem – tal como o monarca absoluto – ainda provocava em muitas pessoas na Inglaterra e na Europa. Do ponto de vista teórico esse poder centralizado se expressa na figura do Leviathan de Thomas Hobbes.

Além disso, Locke quer evitar que se institucionalizem na sociedade novos meios de opressão/escravidão dos cidadãos (por meio da cobrança de altos impostos, juros e intervenções em guerras) e, por outro lado, que os representantes do poder ajam em benefício próprio (o que caracteriza, de acordo com sua teoria, uma tirania) suplantando assim as vontades dos cidadãos. Por isso, é imprescindível que todos, inclusive aqueles que integram ativamente o governo, participem do contrato e estejam conscientes de seus limites e restrições, agindo apenas de acordo com “os padrões e as medidas”, pois, segundo Locke:

Sempre que se emprega a violência e se faz injustiça, embora pelas mãos escolhidas para administrar a justiça, ainda assim se trata de violência e dano, embora acobertada pelo nome, pretensões ou formas de lei, sendo o objetivo em mira proteger e desagravar o inocente mediante a aplicação imparcial a todos quantos sob ela estão; sempre que tal não se dá sinceramente, faz-se a guerra contra os sofrendores, que, não tendo para quem apelar na Terra para desagravá-los, ficam abandonados ao único remédio em casos tais – um apelo aos céus. (LOCKE, 1978, p. 41 - § 20).

Segundo Locke, é preciso que a sociedade civil seja engajada politicamente e, consciente dos preceitos inscritos no contrato e das responsabilidades que cabem às partes envolvidas. O filósofo expressa sob a forma de uma metáfora a inércia que um poder constituído e a aparente tranquilidade social podem colocar nos homens, de modo que o governo, aproveitando-se do comodismo dos homens, negligencie suas obrigações e esconda suas falcaturas. Diz Locke que “os homens são tão

²⁰ Ver Locke, 1978, p. 83 – § 130.

levianos que tomam cuidado para evitar os malefícios que lhes possam causar furões ou raposas, mas ficam contentes, ainda mais, acham até seguro serem devorados por leões” (LOCKE, 1978, p. 69 - § 93).

Neste sentido, Locke buscar precaver-se de algumas inconveniências que a instituição do governo pode implicar. Para o autor, embora os homens abdicuem da liberdade natural para revestirem-se dos laços de sociedade civil, eles não perdem o direito natural à liberdade, ao qual recorrerão em última instância, caso haja alguma contrariedade irreversível na relação entre sociedade e governo civil. Não se deve esquecer que o poder político não é como o poder de apropriação sobre as coisas, originário, mas derivado²¹, pois seu surgimento depende “do assentimento de qualquer número de homens livres capazes de maioria para se unirem e incorporarem a tal sociedade” (LOCKE, 1978, p. 72 - § 99).

A instituição do poder legislativo é o ato fundamental da sociedade civil, é nele que os homens se unem para criar um conjunto de regras e leis de um corpo político vivo, atuante e participativo. Locke ressalta a importância do poder Legislativo da seguinte maneira:

Em comunidades bem ordenadas, nas quais o bem de todos se leva em conta como é devido, o poder legislativo vem às mãos de diversas pessoas que, convenientemente reunidas, têm em si, ou juntamente com outras, o poder de elaborar leis; depois de assim fazerem, novamente separadas, ficam sujeitas às leis que fizeram, o que representa obrigação nova e mais próxima para que as faça tendo em vista o bem geral (LOCKE, 1978, p. 91 - § 143).

A análise lockeana até aqui apresentada leva-nos a compreender que há uma primazia da sociedade civil perante o governo, pois as pessoas que compõem o poder legislativo no governo também estão submetidas à lei²². Como todos estão obrigados à lei, o não cumprimento de deveres

²¹ Ver Bobbio, 1997, p. 232.

²² “Ninguém pode na sociedade civil isentar-se das leis que a regem; porquanto, se qualquer pessoa puder agir conforme achar conveniente, não havendo na Terra qualquer

governamentais compromete a sua permanência, ao mesmo tempo em que garante à sociedade o direito de constituir um novo corpo governamental. De acordo com Locke, “onde não existe mais a subministração da justiça, com o objetivo de assegurar os direitos dos homens, nem reste qualquer poder dentro da comunidade para dirigir a força que deve prover às necessidades do público, não existirá mais governo” (LOCKE, 1978, p. 120 - § 219). Locke é irredutível quanto à demarcação das funções do governo civil, de modo que considera ilegítimo qualquer governo, cujas ações causem pânico e medo no povo, são ações injustas, arbitrárias, logo, são incompatíveis com uma autoridade que nasce sob os anseios de uma justiça imparcial.

O conflito entre governo e sociedade civil se instala sempre que o governo age contrariamente aos interesses da sociedade, seja na não subministração da justiça, seja ameaçando o direito natural à propriedade do cidadão. Em ambos os casos justifica-se a dissolução do governo, pois sua manutenção tem como consequência a submissão dos cidadãos a interesses particulares dos governantes e a violações aos direitos dos indivíduos. Observa Locke que “o legislativo age contra o encargo que a ele se confiou quando tenta invadir a propriedade do súdito e tornar-se a si mesmo ou a qualquer parte da comunidade senhor ou árbitro da vida, liberdade ou fortuna do povo” (LOCKE, 1978, p. 121 - § 221). Locke compreende que um governo que chega a tal situação é pior do que o estado de natureza²³ e considera ser inadmissível que alguma criatura racional queira trocar sua situação ainda que instável, porém, livre de qualquer coerção externa legalmente instituída por uma pior²⁴. Por isso,

apelo a favor de reparação ou segurança contra qualquer dano que venha a causar, pergunto se não se encontra ainda perfeitamente no estado de natureza, não podendo assim ser membro ou parte de sociedade civil; a menos que venha alguém dizer que o estado de natureza e a sociedade civil importam no mesmo, o que ainda não encontrei qualquer patrono tão grande da anarquia que o afirme (LOCKE, 1978, p. 70 - § 94).

²³ “E, se não fosse a corrupção e o vício de os homens se separassem dessa comunidade grande e natural e por meio de acordos positivos se combinassem em associações menores e divididas” (LOCKE, 1978, p. 83- § 128).

²⁴ Ver Locke, 1978, p. 84 - § 131.

“o poder da sociedade ou o legislativo por ela constituído, não se pode nunca supor se estenda além do que o bem comum” (LOCKE, 1978, p. 84 - § 131).

Locke tem como intenção estabelecer entre governo e sociedade civil uma via de mão dupla que, pelo compromisso mútuo, faça com que a sociedade tenha um pleno funcionamento – seja o governo por meio do legislativo prescrevendo leis e punindo, e seja com a sociedade fiscalizando e cobrando intervenções incisivas naquilo que ela julgar deficiente. Se ambos têm responsabilidades com a vida pública, ambos devem ter também que responder pelas falhas nas suas atribuições. Ora, os cidadãos são punidos por suas inconveniências e transgressões que perturbam a ordem social, isto é, caso agridam alguém ou não paguem os impostos devidamente. E quanto ao governo, o que deve acontecer quando não cumpre seu papel de mantenedor da paz e da segurança, se é este o principal motivo de sua criação? A punição de pessoas isoladas que transgridem a lei pode até ser algo viável, mas como punir um corpo governamental corrupto, tirano ou usurpador?

O governo, embora seja criado para viabilizar permanentemente a convivência social, não é, de acordo com Locke, algo definitivo na história humana. Se num determinado momento o governo apareceu como solução às inconveniências do estado de natureza, em outra época ele pode se tornar até inconveniente e insustentável: “os mesmos homens que invocam o estado civil como garantia contra a degeneração do estado de natureza são obrigados, em casos extremos, a invocar o retorno a esse estado como última garantia contra a degeneração da sociedade” (BOBBIO, 1997, p. 239).

Locke é convicto de que as paixões e os interesses particulares podem levar os governantes a usurpar e tiranizar o corpo político, ato cuja consequência é o recurso ao direito de resistência por parte dos cidadãos. Quando ocorre usurpação e tirania, o povo não fica obrigado a obedecer ao governo, não lhe restando, porém, outra lei, senão a natural, e quando

isso acontece resta aos sofrendores apenas um apelo aos céus. Locke enfatiza que um povo bem administrado não se rebela contra o governo. Por isso, o rebelde não é o povo, mas o governo que abusa do seu poder, “quem perturba a paz não é o oprimido que se rebela, porém o opressor que falta à sua obrigação de governar dentro dos limites constitucionais” (BOBBIO, 1997, p. 244).

As principais bases que conferem legitimidade ao governo civil são as mesmas que fundamentam o direito de resistência (desobediência civil). Locke enumera alguns de seus pontos centrais:

(...) primeiro, que, quando tal pessoa ou príncipe único estabelece a sua própria vontade arbitrária em lugar de leis que são a vontade da sociedade declarada pelo legislativo, altera-se este poder; porque tal importa, com efeito, no poder legislativo, cujas regras e leis devem executar-se e exigem obediência de todos. Quando se estabelecem outras leis e se pretendem e aplicam outras regras que não as que elaborou o legislativo instituído pela sociedade, claro é que se alterou o legislativo. [...] Em segundo lugar, quando o príncipe impede o legislativo de reunir-se na ocasião devida, ou de agir livremente para o preenchimento dos objetivos para que se constituiu, altera-se o legislativo [...] Quando se suprimem ou alteram essas condições de sorte a privar a sociedade do devido exercício do poder, altera-se verdadeiramente o poder legislativo; porque não são nomes que constituem os governos, mas o uso e o exercício dos poderes que se pretende que os acompanhem, de sorte que, quem tira a liberdade ou dificulta a atuação do legislativo nas épocas devidas, suprime efetivamente o legislativo e põe termo ao governo (LOCKE, 1978, p. 119 - § 215).

O direito de resistência encontra fundamento nas transgressões cometidas por governantes em relação à constituição que os rege, ou seja, quando infringem o direito natural e irrevogável dos cidadãos à propriedade. De acordo com Locke, “não se poderá nunca supor seja vontade da sociedade, que o legislativo possua o poder de destruir o que todos intentam assegurar-se entrando em sociedade e para que o povo se submeteu a legisladores por ele mesmo criados” (LOCKE, 1978, p. 121 - 222). O objetivo de Locke e principal desafio é tornar a desobediência

civil legítima, revertendo à culpa aos governantes que outrora foram usurpadores, tiranos, corruptos e negligentes.

A desobediência civil não é um ato fútil e inconsequente, e não se dá por conta de pequenos desvios, mas é a evidência de que a relação entre governo civil e sociedade tornou-se insustentável, por conta das transgressões deste último. Diante de todas as violações do governo e do conflito social gerado pelas míseras condições de convivência e sobrevivência, o que se deve em última instância resguardar é o direito dos homens julgarem por si mesmos no que diz respeito à própria preservação e à preservação da comunidade. Diz Locke que:

Mas se tem universalmente uma persuasão baseada em prova manifesta de que estão em marcha certos desígnios contra a liberdade, e o curso geral e tendência dos acontecimentos só podem levantar fortes suspeitas das más intenções dos governantes, quem terá de ser acusado? Quem poderá impedi-lo se os que podiam evitá-lo se deixam ficar sob essa suspeita? Há de se reprovar o povo se tem o senso de criaturas racionais, podendo julgar dos fatos somente pela maneira por que os encontram e sentem? E a culpa não será dos que põem a questão em tal posição que não se possa encará-la como verdadeiramente o é? Concedo que o orgulho, a ambição e a turbulência dos homens têm causado freqüentemente grandes desordens nas comunidades, e as facções têm sido fatais aos Estados e reinos. Mas se o malefício teve início mais vezes no capricho do povo e no desejo de rejeitar a autoridade legítima dos governantes, ou na insolência e empenho destes em obter e exercer poder arbitrário sobre o povo – ou se a opressão ou a desobediência fez surgir primeiro a desordem, deixo à imparcialidade da História decidir. Estou certo, porém, do seguinte: quem quer que, governante ou súdito, empreende pela força invadir os direitos do príncipe ou povo, põe as bases para derrubar a constituição e estrutura de qualquer governo justo, é altamente responsável pelo maior crime de que um homem seja capaz – devendo responder por todos os malefícios de sangue, rapinagem e desolação que a destruição do governo traz ao país. E quem o faz deve com justiça ser considerado inimigo comum e praga dos homens devendo ser tratado como tal (LOCKE, 1978, p. 124 - § 230).

O argumento básico de Locke a respeito da desobediência é de

que o governo, não sendo mais eficiente no exercício de suas atribuições, torna-se inviável e insustentável quando suas ações vão contra os interesses da sociedade que o instituiu. A primazia do indivíduo em relação ao poder político demonstra que o governo deve agir sob leis rígidas, inflexíveis e intolerantes, quanto às transgressões e desvios dos governantes. Os críticos de Locke irão dizer que o Estado é reduzido a uma função de mantenedor das regras do jogo em favor dos proprietários (isto é, cidadãos que são reduzidos a proprietários)²⁵. A acusação de que o cidadão lockiano é extremamente individualista não é equívoca, embora seja preciso ressaltar que na política os interesses se confrontam e o interesse da maioria deve transparecer nas decisões do legislativo.

A viabilidade da desobediência civil, ou de um direito de resistência, deriva do fato que os cidadãos compreendam dois preceitos básicos: o primeiro é o de que o governo civil se origina da vontade do corpo coletivo e que, portanto, são os homens que se reúnem e optam por agir conforme as leis da sociedade; o segundo decorre do primeiro, isto é, um exercício da autonomia, que significa orientar pela lei de razão e pelas virtudes cívicas. A dissolução de um governo só é possível numa sociedade ativa politicamente, cujos cidadãos sintam-se agredidos com a transgressão dos governantes. O ponto fundamental é de que não pode o governo civil exceder-se no exercício de suas atribuições e nem sobrepor vontades particulares aos interesses sociais, muito menos negligenciar a liberdade e autonomia do cidadão, invadindo sua propriedade. Pois, deste modo, estará o governo infringindo as regras de sua instituição, tornando-se ilegítimo, cabendo ao povo apenas dissolvê-lo e constituir um novo governo.

²⁵ Ver Bobbio, 1997, p. 245.

Abstract: This article analyzes the relationship between government and civil society in the political thought of John Locke, more precisely the tensions generated between these two levels with respect to collective life. The interest is to present the central argument of Locke about civil disobedience and the main reasons that make disobedience, derogatory language policy by submitting a certain degree of citizens, in the right of resistance, and has an unswerving rule assumption in the social contract. Therefore, our objective will be to demonstrate that a contract formed by free and autonomous individuals whose entire political legitimacy is the collective force is incompatible with arbitrary actions by the civil government.

Keywords: civilian government; civil society; the right of resistance.

Referências

BOBBIO, Norberto. *Locke e o direito natural*. Brasília: Ed. UnB, 1997.

_____. *O futuro da democracia*. Trad. Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Paz e Terra, 2000. (Pensamento crítico, 63)

LOCKE, John. *Carta acerca da tolerância; Segundo tratado sobre o governo; Ensaio acerca do entendimento humano*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. *Ensaio Político*. Edição organizada por Mark Goldie; Trad. Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

MACPHERSON, C. B. *Teoria política do individualismo possessivo de Hobbes até Locke*. Trad. Nelson Dantas. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética, direito e democracia*. – São Paulo: Paulus, 2010.

RIBEIRO, Renato Janine. *Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra o seu tempo*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.



A FILOSOFIA DA CIÊNCIA EM AUGUSTE COMTE: DESVENCILHANDO O PENSAMENTO COMTIANO DE MAL- ENTENDIDOS HISTÓRICOS

Denis Paulo Goldfarb¹ *, Domingos Gomes Rodrigues² *,
Onofre Crossi Filho³ **, Rita de Cássia Foelker⁴ **

Resumo: A intenção do presente artigo é resgatar a importância do pensamento de Comte para a filosofia da ciência. Para tanto, procuramos desfazer certos preconceitos acerca do positivismo reavaliando certos conceitos comtianos, como a *lei dos três estados*, a *classificação das ciências* e o papel das *hipóteses*, a fim de se restaurar a sua relevância sobre o pano de fundo da história da filosofia.

Palavras-chave: Comte; positivismo; lei dos três estados; classificação das ciências; hipóteses.

¹ denispaulogoldfarb@ymail.com

² Sundays@uol.com.br

³ onofrecrossi@ig.com.br

⁴ ritafoelkerbr@yahoo.com.br

* Graduandos em Filosofia, Universidade São Judas Tadeu - USJT, membros do Grupo de Pesquisa em História e Filosofia da Ciência da USJT, coordenado pela Prof.^a Dr.^a Sonia Maria Dion.

** Mestres em Filosofia, Universidade São Judas Tadeu - USJT, membros do Grupo de Pesquisa em História e Filosofia da Ciência da USJT, coordenado pela Prof.^a Dr.^a Sonia Maria Dion.

INTRODUÇÃO⁵

Auguste Comte (1798-1857) é um autor que tem recebido atenção de diversos comentadores contemporâneos dispostos a relê-lo sob uma perspectiva mais criteriosa, libertos da corrente comum de interpretações superficiais que, em geral, diminuem e negligenciam a importância do seu trabalho: um “*sistema impressionante, tanto em sua massa como em seu detalhe, hoje injustamente desprezado*”, como evidencia Comte-Sponville (2003, p. 461, grifos nossos). Segundo este autor, Comte foi frequentemente mal compreendido, alvo de preconceitos e críticas nem sempre justas, enquanto o real valor de sua filosofia deixou de ser devidamente reconhecido, pois, tão somente, é comum o vínculo de sua obra às disciplinas de Política e Sociologia.

Na tentativa de restaurar a importância do pensamento comtiano, Laudan⁶, por exemplo, assevera que o positivismo de Comte é “uma das mais influentes e importantes doutrinas na história da *filosofia da ciência*” (LAUDAN, 1971, p. 35, grifos nossos).

No presente artigo, busca-se verificar o teor das principais críticas, ao lado das defesas ao positivismo comtiano, por parte de autores diversos. Serão abordados alguns fundamentos de sua epistemologia – como a relação entre a *lei dos três estados* e a *classificação das ciências* – e verificaremos que, ao contrário do que usualmente se afirma, as *hipóteses* ocupam papel fundamental na teoria da ciência de Comte.

⁵ Nós, os autores, agradecemos por suas importantes contribuições no presente artigo: à Prof^a Dr^a Sonia Maria Dion, coordenadora de nosso grupo de pesquisa em História e Filosofia da Ciência da Universidade São Judas Tadeu (USJT), ao Prof.^o André Assi Barreto, ao amigo Flávio Guandalini, à Faculdade de Filosofia da USJT e à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

⁶ Segundo Laudan (1971, p. 36), “Comte apresenta soluções originais e modernas para os problemas da filosofia da ciência”. Para um estudo mais acurado sobre o assunto, sugerimos a leitura deste artigo.

CRÍTICAS E DEFESAS

A doutrina de Comte tem recebido críticas equivocadas que partem de diversos autores, e a historiografia⁷ acaba por perpetuar esses equívocos. Essa é a primeira barreira a ser transposta a fim de se erradicarem mal-entendidos históricos. Frente a este problema, Bensaude-Vincent (1999, p. 89) defende que “uma definição mais apurada do termo ‘positivismo’ corrente é necessária”.

Auguste Comte adotou o termo positivismo para nomear o seu próprio sistema filosófico. Entretanto, a partir de Comte, o termo *positivismo* multiplicou-se e passou a designar variadas manifestações em diferentes áreas do conhecimento; dentre as escolas que utilizam esse termo destaca-se o *positivismo (ou empirismo) lógico*, creditado ao Círculo de Viena⁸. Segundo Lacerda, a acepção genérica, comum e popular, posto que superficial, do termo positivismo costuma ser reduzida a algumas características:

- 1) a rejeição da teologia e da metafísica e 2) a afirmação da empiria (o que, em alguns casos ou em algumas versões, é tomada como a referência aos “fatos puros”); 3) como consequência das características anteriores, a afirmação da ciência como conhecimento verdadeiro da realidade (LACERDA, 2009, p. 330).

Eis uma das fontes do problema: historicamente, tanto o positivismo original de Comte, quanto outros *positivismos*, bem “como todas aquelas linhas teóricas e metodológicas que valorizam a ciência,

⁷ Segundo Bensaude-Vincent (1999, p. 82), por exemplo, vínculos históricos infundados entre o positivismo comtiano e a perspectiva antiatomista que prevaleceu na química francesa ao final do séc. XIX são normalmente usados por historiadores como Jacques Petrel (1979, p. 16), Alan J. Rocke (1984, p. 181-182), David Knight (1967, p. 105 e 126), Jean Jacques (1987, p. 195-208), Ana Carneiro (1993, p. 85) e M. Scheidecker-Chevallier (1997, p. 27-56); além do infundado argumento, usado por Marjorie Malley (1979, p. 213-223), de que a influência do positivismo sobre os cientistas franceses teria impedido Marie Curie de chegar a uma interpretação teórica da radioatividade.

⁸ O Círculo de Viena foi um grupo formado por filósofos e cientistas entre 1929 e 1937. Teve Wittgenstein como um de seus inspiradores. Adotou como corrente de pensamento o positivismo (ou empirismo) lógico, cuja característica fundamental era a redução da filosofia à análise da linguagem e a negação a qualquer metafísica (Nota dos Autores).

não se incomodam com a teologia, rejeitam puras entidades abstratas e exigem a referência a ‘fatos’ empíricos” (LACERDA, 2009, p. 330), podem ser englobadas nessa tripla acepção. Ao usar a expressão *positivismo* a historiografia deixa “de lado importantes aspectos particulares de cada teoria ou escola [...]; importa nisso muito menos as ideias de cada uma das teorias reunidas do que o valor operatório do rótulo” (LACERDA, 2009, p. 327). Essa polissemia de *positivismos* fez surgir problemas interpretativos. Como ressalta Comte-Sponville (2003, p. 462), “depois de Auguste Comte, o termo banalizou-se. Passou a designar todo pensamento que pretende ater-se aos fatos ou às ciências, excluída toda interpretação metafísica ou religiosa”, chegando a um extremo de excluir até “mesmo toda especulação propriamente filosófica”, portanto, quando se fala de *positivismo* “faz-se necessário utilizar a palavra com conhecimento de causa”. Segundo Schmaus,

(...) muitos estudiosos das ciências humanas e sociais de hoje usam a palavra ‘positivismo’ para significar exatamente o oposto do que os filósofos entendem e, além disso, muitas vezes é equiparado a uma aceitação não crítica da ciência, ao realismo ingênuo, à busca de explicações causais, e a um reducionismo filisteu (SCHMAUS, 2008, p. 291).

Nessa passagem, Schmaus destaca o problema do uso de significados opostos do termo *positivismo* em diferentes áreas da pesquisa científica, além de diversos entendimentos distorcidos, inadequados e reducionistas que não deveriam se referir ao positivismo comtiano.

Heilbron (1990, p. 153), por sua vez, observa que “‘positivismo’ é comumente considerado uma forma de estreiteza [da mente] e o termo é usado mais frequentemente em um sentido polêmico”, quiçá pejorativo, por comentaristas contemporâneos, como, por exemplo, Theodor Adorno (1903-1969). Heilbron sugere ainda que, conforme uma crítica generalizante dos muitos *positivismos* que avançaram na história da filosofia, os olhares se voltaram no tempo e alcançaram Comte, por este ser considerado o fundador do positivismo, consequentemente

(...) embora o seu trabalho seja raramente lido, ele é

amplamente associado a pensamentos não sofisticados: ao empirismo, a uma imitação cega das ciências naturais, e ao uso irrefletido de métodos quantitativos. O fato de que nenhuma dessas associações tem nada a ver com escritos reais de Comte não fez qualquer diferença para a sua reputação (HEILBRON, 1990, p.153).

A falta de aprofundamento da leitura e do entendimento do seu sistema filosófico faz com que se interprete Comte, não raramente, como um *empirista grosseiro*. No que concerne à sua filosofia da ciência, essa leitura superficial tende a excluir o valor da criatividade e da imaginação em sua teoria, restando somente a noção errônea de que a prática científica para Comte seria apenas uma questão de seguir um “árido protocolo metodológico” (HAWKINS, 1984, p. 149). Outro fator que, segundo Hawkins (1984, p. 149), corrobora as críticas equivocadas é o fato do aprendizado da filosofia de Auguste Comte, principalmente fora da França, por basear-se mais em literatura de comentadores, em detrimento dos textos originais. Tais fatores obscurecem a sofisticação do positivismo comtiano.

Além disso, de acordo com Scharff (1989, p. 253), os manuais tendem a assimilar erroneamente o positivismo de Comte ao positivismo defendido por John Stuart Mill (1806-1873), alegando erradamente que eles compartilhariam o mesmo olhar sobre a epistemologia e a mesma concepção das relações entre a ciência e a filosofia⁹.

Todavia, algumas divergências já ocorriam nos idos do próprio Comte. Segundo Hawkins (1984, p. 150), Stuart Mill seria apenas um entre seus contemporâneos, como Paul-Émile Littré (1801-1881) e Ernest Renan (1823-1892), que teriam interpretado Comte de forma equivocada, incrementando polêmicas e preconceitos. Scharff (1989, p. 253), por sua vez, afirma que “a visão convencional já se encontra em Mill e foi mais

⁹ Scharff (1989, p.253) entende que “como filósofo da ciência, Mill é menos reflexivo, ou seja, menos preocupado com a autocompreensão, do que Comte, porque Mill tende a simplesmente assumir uma concepção da tarefa de uma filosofia da ciência, ao passo que Comte reconhece a necessidade de justificar isso”. Para um aprofundamento desta discussão, recomendamos a leitura deste artigo.

recentemente explorada por Habermas, de que Comte não é tanto um positivista de tipo diferente, mas que é um positivista incompleto”; ou seja, Habermas, por exemplo, alega que Comte utiliza a lei dos três estados como uma ideologia normativa em prol de uma propagação pseudocientífica do monopólio cognitivo da ciência. Segundo Scharff, tanto Mill quanto Jürgen Habermas, este último na segunda metade do século XX, cometem o mesmo erro em épocas distintas: a má interpretação da filosofia da ciência de Comte.

Parece haver se consolidado, no contexto que apontamos acima, uma repercussão historiográfica que disseminou más interpretações da filosofia comtiana ao ponto de, até mesmo, atribuir alguns insucessos da indústria química francesa no final do séc. XIX ao positivismo comtiano. Bensaude-Vincent rebate essas afirmações asseverando que

(...) a maioria dos historiadores que invocam a influência do positivismo [sobre a química francesa antiatomista] tem em mente uma noção vaga. Não tendo nenhuma familiaridade com a filosofia de Comte, eles se referem a um tipo de “positivista vulgar”, que provavelmente antecede os ensaios filosóficos de Comte e não tinha praticamente quaisquer conexões com o monumental sistema filosófico e político que ele construiu, entre 1830 e 1855 (1999, p. 89).

Segundo Bensaude-Vincent, esse monumental sistema filosófico e político tem como base sua *filosofia da ciência*.

Dentre outros fundamentos do sistema comtiano, destacamos a *classificação das ciências* e a *lei dos três estados* (sobre os quais discorreremos no tópico a seguir). Por meio desses fundamentos, o filósofo analisa as diversas ciências frente a modos diferentes de se filosofar, donde desenvolve sua epistemologia a fim de guiar o entendimento humano ao estado científico, além de aguilhoar a necessidade da criação de uma nova ciência que lidasse com os fenômenos sociais, uma propedêutica em que “ele reconheceu [...] que as ciências tinham características em comum. [...] A teoria de Comte, basicamente, está interessada nas relações entre diferentes ciências [e], na sociologia, os primeiros passos ainda precisavam ser dados” (HEILBRON,

1990, p.156-157). Assim, Comte, por meio de seu positivismo, propõe uma filosofia da ciência visando a melhor compreensão das relações entre as diversas ciências e, por conseguinte, o nascimento da sociologia¹⁰.

O fato de se vincular a obra de Auguste Comte tão somente à Política e à Sociologia, relegando seu vínculo com a Filosofia da Ciência, também ajuda a perpetuar mal-entendidos que obscurecem seu conteúdo metodológico. Segundo Heilbron (1990, p. 152-153), autores que trabalham com disciplinas de Sociologia e Política “nada mencionam sobre a grande quantidade de escritos de Comte sobre as ciências”, de modo que, “se o foco era político ou social, torna-se incompreensível sua profunda preocupação com as questões das ciências e o grande esforço intelectual nelas despendido”.

“Entender as ideias comtianas em sua totalidade”, delas extraindo interpretações relevantes, afirma Hawkins (1984, p. 150), demanda uma “cuidadosa exegese de todo o seu sistema filosófico” para que sejam evitadas tanto as explicações simplificadas quanto os preconceitos (como considerar Comte um empirista grosseiro ou um indutivista ingênuo) que advêm de uma leitura não aprofundada. Se interpretados superficialmente, os ditos de Comte podem levar a crer que a ciência apenas se baseia na observação para prever fenômenos como, por exemplo, quando ele diz que “o verdadeiro espírito positivo consiste, sobretudo, em ver para prever, em estudar o que é, a fim de concluir disso o que será, segundo o dogma geral da invariabilidade das leis naturais” (COMTE, 1983b, p. 50). Todavia, como se verá mais adiante, o conceito de *observação* é algo mais sofisticado dentro do sistema filosófico de Comte.

Para uma acurada exegese, o leitor de Auguste Comte deve estar ciente de certas particularidades e problemas que tendem a desencorajar um perene processo de reexame crítico de seus escritos, a saber: a complexidade de seu trabalho, o estilo não sistemático onde os conceitos

¹⁰ Comte, primariamente, não se utiliza do termo *sociologia*, mas sim, *física social*. O neologismo *sociologia* somente foi criado e publicado por Comte em 1839, no tomo IV de seu Curso de Filosofia Positiva (cf. BASTIDE, 1984, p.74).

encontram-se difusos e sofrem uma reorientação ao longo de sua obra, além de uma relativa dificuldade de acesso aos últimos trabalhos do filósofo (cf. HAWKINS, 1984, p. 150).

Complementando, Laudan considera a abordagem comtiana “interessante, influente e provocativa”, mas que sua prolixidade torna a leitura “tediosa e aparentemente não compensadora” (LAUDAN, 1971, p. 35-36), pois, como corrobora Comte-Sponville (2003, p. 461), “compromete o [...] seu estilo, espantosamente indigesto”. Todavia, tais impressões sobre a escrita de Comte não chegam a ser homogêneas e consensuais, tendo em vista que no decorrer de sua vida sofreu notáveis alterações: Comte, de um estilo sóbrio e altamente impessoal de suas primeiras obras, evolui para um estilo pessoal e “apaixonado” nas obras subseqüentes (cf. LACERDA, 2009, p. 323). Compreendidos e superados tais obstáculos, a sofisticação das ideias de Comte pode ser devidamente apreciada e o seu positivismo devidamente discernido dentre outros *positivismos*.

No presente artigo, faremos uma primeira aproximação de sua filosofia da ciência. Dentre esses aspectos, abordaremos sua lei dos três estados, a classificação das ciências e o papel das hipóteses.

A LEI DOS TRÊS ESTADOS E A CLASSIFICAÇÃO DAS CIÊNCIAS

Um dos fundamentos da filosofia da ciência de Comte é a lei dos três estados. Segundo o filósofo,

(...) cada ramo de nossos conhecimentos passa sucessivamente por *três estados históricos* diferentes: estado teológico ou fictício, estado metafísico ou abstrato, estado científico ou positivo. Em outros termos, o espírito humano, por sua natureza, emprega sucessivamente, em cada uma de suas investigações, *três métodos de filosofar*, cujo caráter é essencialmente diferente e mesmo radicalmente oposto: primeiro, o método teológico, em seguida, o método metafísico, finalmente, o método positivo. (COMTE, 1983a, p. 4, grifos nossos).

Assim, para atingirmos o estado positivo, devemos passar

antes pelos estados teológico e metafísico, nesta ordem. É no estado teológico que acontece o modo “mais antigo e rústico de especulação teórica” (HAWKINS, 1984, p. 155). Este, por sua vez, é subdividido em (1) fetichista¹¹, (2) politeísta e (3) monoteísta. “A evolução da mente [humana] consiste em uma reeducação desses modos de pensamento primitivos e a coerência e sistematizações típicas da ciência acontecem progressivamente” (HAWKINS, 1984, p. 156).

Schmaus (1982, p. 248) afirma que “equívocos a respeito da lei dos três estados de Comte são abundantes na literatura histórica e filosófica”. Cita o exemplo da interpretação errada de Vernom, quando este último afirma que

(...) a característica mais conhecida, de longe, da filosofia da história de Comte é a sua “lei dos três estados”, uma lei de acordo com a qual *a história em geral* se desenvolve necessariamente por meio de três etapas descritas como teológica, metafísica e científica (ou positiva) (VERNOM, 1978, p. 323) (grifos nossos).

Schmaus (1982, p. 248) destaca que “Comte nunca disse que a sociedade como um todo passa pelos três estados” preconizados pela referida lei. Os estados históricos a que Comte se refere dizem respeito à própria evolução da investigação humana no interior de cada ramo de nossos conhecimentos por meio da sucessão natural dos métodos de filosofar. Logo, não é uma descrição de como *a história em geral* evolui, mas um processo que envolve tanto elementos afetivos, intelectuais e práticos em que o progresso se dá de forma contínua e cumulativa, e “a ciência, sucessivamente, oferece um desafio crescente para a teologia e a metafísica” (SCHMAUS, 1982, p. 253).

¹¹ A subdivisão fetichista do estado teológico, em Comte, é caracterizada pela crença de que todas as formas de apresentação da matéria estão vivas, mesmo as coisas inanimadas. Para Comte, pensar desta forma fetichista é uma predisposição inata da mente, uma forma de raciocínio espontâneo, inconsciente, irrefletido e emotivo; embora o estágio fetichista não gere conhecimento positivo, os sentimentos e imaginação característicos desse estado são condição de possibilidade para a teorização que culminará na produção de conhecimento positivo, propriamente (cf. HAWKINS, 1984, p. 156).

Ademais, segundo Hawkins, a lei dos três estados, para Comte, é um conceito mais sofisticado. Hawkins considera que

(...) a história da civilização revela uma interação complexa entre, primariamente, os vários componentes da natureza humana e, segundo, entre a constituição psíquica do sujeito e a ordem externa. A “lei dos três estados” destina-se a englobar os diferentes modos de equilíbrio entre a interação desses elementos que a humanidade vem experienciando até então. Mas a progressão do teológico ao estado positivo, não deve ser vista em termos puramente intelectuais. Dada à pluralidade e interdependência das faculdades do homem, a evolução deve ser entendida como um processo que envolve a interação entre inteligência, afetividade e ação, e não deve ser interpretado simplesmente como a marcha da razão (1984, p. 152).

Portanto, para Hawkins, a lei dos três estados ultrapassa, até mesmo, a condição de evolução da investigação humana como apenas uma simples *marcha da razão* desde uma forma mais rústica de se pensar até a coerência própria da ciência, chegando à interação entre *inteligência*, *afetividade* e *ação*, interpretação que difere essencialmente daquela de Vernom, supracitada.

Entendemos que a lei dos três estados pode ser compreendida como um *processo dinâmico* de evolução do entendimento humano em direção ao modo positivo de se filosofar. Por um lado, existe um movimento natural do estado teológico em direção ao estado positivo, por outro, ocorre uma relação dinâmica entre as faculdades psíquicas do homem, como as emoções e a razão interagindo com a ação. Por conta desta interação entre ação prática, inteligência e afetividade interferindo no progresso de um estágio a outro, existe um movimento que pode transitar entre os três métodos de filosofar, pois, segundo Comte,

(...) a necessidade [que o homem tem] de dispor os fatos numa ordem que podemos conceber com facilidade (o que é o objeto próprio de todas as teorias científicas) é de tal maneira inerente a nossa organização que, se não chegássemos a satisfazê-la com concepções positivas, voltaríamos inevitavelmente às explicações teológicas e

metafísicas (COMTE, 1983a, p. 23).

O espírito humano tem por necessidade encontrar explicações que satisfaçam seu entendimento dos fenômenos naturais. Na ausência de explicações que consigam sustentar hipóteses positivas acerca de um novo fenômeno natural, só resta a possibilidade de lançar mão de explicações teológicas ou metafísicas. Entretanto, o entendimento humano nunca abandona a busca pelo conhecimento positivo; sempre haverá a tendência do progresso rumo ao estágio positivo, para onde o pensamento científico deve se encaminhar e se manter, sendo este processo a meta da filosofia comtiana.

Outro fundamento do pensamento comtiano é a *classificação das ciências*¹². Segundo Comte “a finalidade principal que se deve ter em vista em todo trabalho enciclopédico é, com efeito, dispor as ciências na ordem de seu encadeamento natural, seguindo sua dependência mútua, de tal sorte que se possa expô-las sucessivamente” (1983a, p. 27). Considerando que o fenômeno observável representa o ponto de partida das investigações científicas,

(...) veremos ser possível classificá-los [os fenômenos observáveis] num pequeno número de categorias naturais, dispostas de tal maneira que o estudo racional de cada teoria funde-se no conhecimento das leis principais da categoria precedente, convertendo-se no fundamento do estudo da seguinte (COMTE, 1983a, p. 30).

Cada categoria natural se funda sobre leis principais, obtidas das relações dadas pelos fenômenos observáveis de seu objeto específico de estudo. O conhecimento das leis principais de uma dada categoria natural torna-se fundamento para as teorias vinculadas à categoria natural imediatamente posterior, o que justifica um encadeamento natural de todas as ciências.

¹² Comte se refere à *classificação das ciências* também pelo termo *fórmula enciclopédica*, bem como, também, pelo termo *sistema enciclopédico*, em seu Curso de Filosofia Positiva (Nota dos Autores).

Comte acredita que todas as ciências fundamentais podem ser resumidas na seguinte classificação séptupla: (1) matemática¹³, (2) astronomia, (3) física, (4) química, (5) biologia, (6) sociologia e, posteriormente, (7) a moral. Como destacamos anteriormente, os escritos de Comte são reorientados ao longo de sua obra. Segundo Schmaus (1982, p. 252), “Comte não é dogmático quanto à sua classificação das ciências”, e até insere uma sétima ciência, que não se encontrava primariamente em seu *Cours de philosophie positive*¹⁴ (6 vols., 1830-1842), mas que, posteriormente, Comte acresce em seu *Système de politique positive* (4 vols., 1851-1854), a saber: a moral. Em seu *Cours de philosophie positive*, Comte infere o seguinte:

(...) chegamos, assim, gradualmente a descobrir a invariável hierarquia, ao mesmo tempo histórica e dogmática, igualmente científica e lógica, das seis ciências fundamentais [...]. A primeira constitui necessariamente o ponto de partida exclusivo, e a última a única meta essencial de toda filosofia positiva (COMTE, 1983b, p. 90).

Nesse excerto, o filósofo descreve apenas seis ciências na sua classificação enciclopédica, no qual a moral ainda não figura, pois, nesse momento, a meta de Comte era fundar a sociologia (física social). Esta classificação obedece aos graus de generalização, simplicidade e abstração, além do grau de independência do fenômeno dentro de seu domínio explicativo. Segundo Comte,

(...) a primeira considera os fenômenos mais gerais, mais simples, mais abstratos e mais afastados da humanidade, e que influenciam todos os outros sem serem influenciados

¹³ Ainda existe uma subdivisão, não menos importante, dentro do sistema comtiano, da matemática. Auguste Comte (1983a, p. 38), por considerá-la “tão vasta e fundamental” divide “a ciência matemática em duas grandes ciências [...]: a matemática abstrata ou o cálculo [...] e a matemática concreta, que se compõe, duma parte, da geometria geral, de outra, da mecânica racional. A parte concreta necessariamente se funda na parte abstrata, tornando-se por sua vez a base direta de toda a filosofia natural, que considera tanto quanto possível todos os fenômenos do universo como geométricos ou mecânicos. A parte abstrata é a única puramente instrumental”.

¹⁴ Originalmente chamado de *Cours de philosophie positive*, foi alterado para *Système de philosophie positive* por Comte em 1848 em sua obra *Discours sur l'ensemble du positivisme* (cf. LACERDA, 2009, p. 322).

por estes. Os fenômenos considerados pela última são, ao contrário, os mais particulares, mais complicados, mais concretos e mais diretamente ligados ao homem; dependem, mais ou menos, de todos os precedentes, sem exercer sobre eles influência alguma. Entre esses extremos, os graus de especialidade, de complicação e de personalidade dos fenômenos vão gradualmente aumentando, assim como sua dependência sucessiva (COMTE, 1983a, p. 33).

Assim, em relação à matemática, os fenômenos por ela estudados são mais genéricos e simples. “É, portanto, do estudo dos fenômenos mais gerais ou mais simples que é preciso começar, procedendo em seguida sucessivamente até atingir os fenômenos mais particulares ou mais complicados” (COMTE, 1983a, p. 30), que estarão contidos, por exemplo, na moral.

Nesse sentido, “o positivismo afirmou [...] o seu desejo de construir uma doutrina moral que não deve nada ao sobrenatural” (BOURDEAU, 2011, §49). Ao longo da elaboração de sua obra, a moral tornou-se para Comte a ciência suprema e o núcleo da religião fundada por ele: “Trata-se [...] da qualificação moral e da melhor moralidade. O positivista pensado por Comte deve, além de ter uma visão realista, utilitária, certa, precisa, construtiva e relativista, ter também uma visão amorosa, simpática” (TISKI, 2006, p. 11).

Explicados estes dois fundamentos da filosofia comtiana, a *lei dos três estados* e a *classificação das ciências*, uma relação entre ambos pode ser traçada. Cada ciência evolui conforme o estágio em que se encontra dentre os métodos de filosofar dados pela lei dos três estados: teológico, metafísico e positivo. Assim, os dois conceitos estão necessariamente articulados. Segundo Comte,

(...) a frequente simultaneidade histórica das três grandes fases mentais diante de especulações diferentes constituiria, de outra maneira, uma inexplicável anomalia, mas se resolve [...] graças à nossa lei hierárquica, relativa tanto à sucessão como à dependência dos diversos estudos positivos. Concebe-se paralelamente, em sentido inverso, que a regra da classificação supõe essa revolução, já que todos os motivos

essenciais da ordem assim estabelecida resultam, no fundo, da rapidez desigual de tal desenvolvimento nas diferentes ciências fundamentais (COMTE, 1983b, p. 92).

Para o filósofo, pareceria um problema esta coexistência, num mesmo estágio histórico, de diferentes métodos de se filosofar, posto que a lei dos três estados apregoe que o entendimento humano evolua, invariavelmente, do estado teológico para o positivo. A partir da correlação entre a classificação das ciências e a lei dos três estados, Comte acredita resolver este problema. Para ele, há a possibilidade de o homem usar simultaneamente o método positivo na matemática, o método metafísico em física e o método teológico na sociologia, pois, segundo Comte, este fato “consiste no defeito de homogeneidade [...] entre as diferentes partes do sistema intelectual, umas chegando a ser positivas sucessivamente, enquanto outras permaneceram teológicas ou metafísicas” (COMTE, 1983a, p. 22).

Para Heilbron (1990, p. 155), “Comte foi o primeiro a desenvolver sistematicamente uma teoria das ciências histórica e diferencial”, pois ele “diferenciou as ciências de acordo com uma teoria sobre as características específicas de seu objeto”, por conseguinte não apenas “a ciência dependia de fases e estágios, mas também das propriedades específicas do objeto científico em questão”. O relato histórico de Alexander Bain (1818-1903), contemporâneo de Comte e amigo de Stuart Mill, dá conta de certa euforia à sua época em torno da repercussão, no meio acadêmico, da relação entre a classificação das ciências de Comte e sua lei dos três estados. Segundo Bain,

(...) a melhoria efetuada na *Classificação das Ciências* foi aparente à primeira vista [...]. Mill já havia assimilado com entusiasmo [...] a grande distinção entre *Estática Social* e *Dinâmica Social*, e eu estava cada vez mais intensamente impressionado no que concerne à valia desta distinção, como um instrumento de análise social. [...] O próximo passo era a Sociologia, e levou à distinção de *Ordem* e *Progresso*. [...] Habilitou-o a dar escopo livre para sua *doutrina dos Três Estados*, e fazer disso uma pesquisa grandiosa do *desenvolvimento histórico da humanidade* (BAIN, 1879, p.526, grifos nossos).

Bain valoriza a originalidade de Comte para a época e destaca a intenção do filósofo em evidenciar as ideias fundamentais de cada ramo do conhecimento dentro da sucessão das ciências, até a mais complexa e menos geral. Segundo Bain, a estrutura formal da física, aplicada ao estudo sociológico, se elevou à condição de possibilitar o estudo da *ordem social* e do *progresso social* por meio dos métodos de filosofar da lei dos três estados.

De acordo com o positivismo comtiano, o desenvolvimento do método científico seria impossível sem a *ordem* como condição necessária para o *progresso*¹⁵. “A humanidade necessitou de um sistema de ideias para [...] criar ordem, dessa forma adotou o método teológico de filosofar”, portanto o desenvolvimento do método científico depende da ordem engendrada no estágio teológico, segundo Schmaus (1982, p. 256). Assim, a relação da lei dos três estados com a classificação da ciência se dá por um processo *dinâmico* de *progresso* que por sua vez é originado pelo modo *estático* de gestação da *ordem*. Comte, por meio do encadeamento natural entre as ciências, parece propor uma estrutura comum a todas elas. Essa condição lhe permitiu supor que conceitos, como *estática* e *dinâmica*, provenientes da mecânica, poderiam, por analogia, ser projetados em sua física social.

Independentemente da validade, ou não, do uso desses pressupostos entre as ciências do quadro apresentado, transparece a intenção de estender o método científico a todos os campos do conhecimento humano. Segundo Bourdeau (2011, §1), “a decisão de Comte em desenvolver sucessivamente uma filosofia da matemática, uma filosofia da física, uma filosofia da química e uma filosofia da biologia, faz dele o primeiro filósofo da ciência no sentido moderno”. Coerente com essa perspectiva, Schmaus afirma que “o positivismo de Comte é acima de tudo uma filosofia da ciência” (SCHMAUS, 2008, p. 291).

¹⁵ Os dizeres *ordem e progresso* que se encontram na bandeira do Brasil foram inspirados em Comte. Segundo Giannotti (1983, p. XV), “os positivistas [brasileiros] no movimento republicano [...] influíram [...] na Constituição de 1891 e a bandeira brasileira passou a ostentar o lema comtiano ‘ordem e progresso’”.

A FINALIDADE DA CIÊNCIA E O PAPEL DAS HIPÓTESES

Compreendido o sistema comtiano como uma doutrina em filosofia da ciência que se estende a todas as áreas do conhecimento humano, desde a matemática até a moral, poder-se-á dizer que a meta deste seu positivismo é especificar a finalidade das ciências como um todo, com o intuito de que elas atinjam e se mantenham no estado positivo. Em seu Curso de Filosofia Positiva, Auguste Comte escreveu que

(...) as ciências possuem, antes de tudo, destinação mais direta e mais elevada, a saber, a de satisfazer à necessidade fundamental, sentida por nossa inteligência, de conhecer as leis dos fenômenos (COMTE, 1983a, p. 23).

Para Comte, o objetivo da ciência é descobrir as leis dos fenômenos. Ainda, segundo ele,

(...) o caráter fundamental da filosofia positiva é tomar todos os fenômenos como sujeitos às *leis naturais invariáveis*, cuja descoberta precisa e cuja redução ao menor número possível constitui o objetivo de todos os nossos esforços, considerando como absolutamente inacessível e vazia de sentido para nós a investigação das chamadas *causas*, sejam primeiras, sejam finais (COMTE, 1983a, p. 7, grifos do autor).

Comte quer dizer com isso que a finalidade da ciência não é discutir causas primeiras ou teleológicas dos fenômenos naturais, pois o entendimento humano não tem acesso a elas; cabe a este “somente analisar com exatidão as circunstâncias de sua produção e vinculá-las umas às outras, mediante relações normais de sucessão e similitude” (COMTE, 1983a, p. 7), caso contrário, estaria a ciência regredindo às explicações teológicas e metafísicas. Comte acredita na *invariabilidade* das leis naturais como condição de possibilidade para a ciência. Assim, a função da ciência é buscar certas leis através da pesquisa das relações que existam entre os fenômenos observados bem como conseguir, com a menor quantidade possível de leis, predizer ou explicar uma maior quantidade de fenômenos.

Para que a ciência possa formular leis que se adequem ao

sistema positivo ela deve, segundo Comte, “necessariamente fundar-se sobre observações” (1983a, p. 5). Todavia, tal afirmação deve ser contextualizada dentro do sistema filosófico comtiano, para que não seja entendida, superficialmente, como uma asserção puramente indutivista. “Quando ele escreve sobre a observação dentro do contexto específico da ciência, porém, ele está se referindo a algo muito mais complexo do que simples atos de percepção” (HAWKINS, p. 156-157), logo, para Comte, *observação* é um conceito mais sofisticado do que apenas a visualização de um fenômeno em si, abarca também procedimentos experimentais e processos comparativos. Segundo Comte,

A arte da observação é composta, em geral, de três operações diferentes: (1) observação estritamente falando, que é o exame direto do fenômeno natural tal como este se nos apresenta; (2) experimento, ou a consideração do fenômeno mais ou menos modificada por circunstâncias artificiais que nós expressamente criamos, a fim de explorá-lo mais perfeitamente; (3) e comparação, ou a gradual consideração de uma série de casos análogos em que os fenômenos são mais e mais simplificados (COMTE *apud* LAUDAN, 1971, p. 43, grifos nossos).

Em Comte, portanto, o conceito de *observação*, além de estar associado aos três itens supracitados, também apresenta outra particularidade: de acordo com Hawkins (1984, p. 155), para Comte “observações são impregnadas de teoria”. Segundo o próprio Comte (1839, p. 418)¹⁶, “para qualquer classe de fenômenos [...] nenhuma observação verdadeira é possível a não ser que seja primeiramente guiada e, ao final, interpretada por uma teoria qualquer”. Acerca da importância das teorias e hipóteses para a ciência, Comte evidencia que

(...) a mais importante dessas considerações [...] consiste na necessidade [...] duma teoria qualquer para ligar os fatos, necessidade combinada com a impossibilidade evidente, para o espírito humano em sua origem, de formar teorias a partir de observações. [...] Se, contemplando os fenômenos, não

¹⁶ Todos os excertos das edições francesas que se encontram referidas na bibliografia foram traduzidos e gentilmente cedidos pela Prof.^a Dr.^a Sonia Maria Dion, da Universidade São Judas Tadeu.

os vinculássemos de imediato a algum princípio, não apenas seria impossível combinar essas observações isoladas e, por conseguinte, tirar daí algum fruto, mas seríamos inteiramente incapazes de retê-los; no mais das vezes, os fatos passariam despercebidos aos nossos olhos (COMTE, 1983b, p. 5).

A teoria não é só mera capacidade de organizar fatos. As teorias coordenam as observações, dando significação a elas, caso contrário, estaríamos envoltos por um turbilhão de sensações insipientes, presos num círculo vicioso, no qual os dados da experiência não fariam sentido. Hawkins (1984, p. 160) afirma que, segundo Comte, “existe uma interação recíproca de interdependência e interpenetração entre teoria e observação”. Schmaus (1982, p. 254) conclui que, para Comte, “hipóteses são necessárias para que se traga ordem e sentido a uma massa confusa de fatos históricos. Portanto, sem teorias e hipóteses não se inicia o processo de produção de conhecimento científico”. Logo, como afirma Comte, “a introdução, estritamente indispensável, das *hipóteses* em filosofia natural” (1835, p. 434, grifo nosso).

Assim, a produção do conhecimento científico se dá atrelado à teoria, e as hipóteses se transformam num mecanismo crucial para o desenvolvimento das ciências. Entretanto, quando ele lida com hipóteses, Comte tem em mente que

(...) o emprego desse artifício poderoso deve ser constantemente submetido a uma condição fundamental, sem a qual ele tenderá necessariamente, ao contrário, a se constituir em obstáculo ao desenvolvimento de nossos verdadeiros conhecimentos. Essa condição [...] consiste em imaginar exclusivamente hipóteses suscetíveis [...] de uma verificação positiva (1835, p. 434).

Com isso, Comte quer enfatizar que se hipóteses forem mal empregadas, podem degenerar-se em explicações teológicas ou metafísicas acerca dos fenômenos, não gerando conhecimento positivo. Desta forma, para que as hipóteses sejam úteis dentro da prática científica, elas devem ser submetidas a uma verificação positiva, ou seja, “devem constantemente apresentar o caráter de simples antecipações daquilo que a experiência e o

raciocínio teriam sido capazes de desenvolver imediatamente” (COMTE, 1835, p. 435). Eis aí a condição crucial para elevar uma hipótese qualquer à ordem de uma hipótese verdadeiramente filosófica: “Desde que essa única regra necessária seja sempre e escrupulosamente observada, as hipóteses podem evidentemente ser introduzidas sem nenhum perigo, todas as vezes que sentirmos necessidade, ou mesmo o desejo racionalizado” (COMTE, 1835, p. 435). Qualquer hipótese, em suma, deve ser tal que, se confirmada, tornar-se-ia uma lei *observacional* de qualquer ciência.

Hipóteses que tenham estatuto de predição são *hipóteses positivas*, suscetíveis à *verificabilidade*. Contudo, “a humanidade não inicia sua atividade cognitiva sob a orientação de hipóteses positivas” (SCHMAUS, 1982, p. 254). De acordo com a lei dos três estados, para o homem atingir a capacidade de elaborar esses tipos de hipóteses verificáveis, teve de passar por uma fase onde as teorias e hipóteses estavam atreladas à teologia e à metafísica. Nestas fases as hipóteses não poderiam ainda possuir o estatuto de *verificabilidade*, mas engendraram a fase positiva, pois, sem as primeiras teorias e hipóteses, geradas no estágio *fetichista* do estado teológico, por mais rústicas e ingênuas que fossem, acerca dos fenômenos observados da natureza, a sucessão de hipóteses cada vez mais passíveis de verificação, numa progressão tal qual predita pela lei dos três estados, não ocorreria.

Para Comte, teorias e hipóteses são os ingredientes mais fundamentais na investigação científica da natureza e são também, um pré-requisito para a execução de qualquer observação significativa dos fenômenos naturais. A partir das hipóteses rústicas evoluímos para as hipóteses positivas e estas últimas levam a inquirição científica a descobrir as leis dos fenômenos, propriamente ditos.

Segundo Laudan (1971, p. 47), como “[John] Herschel [(1792-1871)] e [William] Whewell [(1794-1866)]”, Comte é provavelmente o maior responsável por tornar as teorias e as hipóteses metodologicamente respeitáveis para a inquirição científica”. Na atualidade nós estamos acostumados a lidar com o fato de teorias e hipóteses serem essenciais

como mecanismos da inquirição científica; todavia, no contexto do século XIX, argumentos em defesa das hipóteses, como condições para a ciência, estavam em plena discussão. Comte, entre o antigo e o moderno, dá um passo decisivo em favor do modo como atualmente a Filosofia da Ciência entende o papel da *hipótese*.

CONCLUSÕES

É tarefa da Filosofia resgatar Auguste Comte da história a fim de se restaurar a valia que tem sua obra no panorama da Filosofia da Ciência. Subjaz ao positivismo de Comte, uma original e moderna filosofia da ciência que, por meio de sua lei dos três estados, visa explicar como as ciências fundamentais se inter-relacionam hierarquicamente e evoluem a partir de formas mais simples e genéricas, como a matemática, até a moral, mais complexa e específica, passando pela fundação da Sociologia, conforme preconizado pela fórmula enciclopédica. Isso ocorre não apenas num âmbito histórico, mas como um sofisticado processo repleto de interações entre características psíquicas (*intelectuais* e *afetivas*) do homem e (da *ação prática* com) seu meio, relações dinâmicas como condições de produção de conhecimento positivo a partir de modos mais rústicos de se filosofar e agir.

Comte pretendia orientar o entendimento humano em direção ao método científico ao examinar os diversos elementos que se relacionam ao longo do decurso de produção de conhecimento – cerne de sua sofisticada epistemologia. Ademais, o importante papel das hipóteses dentro da filosofia comtiana nos permite concluir que o filósofo, diferentemente de outros positivismos, não nega a participação de entidades hipotéticas no processo de produção do conhecimento científico, todavia, Comte desenvolve mecanismos demarcatórios, como a verificabilidade, a fim de diferenciar hipóteses positivas de hipóteses não científicas. Assim, em Comte, hipóteses são de crucial importância para a finalidade da ciência, que é, reiterando, descobrir as leis dos fenômenos. Enfim, o sistema comtiano possui suas próprias características, portanto deve ser distinguido

dos demais positivismos a fim de que os problemas interpretativos que perpetuam críticas e preconceitos direcionados a Comte sejam sanados e, por conseguinte, mal-entendidos históricos sejam de seu pensamento, desvencilhados.

Abstract: The intention of the present paper is to resettle the importance of the Comte's thought to the philosophy of science. To do so, we discard certain prejudices about positivism and reassess certain comtean's concepts, such as the *three states law*, the *science's classification* and the role of *hypotheses* in order to restore its relevance in the background of the history of the philosophy.

Keywords: Comte; positivism; three state law; science's classification; hypotheses.

Referências

- BAIN, A. John Stuart Mill. *Mind*, Oxford, vol. 4, nº 16, 1879. p. 520-541, outubro.
- BASTIDE, P. A. *Auguste Comte*. Tradução de Joaquim José Coelho Rosa. Lisboa: Edições 70, 1984.
- BENSAUDE-VINCENT, B. Atomism and positivism: a legend about French chemistry. *Annals of Science*, London, nº 56, 1999. p. 81-94.
- BOURDEAU, M. Auguste Comte. In: Zalta, E. N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [On-line]. 2011. Disponibilidade: <http://plato.stanford.edu/entries/comte/>. [Acessado em 11/01/2013].
- CARNEIRO, A. Adolphe Wurtz and the atomism controversy. *Ambix*, Oxford, vol. 40, nº 2, 1993. p. 75-93, julho.
- COMTE, A. Curso de filosofia positiva. In: GIANNOTTI, J. A. (org.). *Auguste Comte: Os pensadores*¹⁷. Tradução de José Arthur Giannotti e

¹⁷ Nesta edição de *Os pensadores* encontram-se as duas primeiras lições do *Curso de*

Miguel Lemos. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983a.

_____. Discurso sobre o espírito positivo. In: GIANNOTTI, J. A. (org.). *Auguste Comte: Os pensadores*. Tradução de José Arthur Giannotti e Miguel Lemos. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983b.

_____. *Cours de philosophie positive*. Tome 2. Paris: Rouen Frères (Bachelier), 1835.

_____. *Cours de philosophie positive*. Tome 4. Paris: Rouen Frères (Bachelier), 1839.

COMTE-SPONVILLE, A. *Dicionário Filosófico*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo-SP: Martins Fontes, 2003.

HAWKINS, M. J. Reason and sense perception in Comte's theory of mind. *History of European Ideas*, London, vol. 5, nº 2, 1984. p. 149-163.

HEILBRON, J. Auguste Comte and modern epistemology. *Sociological Theory*, New Jersey, vol. 8, nº 2, 1990. p. 153-162, outono.

JACQUES, J. *Berthelot, 1827-1907: autopsie d'un mythe*. Paris: Belin, 1987.

KNIGHT, D. M. *Atoms and elements: a study of theories of matter in England in the nineteenth century*. London: Hutchinson, 1967.

LACERDA, G. B. Augusto Comte e o "positivismo" redescobertos. *Revista de Sociologia e Política*, Curitiba, vol. 17, nº 34, 2009. p. 319-343, outubro.

LAUDAN, L. Towards a reassessment of Comte's 'method positive'. *Philosophy of Science*, Chicago, vol. 38, nº 1, 1971. p. 35-53, março.

MALLEY, M. The discovery of atomic transmutation: scientific style and philosophy in France and Britain. *Isis*, Chicago, vol. 70, nº 2, 1979. p. 213-223, junho.

PÉTREL, J. *La négation de l'atome dans la chimie du XIXe siècle: cas de Jean-Baptiste Dumas*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1979.

ROCKE, A. J. *From Dalton to Cannizzaro: Chemical Atomism in the Nineteenth Century*. Columbus: Ohio State University Press, 1984.

_____. *Century*. Columbus: Ohio State University Press, 1984.

SCHARFF, R. C. Positivism, philosophy of science, and self-understanding in Comte and Mill. *American Philosophical Quarterly*, Illinois, vol. 26, nº 4, 1989. p. 253-268, outubro.

SCHEIDECKER-CHEVALLIER, M. A. E. Baudrimont (1806-1880): les liens entre sa chimie et sa philosophie des sciences. *Archives internationales d'histoire des sciences*, Turnhout, vol. 47, nº 138, 1997. p. 27-56.

SCHMAUS, W. A reappraisal of Comte's three-state law. *History and Theory*, Middletown, vol. 21, nº 2, 1982. p. 248-266, maio.

_____. Rescuing Auguste Comte from the philosophy of history. *History and Theory*, Middletown, vol. 47, 2008. p. 291-301, maio.

TISKI, S. As sete acepções de "positivo" e suas relações com a educação em Comte. *Temas & Matizes*, Cascavel, vol. 5, nº 9, 2006. p. 7-14, primeiro semestre.

VERNOM, R. Auguste Comte and "development": a note. *History and Theory*, Middletown, vol. 17, nº 3, 1978. p. 323-326, outubro.



FUSÃO DE HORIZONTES
TRAÇOS FUNDAMENTAIS DA ONTOLOGIA
DE HANS-GEORG GADAMER

Gabriela Miranda Zabeu

Resumo: O espanto causado pelo “simples” existir guina agora rumo à *compreensão* e não mais ao conhecimento, conceito carregado pela tradição filosófica que parece não mais responder às questões de nossa época. A busca por este novo tipo de saber nada mais é do que a ânsia por lidarmos com nossas questões próprias no cotidiano, *sendo no mundo com outros*. Assim, a filosofia de Hans-Georg Gadamer se desenvolve em suas bases hermenêuticas e fenomenológicas, buscando a compreensão de uma ontologia que perpassa a vida prática. O presente artigo se compromete com a estrutura basilar necessária para a compreensão de sua hermenêutica filosófica e dos principais conceitos que compõem sua intrincada conjuntura, da qual devemos nos apropriar para que tenhamos novos horizontes de sentido abertos mediante nossas pretensões. A explicitação dessa estrutura no texto, como veremos, será a própria explicitação da *fusão de horizontes* (conceito fundamental para se compreender Gadamer), o que nos direciona à um novo âmbito de investigações no limiar ético-ontológico.

Palavras-chave: Compreensão; Hermenêutica; Ontologia; Fusão de horizontes.

APONTAMENTOS PRELIMINARES

A hermenêutica como fenomenologia da compreensão existencial, pensada a partir da afirmação de Gadamer, em “*Verdade e Método*”, de que o *ser que pode ser compreendido é linguagem*, defende a linguagem enquanto condição para concebermos a própria existência humana e nossa compreensão do mundo (GADAMER, 2005). Sua ontologia, assim, volta-se para a relação entre linguagem e o ser, onde a linguagem revela o ser. Gadamer quer “procurar o que há de comum em todas as vias de compreensão e mostrar que ela nunca é um procedimento subjetivo relativamente a um dado objeto, mas que pertence [...] ao ser daquilo que é compreendido” (PALMER, 1999, p. 67).

O problema hermenêutico explorado por ele já se encontra implícito em Heidegger. Nova é sua especulação que procura revelar as implicações da ontologia heideggeriana, como ao que concerne à interpretação de textos e às relações entre os existentes humanos – o que procuramos aqui investigar. O principal foco da problemática que se coloca está dirigido para o evento da compreensão, o que envolve sempre a linguagem, a confrontação com outro horizonte humano e/ou um ato de penetração histórica do texto ou obra (PALMER, 1999). Deste modo, devemos buscar o *diálogo* significativo com o que quer ser compreendido baseando-nos na mais completa definição possível do que significa compreender, o que ocorre sempre a partir deste ser que compreende, isto é, de nós mesmos, existentes humanos, *seres históricos*.

A compreensão (*Verstehen*) é um ato histórico (se dá na temporalidade¹) e como tal está sempre relacionada com o presente. Deste

¹ O tempo é o ponto a partir do qual o existente humano sempre compreende e interpreta o ser em suas manifestações. Todas as estruturas do existente humano são estruturas do tempo; toda compreensão se realiza na temporalidade. A *historicidade*, enquanto modo de ser próprio do existente humano, indica a constituição ontológica do *ser* acontecer próprio. Nesse sentido, o existente humano é sempre seu passado, mas não como algo dado, estagnado; as experiências passadas são atuantes no existente humano, ele é o seu passado no modo de *ser*. Isso significa que o existente humano acontece a partir de seu futuro, isto é, o existente humano já sempre compreende a si mesmo a partir da tradição

modo, é ingênuo falarmos de interpretações objetivas ou pressupormos metodologias de validações em nosso âmbito de investigação. Gadamer critica a rendição moderna ao pensamento tecnológico fundado no subjetivismo, opondo-se à concepção de consciência humana subjetiva e das certezas (enquanto verdades) oriundas da racionalidade como referência última para o conhecimento humano. “A abordagem de Gadamer está mais próxima da dialética socrática do que do pensamento moderno [...]. A verdade não se alcança metodicamente, mas dialécticamente” (PALMER, 1999, p. 169- 170). Assim, falar de compreensão em “*Verdade e Método*” pressupõe o conceito de *abertura*, termo que nos remete à filosofia heideggeriana. Heidegger, em “*Ser e Tempo*”, apresenta a *estrutura prévia da compreensão*² (HEIDEGGER, 1988). De acordo com ele, a estrutura prévia da compreensão é um *existencial* que abre ao *Dasein* humano possibilidades. Compreender é *poder ser*. Para ele, cada compreensão funda-se na *pré compreensão*, no *já estar lançado*, no *ter prévio*; ao mesmo tempo, a compreensão ao abrir *possibilidades*, remete ao *por vir*, ao futuro.

Em “*Verdade e Método*”, Gadamer explora as estruturas ontológicas da compreensão importando-se em reconhecer a tradição e indagar por sua *produtividade hermenêutica*. E se a fenomenologia ocupa-se propriamente com possibilidades, a questão que se coloca em jogo e é fundamentalmente negada em sua asserção, é o fato de no contínuo momento histórico algo poder ser considerado permanentemente verdadeiro. Para Gadamer, as possibilidades (enquanto aberturas) para as quais nosso ser se projeta ao nos relacionarmos com a tradição não se fundam em resultados (fixos), mas atêm-se concretamente ao presente (em seu movimento constante), aos nossos interesses *em cada caso* particular, onde o passado revigora-se de novos modos evocando problemas, questões que nos inquietam. Deste modo, o passado se abre de acordo com o grau de capacidade que temos em desvelá-lo no presente, onde o

que antecipa-lhe o *por vir* - compreensão esta que lhe abre e regula as possibilidades de seu próprio ser (HEIDEGGER, 1988). Por isso Heidegger preocupou-se em mostrar, de modo genuíno, o tempo como horizonte de toda compreensão e interpretação do ser.

² Parágrafo 32 de “*Ser e Tempo*”.

existente humano encontra-se constantemente na tarefa de esclarecer-se em sua vida concreta (GADAMER, 2009).

Assim, Gadamer almeja com sua ontologia elevar a vida concreta a partir da própria tradição a uma clareza consciente e conceitual. Mas apesar de Gadamer ser lembrado pelo seu *diálogo com a tradição*, é central a questão que se coloca pelo *diálogo com os outros existentes humanos*. Por isso, as questões fundamentais às quais se volta nosso interesse e serão desenvolvidas em cada um dos seguintes tópicos estão não só relacionadas, mas são o próprio desdobramento da noção de *fusão de horizontes*.

O PRÉ CONCEBIDO COMO CONDIÇÃO DE TODA COMPREENSÃO

Preconceitos e a distância temporal

Gadamer, em “*Verdade e Método*”, dá especial atenção para tal questão dos *preconceitos*³ e nos mostra como estes são condição de toda compreensão, pois, por *já estarmos lançados no mundo*⁴ pertencemos a uma *tradição*. Deste modo, o que respondemos por mundo significa para nós somente aquela parte do mundo com o qual tivemos contato (por exemplo, a cultura que permeia nossa vida cotidiana). Mesmo sem que percebamos, isso nos faz conceber a tudo a partir de uma *compreensão prévia*, isto é, de *preconceitos*. Eles não são algo que podemos aceitar ou recusar, pois apesar de podermos nos posicionar frente aos quais compreendemos, sempre teremos preconceitos agindo sobre nós. Os preconceitos vêm da tradição na qual estamos inseridos, são a base da capacidade que temos da própria compreensão e são, inclusive, fontes de mal-entendidos (como veremos, determinam de antemão nossa abertura ou fechamento para a *fusão de horizontes* (seja com um texto ou com outro existente humano).

Ao apontar os preconceitos enquanto constituintes fundamentais

³ Na segunda parte de “*Verdade e Método*”, em: 2.1.1 O círculo hermenêutico e o problema dos preconceitos; e, em: 2.1.2. Os preconceitos como condição da compreensão.

⁴ Conceito heideggeriano que pressupõe estarmos na temporalidade em meio às coisas e pessoas, lidando com utensílios, afetados por nossos humores.

de nossa compreensão, Gadamer diz que estes podem ser *legítimos* (como fonte de compreensão e possibilidade à novas compreensões) e *ilegítimos* (enquanto fonte de mal-entendidos)⁵. Por hora, basta-nos notar que a maioria das crenças que nos guiam no dia a dia são dadas por algo anterior, a saber, nossos preconceitos (constituintes de nossa compreensão prévia), e estes no mais das vezes não são sequer notados por nós. Mas, uma vez que consigamos visualizá-los e confrontá-los (uma vez que novas compreensões nos abrem a novas compreensões), veremos que muitos não se sustentarão e serão considerados ilegítimos, afetando diretamente nosso modo de interpretar o mundo, de conceber nossas crenças, de nos relacionarmos com os outros, de valorarmos a vida⁶.

⁵ Vale salientar que tais termos não são considerados em sentido de valorização do legítimo sobre o ilegítimo (este seria um julgamento posterior). A análise de Gadamer trata de mostrar o modo de ser dos próprios preconceitos pertencentes a cada situação histórica e seus efeitos no existente humano. O que pode ser dito é que enquanto os preconceitos ilegítimos, de certo modo, podem *encobrir o fenômeno*, o *ser* em sua manifestação, isto é, a verdade do *tema* a que se refere o preconceito; os preconceitos legítimos, por sua vez, podem *revelar, desocultar a verdade*, trazer o fenômeno da tradição à luz. Ambas as perspectivas são encaradas por Gadamer como pressupostos de toda compreensão, como elementos da própria estrutura ontológica do ser, precedendo qualquer valorização.

⁶ Notamos sem dificuldade que muitos dos preconceitos que permeiam todas as épocas são tão enganosos quanto as pessoas que os sustentaram ou que ainda hoje os assumem; que em cada época são adotadas muitas crenças e atitudes na vida prática, supostamente verdadeiras e indubitáveis, que em épocas seguintes são considerados não só falsas, mas ainda absurdas. Pensemos em alguns exemplos. Sócrates, considerado *hoje* sábio homem, o grande pai do pensamento indagador aberto ao diálogo, fonte de inspiração para tantos filósofos, teve sua sentença de morte declarada *em sua época* sob a acusação de impiedade e imoralidade. Casos similares aconteceram em diferentes épocas; os grandes marcos acabam por elevar a imagem de um mártir, quem ganha voz pelo seu discurso da diferença, pela radicalidade de seu pensamento com relação ao que está dado em sua época, como ocorreu com muitos políticos e representantes espirituais. Luther King e sua luta pela igualdade de raças pode ser aqui indicado, o que soava à muitos um absurdo mediante o costume de sua época e que foi causa de sua morte pela intolerância, hoje tem tamanha força no discurso comum, de modo que aquele que proferir o contrário corre o risco de ser julgado imoral, causador de um ato de violência, sob pena de ser condenado. Muitos outros exemplos poderiam ser apontados; mas, podemos já notar que é justamente quando constata-se a ignorância e a injustiça dos preconceitos incorporados em cada época, que são dadas condições que possibilitam toda ação, toda mudança (NIETZSCHE, 2005). Este movimento de tomada de consciência é um movimento que se dá na historicidade através de sua compreensão pelos preconceitos que ela carrega.

Mas, se na medida em que um preconceito determina o existente humano, ele não o reconhece; como poderá ele, então, destacar seus preconceitos para que possa combater os que se apresentarem ilegítimos e não se quedar ingenuamente submetido à eles? Gadamer aponta que os preconceitos só são colocados em evidência quando provocados pela alteridade de algo que interpela o existente humano através de sua relação com esse *outro*, isto é, através da *diálogo* – conceito que subjaz à *fusão de horizontes*. Nota-se que quando uma opinião alheia afronta uma pessoa, por exemplo, quando ela se encontra dialogando com o *outro* (outra pessoa, ao ler um texto do passado, ao ser interpelada por uma obra), isso ocorre devido a *estranheza* da concepção que é apresentada sobre o *tema* em questão, por ser muito distinta de sua própria (ainda mais se a opinião do outro provém de uma cultura diferente, se em outra língua, se de uma grande distância temporal). Neste momento, se o que se coloca no diálogo pelo outro realmente a interpelou, ela situará a sua própria opinião em uma espécie de jogo com aquele outro, questionando-se a respeito do que ouvira e, muitas vezes, reavendo seus próprios conceitos e preconceitos.

De acordo com Gadamer, um modo pelo qual o existente humano tem condições de destacar seus preconceitos é através da *distância temporal*, entre seu horizonte próprio e o horizonte de sentido, por exemplo, de um texto do passado que traz à fala uma concepção sobre uma “coisa” que ele busca compreender – sobre um *tema* ou ente em questão. A distância temporal pode permitir a verdadeira expressão do sentido que há em uma “coisa” (manifestação do ser); pois na medida em que o tempo passa novos aspectos da “coisa” se mostram, e com eles novas *fontes de verdade*⁷. Entretanto, o verdadeiro sentido de um texto ou de uma obra nunca se esgota, o processo é *infinito*. Ao longo do tempo, não são eliminadas apenas fontes de erro (preconceitos ilegítimos), de modo a filtrar as distorções de um verdadeiro sentido; antes, estão surgindo sempre novas fontes

⁷ Gadamer pensa em oposição à Dilthey que vê na distância temporal a dificuldade de interpretação do texto original e de alcançar a intenção originária do autor. A distância temporal, pelo contrário, é sempre produtiva, no sentido de nos abrir sempre à novas compreensões, levando-nos a outros horizontes de sentido.

de compreensão e interpretação, inclusive novos preconceitos ilegítimos. A distância temporal, portanto, não tem uma dimensão fechada, ela está em constante movimento e expansão. E se, como vimos, o que incita a compreensão deve ter-se feito valer já, de algum modo, em sua alteridade; a compreensão começa quando algo nos interpela (GADAMER, 2005). O que nos provoca através da distância temporal é o encontro com a tradição, por exemplo, no diálogo com um texto do passado, *na fusão do horizonte do intérprete com o horizonte do texto*.

Tradição e autoridade

Gadamer explora uma fonte de preconceitos da tradição provinda do pensamento próprio do que se consagrou na época do Iluminismo (*Aufklärung*) no que diz respeito à própria concepção de *tradição* e de *autoridade*. Entendidas ao modo de Descartes, tradição e autoridade são combatidas enquanto falsas e prévias aceitações, sendo descartadas precipitadamente “como fonte de todo erro no uso da razão” (GADAMER, 2005, p. 369). A posição tomada pelo Iluminismo encontra seu fundamento na acusação de a autoridade tomar lugar do juízo próprio, enquanto preconceito que vigora inconscientemente. Mas isso, como aponta Gadamer, não exclui o fato de a autoridade poder ser também uma fonte de *verdade*, o que parece ter sido ignorado pelo Iluminismo. Nesta época, o próprio conceito fora deturpado com vistas no ideal de razão. A autoridade fora considerada em convicta oposição à razão e liberdade, enquanto conceito de obediência cega – conhecido no uso da crítica contra às ditaduras modernas (GADAMER, 2005).

Todavia, a essência da autoridade não é isso. Na verdade, é, em primeiro lugar, a atribuição à pessoas. Mas a autoridade das pessoas não tem seu fundamento último num ato de submissão e de abdicação da razão, mas num ato de reconhecimento e de conhecimento: reconhece-se que o outro está acima de nós em juízo e visão e que, por consequência, seu juízo precede [...]. Isso implica que, se alguém tem pretensões à autoridade, esta não deve ser-lhe outorgada; antes, autoridade é e deve ser alcançada. Ela repousa no *reconhecimento* e, portanto, sobre uma ação da própria razão que, tornando-se consciente de seus

próprios limites, atribui ao outro uma visão mais acertada (GADAMER, 2005, p. 371).

Os preconceitos que provêm da *autoridade*, portanto, são legitimados no reconhecimento da pessoa que os representa e no reconhecimento de nossos próprios preconceitos. Ademais, a crítica de Gadamer ao Iluminismo trata também do reconhecimento de que há certas coisas consagradas pela *tradição* (nossa herança histórica), e que estas determinam nossa ação e comportamento sem fundamento na razão e no reconhecimento *autoridade* da pessoa. Pois no modo próprio da *tradição* a autoridade é anônima, de modo que nosso ser histórico e finito se autodetermina livremente, mas não no sentido de criar e fundar, através de um discernimento estritamente racional, por exemplo, seus costumes (GADAMER, 2005). A tradição se funda de modo espontâneo, sendo cultivada na liberdade com que fazemos história.

Consideramos *tradição* tudo o que nos chega por *tudo modo de e na linguagem*; o que foi conservado e atravessou gerações, nossos preconceitos (legítimos e ilegítimos); o passado, a história, e nossa relação com tudo o que nos chega. Deste modo, tradição é essencialmente *conservação* e está sempre atuante nas mudanças históricas, isto é, *projeta-nos* para o futuro na medida em que se dá como *acontecimento* no presente – quando há compreensão, há relação vital no trato com a tradição. “Conservação é um ato da razão”, escolhemos o que queremos conservar, no entanto, é comum acharmos que temos uma nova visão das coisas quando na maior parte das vezes isso não passa de aparência – já vimos como é difícil visualizarmos nossos preconceitos (GADAMER, 2005, p. 373). Em meio à supostas mudanças ou revoluções, o antigo integra-se com o novo sob novas formas; do antigo conserva-se muito mais do que cremos. Assim, notamos que a concepção do Iluminismo ao descrédito da tradição fica muito “aquém de seu verdadeiro ser histórico”, ignorando os fundamentos de toda compreensão humana (GADAMER, 2005, p. 374).

Devemos, portanto, no encontro com a tradição, buscar o modo adequado de acesso ao *tema* (a coisa mesma), ao seu sentido; devemos

trazer o fenômeno da tradição à luz, reiluminando nossos preconceitos a partir da compreensão de sentido que se abre perante o que foi dito. Nesse sentido apreender o sentido é preservá-lo. No confronto com a tradição mantemos o que é digno de ser preservado trazendo-o à vida, à nossa situação presente, e assim, inevitavelmente transformando-o. “Encontramo-nos sempre inseridos na tradição, e essa não é uma inserção objetiva, [...] trata-se sempre de algo próprio” (GADAMER, 2005, p. 374). Sempre já estamos na tradição e temos parte nela.

Portanto, se não é possível a compreensão sem preconceitos, sem a compreensão prévia e seus pressupostos; devemos reexaminar a relação que temos com nosso passado, com nossa herança, isto é, com a tradição. “A tradição fornece um fluxo de concepções no interior do qual nos situamos e devemos estar preparados para distinguir entre pressupostos que dão fruto e outros que nos aprisionam e nos impedem de pensar e de ver” (PALMER, 1999, p. 187).

HORIZONTES HISTÓRICOS

Situação histórica e história efetual

Nosso horizonte de compreensão está sempre condicionado pelos preconceitos concernentes à nossa *situação histórica*, isto é, o modo como em uma tradição nos projetamos, mediante preconceitos, ao compreendermos e experienciarmos o mundo no momento de nossa existência. Deste modo, não é possível que tenhamos juízos de forma puramente racional e objetiva. “O conceito de situação se caracteriza pelo fato de não nos encontrarmos *diante dela* [...]. Nós *estamos nela*, já nos encontramos sempre numa situação cuja elucidação é tarefa nossa. Essa elucidação jamais poderá ser cumprida por completo” (GADAMER, 2005, p. 399, grifo meu). No entanto, essa impossibilidade não é defeito da reflexão; antes, é constitutiva do próprio *ser histórico* que somos (GADAMER, 2005). Isso significa que nosso saber é *finito*, que nossa visão sempre se encerra em um horizonte de compreensão concernente à nossa situação histórica, e que as gerações vindouras, mediante novos

horizontes, compreenderão o mesmo de modo diferente⁸. Vejamos como a *história efetual*, assim como os preconceitos que ela carrega, constitui a tradição e funda nosso horizonte de sentido na situação histórica em que nos encontramos.

O conceito de *história efetual* compreende a história não como um conjunto de meros fatos ou obras para os quais nosso interesse se dirige, mas como os efeitos dos fenômenos e obras transmitidas pela tradição se dão na própria história (inclusive os efeitos da história da própria investigação histórica). Quando procuramos compreender um fenômeno histórico a partir de uma distância temporal – que determina nossa situação hermenêutica como um todo, nosso horizonte de sentido – encontramos sempre sob o efeito da história efetual. “Ela determina de antemão o que se mostra *questionável* e constitui em objeto de investigação”, ela já sempre direciona nosso *interesse*, já sempre está agindo sobre nós (GADAMER, 2005, p. 397).

A exigência de Gadamer é que reconheçamos que os efeitos da história efetual operam em toda compreensão – no diálogo com outras pessoas ou no diálogo com o texto (na interpretação de uma obra da tradição). Nesse sentido, notamos que toda interpretação é orientada por um certo interesse por algo, que por sua vez baseia-se sempre numa certa compreensão prévia do *tema em questão*. O que procuramos compreender molda-se a partir desse interesse e dessa compreensão prévia, sem eles não haveria qualquer interpretação. Por exemplo, se aplicarmos isso à história, notamos que o historiador está sempre partindo de um ponto de vista, ou seja, que ele é receptivo às questões que surgem a partir desse ponto de vista, e que por mais objetivo que pretenda ser ao abordar um *tema* provindo de sua investigação na tradição, ele não escapa à compreensão prévia que dele tem. A história só ganha sentido pois o próprio historiador já *encontra-se nela e toma parte nela* (PALMER, 1999). É somente a partir

⁸ A finitude do existente humano, como veremos, mostra-se precisamente no fenômeno do *outro* (GADAMER & DOTTORI, 2006); e deste modo, a tradição é sempre o meio em que estaremos ao buscar a *fusão de horizontes*.

da *concretude* de nossa situação que nos direcionaremos ao que deve ser *interrogado* no diálogo com a tradição. Essa leitura do passado é condição básica para deixar com que o *passado* ou o *texto fale conosco*⁹.

A consciência da história efetual é, antes de tudo, consciência de nossa *situação hermenêutica* (GADAMER, 2005). Isto significa reconhecer a tradição e os efeitos da história e seus preconceitos, mesmo que ainda não saibamos propriamente o modo como eles agem sobre nós. Nesse sentido, a consciência da situação hermenêutica é o primeiro passo que nos possibilita a obtenção do horizonte de questionamento correto frente às questões que se colocam e nos exigem no trato com a tradição. Isto ocorre pois o existente humano que alcança tal clareza a respeito de sua situação encontra-se disposto a pôr à prova seus próprios preconceitos, e assim pode ampliar seu horizonte de compreensão ou mesmo ter novos horizontes abrindo-se diante dele.

Uma pessoa que tem horizontes não está limitada a somente ver o que está mais próximo, mas vê além. Deste modo, quando falamos de horizontes no âmbito da compreensão histórica, falamos da consciência história que pode ver o que lhe vem ao encontro em seu próprio ser, por um deslocamento que a permite alcançar outra perspectiva, outro mundo, sem ignorar sua própria situação histórica, seu mundo próprio. “A tarefa da compreensão histórica inclui a exigência de ganhar em *cada caso* o horizonte histórico afim de que se mostre, assim, em suas verdadeiras medidas, o que queremos compreender” (GADAMER, 2005, p. 400, grifo meu). Quem não souber, a partir de sua situação histórica, deslocar-se para o horizonte histórico a partir do qual fala a tradição de modo a compreender determinado tema em questão estará sujeito à mal-entendidos. Tal deslocamento apresenta-se como uma exigência hermenêutica para que desvelemos o modo como os preconceitos e efeitos históricos agem sobre nossa compreensão.

⁹ Terminologia heideggeriana que explicita a concepção de Gadamer no que diz respeito ao conceito de *diálogo* com a tradição e à *fusão de horizontes* (o que será desenvolvido).

Anúncio da estrutura ontológica da compreensão e a fusão de horizontes

O que nos interessa é como podemos nos posicionar adequadamente para que algo nos venha ao encontro, para que o *tema* venha à fala, para que possamos apreender o ser que quer ser compreendido em sua manifestação, isto é, a *verdade* da coisa, seu sentido. Cada época compreende, por exemplo, o sentido de um texto transmitido ao seu modo. Pois, o texto faz parte do todo da tradição no qual cada época tem um interesse e onde também procura compreender a si mesma; e, ao mesmo tempo, é determinado pela situação histórica do intérprete, que por sua vez, sempre parte de um ponto de vista no qual encontra-se direcionado para seus próprios interesses e onde procura compreender a si mesmo (GADAMER, 2005). O círculo hermenêutico descrito por Heidegger¹⁰, mostra que compreender é um *jogo* no qual se dá “o intercâmbio entre o movimento da tradição e o movimento do intérprete” (GADAMER, 2005, p. 388). Assim, a “antecipação de sentido, que guia nossa compreensão de um texto, não é um ato da subjetividade, já que se determina a partir da comunhão que nos une com a tradição. [...] essa comunhão é concebida como um processo aberto, em contínua formação” (GADAMER, 2005, p. 388). O saber nos posicionar, portanto, depende do saber nos movimentar nesse jogo, de mantermo-nos abertos nesse *jogo*.

Para Gadamer, o todo se manifesta, é apreendido no momento da compreensão, onde a cada momento surgem novas contribuições. Assim, o sentido de um texto supera sempre seu autor e o seu público originário. “A compreensão nunca é um comportamento meramente reprodutivo, mas também e sempre produtivo” (GADAMER, 2005, p. 392). Logo, “compreender não é compreender melhor, nem sequer no sentido de possuir [...] conceitos mais claros [...]. Basta dizer que, quando se logra

¹⁰ A realização do círculo do todo e das partes no momento em que ocorre a compreensão (o círculo hermenêutico) é “conceituado em sua análise do *Dasein*” enquanto uma metáfora metafísica, “a mais apropriada descrição da estrutura da compreensão” (GADAMER, 2007, p. 159, tradução minha).

compreender, compreende-se de um modo diferente”¹¹ (GADAMER, 2005, p. 392).

Ao interpretarmos um texto, reconhecemos que o significado não é como uma propriedade imutável (como se o texto fosse um mero objeto do conhecimento); o significado é sempre para *mim mesmo* (PALMER, 1999). Na realização da compreensão, o horizonte de sentido do texto abre-se ao nosso horizonte, e, deste modo, conservamos e participamos da tradição no seu *acontecer*. A consciência histórica encontra-se no acontecer da tradição, pois não há um leitor que leia um texto e o tome simplesmente no que ele diz (de modo neutro); aquele que lê encontra-se dentro do sentido que percebe, ele próprio pertence ao texto que compreende (GADAMER, 2005). Deste modo, o tempo não é mais visto como um abismo a ser transposto (como a tradição historicista concebia¹²), mas é o fundamento que sustenta o *acontecer* do texto no nosso trato com ele (GADAMER, 2005). A apropriação e a compreensão de um texto do passado é *seu acontecer* na situação viva do presente; lembrando que o verdadeiro sentido de um texto ou de uma obra nunca se esgota, o processo é infinito – o mesmo poderá sempre ser compreendido mais uma vez, de um outro modo – o que já nos indica que a *tarefa hermenêutica é uma tarefa infinita* contra o obscurecimento do fenômeno (neste caso, do fenômeno do texto).

Este conceito de compreensão não traz consigo a individualidade de uma opinião mas a *verdade* da coisa; um texto não é compreendido como mera expressão de vida¹³, mas é levado a sério na sua pretensão de

¹¹ Gadamer deve à Heidegger essa produtividade hermenêutica da distância temporal, uma vez que concebeu a compreensão como um *existencial* e aplicou ao modo de ser do existente humano a interpretação temporal (PALMER, 1999).

¹² A crítica da consciência histórica em Gadamer, assim como em Heidegger, é dirigida ao historicismo, chamada “escola histórica” na Alemanha, a qual representa um prolongamento da hermenêutica romântica, horizonte onde encontramos Schleiermacher (PALMER, 1999).

¹³ A filosofia de Gadamer se opõe a Dilthey e sua intenção de uma hermenêutica fundada na interpretação das expressões da vida interior do homem. Um texto não deve ser compreendido como manifestação da vida do autor, mas naquilo que é dito; não

verdade. Todo texto, toda obra-de-arte, a história, são fontes de verdade. Inserir-se adequadamente no acontecimento da tradição nos possibilita acessar sua verdade (a manifestação do ser), *a cada vez*. O verdadeiro sentido de um texto nós mesmos vamos instaurando-o na medida em que o compreendemos, em que participamos do *acontecer da tradição* e não cessamos de determiná-lo a partir de nós próprios enquanto seres históricos que somos. “O círculo da compreensão não é, portanto, de modo algum, um círculo metodológico; ele descreve antes um momento estrutural ontológico da compreensão” (GADAMER, 2005, p. 389).

Partíamos então de que uma situação hermenêutica está determinada pelos preconceitos que trazemos conosco. Estes formam o horizonte de um presente [...]. Na verdade, o horizonte do presente está num processo de constante formação, na medida em que estamos obrigados a pôr constantemente à prova todos os nossos preconceitos. Parte dessa prova é o encontro com o passado e a compreensão da tradição da qual nós mesmos procedemos. O horizonte do presente não se forma pois à margem do passado. Não existe um horizonte do presente por si mesmo, assim como não existem horizontes históricos a serem conquistados. *Antes, compreender é sempre o processo de fusão desses horizontes presumivelmente dados em si mesmos.* (GADAMER, 2005, p. 404).

Notamos, assim, que ao conceito de situação pertence o conceito de *horizonte*. “Horizonte é o âmbito de visão que abarca e encerra tudo o que pode ser visto a partir de determinado ponto [situação]. Aplicando esse conceito à consciência pensante, falamos [...] da estreiteza de horizonte, da possibilidade de ampliar o horizonte, da abertura de novos horizontes, etc.” (GADAMER, 2005, p. 399). O *diálogo* com o *outro* (um texto, uma obra, outro horizonte humano), só se realiza quando compreendemos as

enquanto reconstrução de um *primum* originário afim de uma transposição psíquica, e sim enquanto participação no sentido presente (GADAMER, 1999, p. 471 – 474). Mas Grondin alerta para um mal-entendido ao colocarmos Gadamer em completa rejeição da noção de *mens auctoris* (a intenção do autor). Diz que Gadamer aponta que tal *não deve ser foco primário* de uma hermenêutica filosófica; que na interpretação, o alcançar a intenção do autor seria um momento posterior, algo secundário frente ao *tema* que vem à fala e nos traz sua verdade – o que não é, necessariamente, uma rejeição de tal perspectiva, mas, como indicamos, sua rejeição enquanto fundamento da compreensão (DOSTAL, 2002, p. 41).

opiniões do *outro*, a partir do momento em que descobrimos sua posição e horizonte, e nos deslocamos até ele na interação, no *jogo*¹⁴, deixando-se afetar por ele, mas sem que, ao mesmo tempo, abandonemos nosso próprio horizonte. Assim, através do legítimo *diálogo*, isto é, da realização da *fusão de horizontes*, podemos ampliar nosso horizonte de compreensão do *tema* do qual “falamos”, podemos ter abertura a novos horizontes e possibilidades; sabendo que não há horizontes fechados em si, os horizontes são fluídos, estão todos interligados pela *linguagem* e pertencem a um único horizonte histórico que chamamos *tradição* (GADAMER, 2005).

A caracterização da realização do *diálogo* em Gadamer é dada tanto pelo *jogo* quanto pela *dialética da pergunta e resposta*, o que nos possibilitará o acesso ao *tema* de que o *outro* (um texto ou outro existente humano) nos fala; pois para alcançarmos a compreensão do *outro* temos que saber nos posicionar em um horizonte de questionamento adequado para que algo venha à fala. “Somente no diálogo chegamos às coisas. Somente quando nos expomos à possível concepção oposta, temos chance de ultrapassar a estreiteza de nossos próprios preconceitos.” (GADAMER apud ROHDEN, 2005, p. 179)¹⁵. Pois, no diálogo se apresenta algo que exige de *mim*, onde *sou* perguntado por algo; no diálogo, nesse jogo dialógico, os parceiros são implicados no assunto tratado (ROHDEN, 2005).

Deste modo, a interpretação de um texto se inicia com relação à pergunta que é colocada por ele. “Compreender um texto quer dizer compreender essa pergunta”; é o “horizonte do perguntar” que “determina

¹⁴ A noção de jogo aqui é fundamental, procura explicitar o espírito próprio da conversão, por onde se realiza toda compreensão. O jogo tem dinâmica própria, é independente da consciência dos jogadores, pois não pode se tornar objeto para os sujeitos que dele já são participantes. “O jogo é um movimento do ser que vai se autodefinindo [...]. O jogo, e não nossa participação nele, torna-se o verdadeiro *tema* de nossa discussão. [...] O fascínio do jogo lança sobre nós um encantamento, envolve-nos nele; domina verdadeiramente o jogador” (PALMER, 1999, p. 176).

¹⁵ GADAMER, H.G. & KOSELLECK, R. *Hermeneutik und Historik*. In: *Die antike Philosophie in ihrer Bedeutung für die Gegenwart*. Heidelberg: Kkarl Winter Universitätsverlag, 1981, p. 30. Citado em RÖHDEN, L. *Hermenêutica Filosófica: entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem*. 1 ed. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005, p. 179.

a orientação de sentido do texto” (GADAMER, 1999, p. 554). Em todo diálogo com o outro já encontra-se pressuposta a interrogação, uma vez que ela coloca-nos abertos mediante possibilidades, pois a resposta ainda não está determinada. “Quando alguém não sabe que sabe [...], adquire essa estrutura de abertura” (PALMER, 1999, p. 201). Ademais, o caráter de abertura da interrogação tem sempre já uma certa orientação, devido aos nossos preconceitos e interesses; e o sentido da pergunta, mediante essa orientação, já contém um âmbito de resposta a essa questão para ser significativa, ainda que indeterminada. Nesse sentido, o colocar-se da questão já se encontra sob determinada luz, “isto abre o ser daquilo que é questionado” à nossa compreensão (PALMER, 1999, p. 201).

As perguntas no âmbito da hermenêutica filosófica de Gadamer são dialógicas, e são de natureza diferente das perguntas referentes à objetos ou à informações específicas¹⁶. No *diálogo*, a pergunta tem o caráter de *descoberta* com relação à resposta (à verdade que ela pode nos trazer), tem o caráter de um *estar descobrindo com o outro*, enquanto processo de construção de *sentido* por onde nós próprios vamos nos constituindo (este processo é aberto, em contínua formação) – o que não cabe em meras informações, o que não se realiza em enunciados ou sentenças (ROHDEN, 2005). Assim, toda compreensão tem sua realização no *diálogo*, a partir de uma apropriação do que foi dito pelo parceiro no diálogo (seja um texto ou outro existente humano implicados no diálogo), de maneira que o que vem à fala se converta em coisa própria. Este processo “não é dialético-sintético, mas dialético-dialógico, onde os distintos pólos (parceiros) são ampliados, e não suprasumidos, e o resultado final não é definitivo, mas aberto, uma experiência que continua sempre “dando” o que pensar, o que dialogar” (ROHDEN, 2005, p. 235).

Por isso, o significado de um texto ou o sentido que se abre em um diálogo entre existentes humanos, “não se pode comparar com um

¹⁶ Por exemplo, “a pergunta “o que é uma caneta?” é de outro teor que a pergunta “o que é o bem?”. As perguntas dialógicas não se dirigem à um objeto específico” (ROHDEN, 2005, p. 209).

ponto de vista fixo, inflexível e obstinado, que coloca sempre a mesma pergunta àquele que procura compreender” (GADAMER, 2005, p. 502). Trata-se de compreender a própria coisa, o *tema* de que se fala. Quer dizer, na descoberta do sentido do texto ou do diálogo nossos pensamentos próprios já se encontram sempre implicados, mas não como uma visão que se mantém e se impõe, mas como uma possibilidade que se coloca em jogo e que ajuda a apropriar-se do que é dito. “Acima descrevemos isso como *fusão de horizontes*”, e aí se encontra a forma de realização do diálogo, “graças a qual chega à expressão uma ‘coisa’ que não é somente minha ou do outro, mas uma coisa de ambos” (GADAMER, 2005, p. 503, grifo meu).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Notamos, já na estrutura basilar de “*Verdade e Método*”, a importante contribuição de Gadamer na explicitação da estrutura da *compreensão*, na busca do encontro com a *verdade do ser*. Sabemos que tudo isso se manifesta na *fusão de horizontes*, com a tradição ou com outro horizonte humano. Mas é preciso salientar, aí se encontra algo maior do que lidar com a presença do outro ou da tradição em nossas vidas, encontra-se aí a exigência *hermenêutica e ética*: “*nós precisamos compreender o outro*” (PALMER, 2004, p. 9, grifo meu). E essa é uma tarefa gigantesca no que concerne à consciência humana ao pensarmos em nosso mundo globalizado e nos problemas que enfrentamos pelo modo como nossa sociedade se estruturou a partir do pensamento técnico-científico. Gadamer nos oferece amplo campo a explorar a partir de “*Verdade e Método*” e das publicações que a seguiram no que diz respeito às implicações éticas de sua ontologia. Devemos muito à sua filosofia diante às possibilidades abertas.

Torna-se, assim, relevante apontar tais implicações que podemos vislumbrar em seus pressupostos, como: o *reconhecimento* da verdade do outro e o *respeito* pelo outro que tal pressuposição nos exige, assim como o respeito pela *liberdade* do outro em manifestar sua opinião e de manifestar-se em seu modo próprio de ser; a *tolerância* enquanto atitude necessária

para que deixemos com que as diferenças se manifestem, por exemplo, em um diálogo (diferente do que ocorre em um debate onde queremos nos impor para vencê-lo); a busca pelo solo comum necessário para o *acordo*, isto é, a busca pelo o que nos liga ao outro para que possamos partilhar mesmo nossas divergências; a *disposição* em pôr à prova nossos próprios *preconceitos* para que sejamos transformados pelas novas compreensões a que nos abrimos, para que ampliemos nossa compreensão de mundo e nossas possibilidades próprias; e o *reconhecimento* de que a tradição pode nos oferecer questões relevantes para a vida, como antigas questões de textos e obras do passado que podem nos ajudar a lidar com questões de hoje (PALMER, 2004).

Abstract: The wonder caused by our “simple” existence leads us in search of *understanding* and not anymore to mere knowledge, concept supported by the philosophical tradition that no longer seems to answer the questions of our time. The search for a new type of understanding is nothing more than the desire for dealing with our own issues everyday in life, being in the world with others humans. The philosophy of Hans-Georg Gadamer develops in bases of phenomenological hermeneutics, trying to understand an ontology which permeates the practical daily life. This article exposes the basic structure which is necessary for the understanding of his philosophical hermeneutics and the main concepts that compose it, an intricate conjuncture which we have to understand in order to have new horizons of meaning opened. The clarification of this structure in the text, as we will see, is the explication of the *fusion of horizons* (fundamental concept of Gadamer), which direct us to a new area of research in ethical-ontological threshold.

Key-words: Understanding; Hermeneutics; Ontology; Fusion of horizons.

Referências

DOSTAL, J. D., editor. *The Cambridge Companion to Gadamer*. New York: Cambridge University Press, 2002.

GADAMER, H. G. *Hermenêutica em Retrospectiva*. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. *The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writings*. Editado por Richard Palmer (traduzido do alemão para o inglês). Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2007.

_____. *Verdade e Método*. Petrópolis: Vozes, 2005.

GADAMER, H. G. & DOTTORI, R. *A Century of Philosophy: A conversation with Ricardo Dottori*. New York: The Continuum International Publishing Group Inc, 2006.

GADAMER, H. G. & KOSELLECK, R. *Hermeneutik und Historik*. In: *Die antike Philosophie in ihrer Bedeutung für die Gegenwart*. Heidelberg: Kkarl Winter Universitätsverlag, 1981.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, Parte I. Petrópolis: Vozes, 1988.

NIETZSCHE. *Segunda consideração Intempestiva: “Sobre a utilidade e os inconvenientes da História para a vida”*. In: *Escritos sobre a história*. Rio de Janeiro: Ed. Puc-Rio; São Paulo: Loyola, 2005.

PALMER, R. E. *Gadamer’s Hermeneutical Openness as a Form of Tolerance*. In: *Comunicação apresentada na 15th Conference of the InterAmerican Congress of Philosophy da Pontifica Universidad del Perú em 15/01/2004*.

_____. *Hermenêutica*. Lisboa: Edições 70, 1999.

RODHEN, L. *Hermenêutica Filosófica: entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem*. 1 ed. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005.



SOBRE TARSKI: ACERCA DA CONSEQÜÊNCIA LÓGICA

Hermógenes Hebert Pereira Oliveira¹

Resumo: O objetivo deste texto é discutir a tarefa filosófica de elucidação do conceito de conseqüência lógica. Primeiramente, serão eleitos dois critérios de adequação para uma elucidação desse conceito: (1) preservação da verdade nas instâncias, ou adequação material e (2) garantia da verdade da conclusão na inferência válida, ou adequação epistêmica. Em seguida serão apresentadas a proposta de Tarski (1956) e as correspondentes críticas de Etchemendy (2008). Conclui-se com comentários a respeito da natureza das investigações lógicas.

Palavras-chave: Tarski; conseqüência lógica; Etchemendy

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás (UFG).
E-mail:hhebert@posgrad.ufg.br

INTRODUÇÃO²

Apesar dos estudiosos da lógica divergirem a respeito da questão “O que é a Lógica?” (qual sua natureza, seu campo de investigação, seus principais conceitos e assim por diante), todos concordam que um dos seus papéis principais é dizer o que se segue logicamente do que. A relevância dessa tarefa também se faz sentir em outras investigações de natureza lógica e filosófica, pois, quanto mais claro for esse conceito, melhor será a compreensão de noções relacionadas como “verdade lógica”, “argumento válido”, “forma lógica” e etc. Portanto, uma das tarefas lógico-filosóficas mais importantes é elucidar o conceito de consequência lógica³.

Num certo sentido, o conceito de consequência lógica não é inteiramente produto de uma teoria ou filosofia da lógica. Mesmo informalmente, num cenário pré-teórico, existem intuições que guiam a classificação dos argumentos como bons ou ruins, das inferências como válidas ou inválidas. Não obstante, desde Aristóteles, muitos se esforçaram para compor uma sólida teoria que explicasse as relações lógicas entre sentenças de maneira universal e uniforme.

É possível compreender a elaboração de um sistema dedutivo, por exemplo, como um esforço para se capturar nossas intuições lógicas de forma mais precisa. Em tais sistemas figuram regras de inferência, como *modus ponens*, que visam capturar as formas intuitivas de argumentação.

² Agradeço ao Prof. Wagner Sanz por comentários e correções feitas em versões anteriores deste texto e por despertar meu interesse pelos trabalhos de Alfred Tarski. Dois pareceristas anônimos também contribuíram substancialmente por meio de correções e críticas.

³ O conceito de consequência lógica expressa uma relação entre as premissas e a conclusão de um argumento. Neste texto, um argumento é compreendido como um encadeamento linguístico composto de um conjunto de sentenças, chamadas *premissas*, e uma única sentença, a *conclusão*. Um argumento é *válido* quando sua conclusão é uma consequência lógica das premissas. Embora seja corrente a aplicação dos predicados “válido” e “inválido” aos próprios argumentos (como neste texto), é importante notar que, na atribuição desses predicados, importa somente a forma do argumento, sendo irrelevantes as sentenças que de fato o compõe. Isto é, seria mais apropriado aplicar esses predicados aos esquemas argumentativos, em vez dos próprios argumentos.

Porém, a mera formulação de um sistema dedutivo formal não é suficiente para explicar o conceito de consequência lógica. É necessário, ademais, especificar qual a característica comum às regras de inferência que as levaram a ser selecionadas para o sistema. Caso contrário, as regras se apresentariam injustificadas e arbitrárias. Em resumo, é necessário ainda explicar *por que* determinada regra é uma regra de inferência válida.

Assim, a elucidação de um conceito, especialmente do conceito de consequência lógica, é tarefa filosófica que não se restringe ao mero expediente técnico de especificar determinada classe de inferências ou argumentos. Em contraste, o processo elucidatório deve criar um novo conceito que, ainda que essencialmente relacionado ao conceito dado, isto é, ao conceito intuitivo, seja mais elaborado e rico. Está claro, no entanto, que a elaboração do novo conceito não é arbitrária, mas sim guiada por características reconhecidas no conceito intuitivo. Para tanto, devem ser eleitos critérios de adequação. Esse é o calcanhar de Aquiles de toda proposta de elucidação filosófica, pois os próprios critérios podem, por sua vez, serem questionados.

Como dito acima, o processo elucidatório culmina na definição de um novo conceito. O objetivo é que, em contextos formais pelo menos, a definição venha substituir as intuições. Neste texto será discutido o exame do conceito de consequência lógica apresentado por Tarski (1956) e sua correspondente definição formal⁴. Antes, porém, é oferecido um pano de fundo para a investigação dessa proposta. Em particular, são eleitos critérios de adequação *distintos* daqueles eleitos por Tarski. Essa estratégia permitirá uma melhor compreensão dos argumentos avançados por Etchemendy como crítica à proposta tarskiana.

⁴ É importante notar que o presente texto toma o referido artigo de Tarski como uma proposta de elucidação filosófica e será analisado como tal. O próprio Tarski, em alguns pontos do artigo, oferece sua “definição” como uma investigação dessa natureza. Em particular, não serão consideradas questões a respeito das virtudes formais ou qualidades técnicas da definição, nem tampouco considerações exegéticas sobre as linguagens formais que Tarski tinha em mente quando fez sua proposta. O autor indica os trabalhos de Alberto Coffa e José Seoane, entre outros, para uma discussão da relação entre Tarski e o modelo elucidatório pressuposto neste texto.

DOS CRITÉRIOS DE ADEQUAÇÃO

Ao elucidar ou explicar um conceito, são necessários critérios com base nos quais seja possível avaliar o sucesso da empreitada. A eleição desses critérios não é feita de maneira arbitrária, mas procede através de um exame do uso intuitivo do conceito. Como produto obtemos características necessárias, ainda que não suficientes, a qualquer explicação adequada. Em geral, o *explicandum*, ou conceito a ser explicado, possui uso bastante claro em determinados contextos, mas obscuros em outros. A elucidação culmina na formulação de outro conceito. Esse é o *explicatum* que conforma com o *explicandum* na maioria dos contextos, mas não apresenta casos obscuros e, nesse sentido, é mais *preciso*. A definição do novo conceito será adequada caso se conforme com os critérios elegidos anteriormente. Nesta seção são eleitos dois critérios de adequação para uma elucidação do conceito de consequência lógica.

INSTÂNCIAS DEVEM PRESERVAR MATERIALMENTE A VERDADE

Antes mesmo de oferecer uma definição do conceito de consequência lógica, já é possível identificar certas propriedades presentes na concepção intuitiva do mesmo. Por exemplo, uma propriedade fundamental desse conceito é a *preservação da verdade*. Essa propriedade pode ser formulada da seguinte maneira.

Preservação da verdade. Todo argumento válido cujas premissas são verdadeiras possui conclusão verdadeira.

O primeiro critério de adequação eleito aqui será extraído diretamente da propriedade de preservação da verdade. Assim, seja uma *consequência material* a relação entre premissas e conclusão de um argumento que tenha pelo menos uma de suas premissas falsas ou uma conclusão verdadeira. Da propriedade de preservação da verdade segue-se que:

(AM) Todas as consequências lógicas devem ser também consequências materiais. Ou seja, todas as instâncias (isto é,

argumentos com a mesma forma lógica) de um argumento válido devem preservar materialmente a verdade (devem apresentar conclusão verdadeira caso as premissas sejam verdadeiras).

O critério acima restringe substancialmente o âmbito das possíveis definições do conceito de consequência lógica. Em particular, se um argumento classificado como válido por certa definição não é uma consequência material, então essa definição não pode ser adequada. Isto é, o argumento em questão serviria como contra-exemplo à adequação da definição.

É importante observar que o inverso de (AM) não procede: nem toda consequência material é uma consequência lógica. Note, por exemplo, que pode haver um argumento cujas sentenças sejam todas verdadeiras, mas nenhuma relação de consequência lógica liga premissas e conclusão. Nesse sentido, enquanto a consequência material diz respeito ao *valor de verdade atual* das sentenças que compõe o argumento, a consequência lógica diz respeito à *forma* do argumento em questão⁵.

Além de servir de inspiração para o critério de adequação oferecido acima, a preservação da verdade também é responsável pelo valor epistêmico-informativo de que goza o argumento válido. Num argumento válido pode-se inferir *necessariamente* a verdade da conclusão, uma vez garantida a verdade das premissas. Essa característica é importante tanto no uso de sistemas dedutivos quanto nas práticas discursivas de argumentação.

A formulação abaixo apresenta uma maneira de conectar as noções de argumento válido e preservação da verdade.

(PV1) Se o argumento é válido, então há preservação da verdade.

Contudo, existem duas consequências importantes da propriedade de preservação da verdade. Em primeiro lugar, há uma consequência

⁵ Para mais sobre o caráter formal do conceito de consequência lógica ver Seção 4.

negativa já expressa no critério (AM): uma restrição que exclui definições que classificam como válidos argumentos para os quais há contra-exemplos. Isso significa que, se fosse possível considerar todas as instâncias de um argumento e o valor de verdade de todas as sentenças envolvidas, contra-exemplos poderiam ser produzidos para qualquer argumento inválido. Porém, em segundo lugar, há ainda uma consequência positiva da propriedade de preservação da verdade: ela pode ser usada para estabelecer garantidamente, ou necessariamente, o valor de verdade (previamente desconhecido) de sentenças que figuram num argumento (previamente conhecido como) válido, apresentando uma face mais epistemológica. Note que, nesse caso, não é necessário considerar de antemão o valor de verdade de todas as sentenças envolvidas.

É inegável que qualquer elucidação, ou mesmo uma definição formal, do conceito de consequência lógica deve respeitar o critério (AM). Mas, deve ainda uma tal elucidação oferecer uma garantia como aquela mencionada no parágrafo anterior?

GARANTIA DA VERDADE DA CONCLUSÃO NA INFERÊNCIA VÁLIDA

Uma elucidação do conceito de consequência lógica tenta capturar as *características gerais* responsáveis pela classificação dos argumentos entre válidos e inválidos no uso pré-teórico do conceito. Em outras palavras, deve oferecer uma resposta satisfatória a questões do tipo: “Porque $\wedge$ -introdução é uma regra válida de inferência?” ou “Porque os argumentos da forma ‘ $p, p \bullet q$, logo q ’ são válidos?”.

Antes da elucidação, essas características (aquelas que nos permitem selecionar as regras de inferência de um sistema dedutivo) não estão precisamente especificadas o que, provavelmente, responde pela ocorrência de casos obscuros no uso pré-teórico. Nesse caso, a classificação dos argumentos está sujeita a divergências que na melhor das hipóteses mostram apenas os preconceitos e preferências deste

ou daquele indivíduo⁶. Portanto, é importante que uma elucidação do conceito de consequência lógica, *além de respeitar o critério (AM)*, forneça de maneira precisa quais as características que estão por trás da classificação pré-teórica.

Ao explicitar e elaborar sobre essas características são oferecidas justificativas para as regras de inferência em consideração e, conseqüentemente, identifica-se suas bases epistemológicas, garantindo, assim, a verdade da conclusão no argumento válido cujas premissas são verdadeiras. Com vistas a resguardar este último elemento elucidatório é eleito o segundo critério de adequação.

(GE) Uma elucidação do conceito de consequência lógica deve justificar e garantir, para os argumentos que classifica como válidos⁷, a inferência necessária da verdade da conclusão dada a verdade das premissas.

Como foi dito, o critério acima é essencial para se identificar uma genuína elucidação *filosófica* do conceito de consequência lógica. No entanto, não é necessário que (GE) seja visto como impondo exigências muito severas. Não é essencial, por exemplo, que a elucidação seja, de algum modo, uma *redução* do conceito de consequência (ou verdade) lógica em termos de outros conceitos alheios ao âmbito da própria lógica. Ainda assim, uma explicação da natureza da lógica e, em especial, do caráter necessário das verdades lógicas e do caráter infalível das inferências lógicas é, certamente, requerido. Tendo em mente o critério (GE), é possível reformular a relação entre as noções de argumento válido e preservação da verdade da maneira seguinte:

(PV2) Se o argumento é válido, então *necessariamente* há preservação

⁶ Um exemplo de divergência a respeito de quais regras de inferência deveriam ser aceitas como válidas é o debate entre intuicionismo e platonismo na filosofia da matemática.

⁷ Esta classificação deve ser independente do valor de verdade das sentenças que compõe o argumento, pois, caso contrário, do ponto de vista epistemológico, ela seria uma desconcertante petição de princípio (ver Seção 5).

da verdade.

Uma vez que já estão definidos critérios de adequação para a elucidação do conceito de consequência lógica, o texto se concentrará, doravante, em analisar a proposta tarskiana. Também serão discutidos seus argumentos contra concepções concorrentes, pois esses constituem uma importante motivação para a elaboração de sua própria proposta. A próxima seção apresenta as razões de Tarski (1953) para se abandonar as abordagens *sintáticas*.

OS PROBLEMAS DA PROPOSTA SINTÁTICA

A primeira preocupação de Tarski (1953) é mostrar os problemas da proposta sintática. Segundo essa proposta, o conceito de consequência lógica é completamente exaurido pelos sistemas lógico-dedutivos desenvolvidos na época, como, por exemplo, *Principia Mathematica* de Russell e Whitehead. O jogo funciona assim: propõe-se um sistema dedutivo formal com axiomas e regras de inferência de tal maneira que as derivações efetuadas no sistema correspondem às inferências informalmente tomadas como válidas. Ou seja, as regras de inferência são aquelas tidas como intuitivamente válidas, como *modus ponens*, ou são formuladas com base nessas intuições.

Diz-se que tais sistemas capturam o conceito de consequência lógica devido à sua adequação material. Ou seja, eles coincidem extensionalmente com o conceito pré-teórico: todas as inferências intuitivamente válidas são formalmente deriváveis. Isso se evidencia pelo sucesso obtido ao se derivar nesses sistemas as inferências realizadas desde tempos imemoriais, principalmente na matemática.

No entanto, Tarski oferece o exemplo de uma inferência que é válida no que concerne nossas intuições cotidianas mas que não pode ser derivada nesses sistemas por envolver um número infinito de premissas. Não está no escopo deste texto analisar esta objeção em detalhes, mas importa notar que, com este movimento, Tarski lança mão da idéia de que

as propostas de elucidação do conceito de consequência lógica devem ser avaliadas de acordo com critérios que, por sua vez, se baseiam na “intuição cotidiana”.

Mesmo a despeito da objeção apresentada acima, Tarski defende que Gödel desferiu o golpe final na proposta sintática com o Teorema da Incompletude.

Apoiando nas investigações de K. Gödel, é possível demonstrar que [...] se nós abstrairmos de certas teorias com uma estrutura bem elementar então sempre — não importa o quanto nós enriquecermos o estoque de regras de inferência — seremos capazes de construir sentenças que seguem, no sentido cotidiano, dos teoremas da teoria dedutiva sob consideração, mas que não podem ser provadas nesta teoria com base nas regras adotadas⁸ (TARSKI, 1956, p.412).

A demonstração de que há sentenças que são (intuitivamente) consequência lógica dos axiomas mas que não podem ser derivadas deles num sistema dedutivo mostra que o conceito de consequência lógica não pode estar restringido ao conceito de derivabilidade em tais sistemas.

A PROPOSTA DE TARSKI

Em seu artigo (1956) Tarski oferece uma definição do conceito de consequência lógica. Nesse texto, ele explicitamente elege como critério de adequação algo semelhante ao critério (AM). Após algumas definições preliminares, o autor prosegue com algumas distinções, especialmente, a distinção entre *conteúdo* e *forma* (que já é clássica no âmbito da lógica). O apelo a esta distinção visa capturar a independência das inferências válidas frente ao conteúdo das sentenças envolvidas e estabelecer seu caráter puramente formal. Essa distinção, apesar do seu apelo intuitivo, tem se

⁸ “Relying on the investigations of K. Gödel, one can demonstrate [...] that if we abstract from certain theories with a very elementary structure, then always — no matter how we enrich the stock of rules of inference — we shall be able to construct sentences which follow in the everyday sense from the theorems of the deductive theory under consideration, but which cannot be proven in this theory on the basis of the accepted rules.”

mostrado bastante difícil de precisar.

Segundo a prática mais comum, a distinção entre forma e conteúdo é obtida por meio da distinção dos termos da linguagem entre lógicos e não-lógicos. O caráter arbitrário dessa distinção é, segundo Tarski (1956, p. 418-419), uma das principais questões em aberto após a definição que ele oferece. Fazendo uso dessa idéia e acompanhando o percurso de Tarski, a seção seguinte examina uma concepção de consequência lógica baseada na substituição de termos.

A DEFINIÇÃO SUBSTITUTIVA

Considere uma partição dos termos da linguagem em *termos lógicos* e *termos não-lógicos*. Considere também uma classificação dos termos da linguagem em classes gramaticais e a operação de substituição de termos em uma expressão por outros termos da mesma classe.

(SC) Se uma sentença é uma consequência lógica de dadas premissas, então toda substituição dos termos não-lógicos que tornam as premissas verdadeiras também a torna esta verdadeira

Particularmente em (SC) evidencia-se a característica formal do conceito de consequência lógica. A idéia é que cada resultado da operação de substituição produz instâncias com a mesma forma das sentenças originais. Ao substituir os termos não-lógicos e, ainda assim, obter preservação da verdade, indica-se que a verdade da conclusão não se apóia no conteúdo das sentenças envolvidas, mas na sua forma. Por outro lado, caso seja possível encontrar uma substituição que não preserve a verdade, significa que, no final das contas, a inferência depende de algum conteúdo, ou do significado de termos não-lógicos.

Se a condição expressa em (SC) for, além de necessária, também suficiente, o “se” em (SC) torna-se “se, e somente se,” e obtém-se enfim a desejada definição.

A INSUFICIÊNCIA DA FORMULAÇÃO SUBSTITUTIVA

Apesar de todas as suas virtudes, (SC) não fornece uma definição satisfatória. Pois para que a substituição de termos capture o que é exigido é necessário, ainda, apoiar-se na suposição de que a linguagem em consideração possui capacidade expressiva suficiente. Mais precisamente, deve-se supor que a linguagem possui nomes para todos objetos. Essa suposição, segundo Tarski (1956, p. 416), é “fictícia e irrealizável”. Portanto, (SC) pode esbarrar em limitações da linguagem. A quantificação em “toda substituição dos termos” tem o efeito de tornar válidos argumentos que intuitivamente são inválidos, caso a linguagem não disponha de suficientes termos não-lógicos.

Considere, por exemplo, uma linguagem composta apenas dos nomes “Frege”, “Marx” e “Engels” e dos termos “é um filósofo alemão”, “é barbudo” e “é europeu”. Então, (SC) nos diz que no argumento

(AS) Engels é europeu.

Frege é barbudo.

Logo, Marx é um filósofo alemão.

a conclusão é uma consequência lógica das premissas, o que é, obviamente, um absurdo.

TRANSFORMAÇÃO DE (SC) NUMA FORMULAÇÃO SUFICIENTE

A solução de Tarski para o problema consiste em alterar a base da quantificação em (SC), trocando a noção puramente sintática de substituição de termos pela noção semântica de modelo. Para entender a noção de modelo, é preciso compreender o conceito de satisfação de um dado predicado (ou fórmula) por um objeto ou sequência de objetos. Mais precisamente, um objeto satisfaz um dado predicado se a propriedade

⁹ O exemplo clássico é o de uma linguagem na qual se deseja formular uma teoria dos números reais. Por meio de um argumento diagonal, é possível mostrar que não há nomes suficientes para se nomear todos os números reais.

denotada pelo predicado se aplica ao objeto. Ou, alternativamente, em terminologia fregiana, um objeto satisfaz um predicado quando este *cai sob* o conceito denotado pelo predicado. É importante observar que a relação de satisfação, por ser uma relação entre o objeto e o predicado, não exige que todos os objetos possam ser nomeados¹⁰. Usando a noção de modelo é obtida, enfim, a definição oferecida por Tarski.

(CT) Uma sentença é consequência lógica de dadas premissas se, e somente se, todo modelo das premissas é também um modelo dela.

Note que (CT) não sofre dos problemas descritos na Seção 4.1. Pois, independente dos termos disponíveis na linguagem é possível montar um modelo contra-exemplo para argumentos como (AS).

AS CRÍTICAS DE ETICHEMENDY

No final da década de 90, John Etchemendy (1999) publicou um livro onde discutia, criticamente, a amplamente aceita concepção tarskiana de consequência lógica. O livro gerou grande debate. Recentemente, em contribuição a um volume dedicado à obra de Tarski, Etchemendy (2008) fez um apanhado geral e atualizado de seus argumentos, respondendo a críticos e fazendo correções. Esta seção apresentará sucintamente o núcleo das objeções de Etchemendy (2008) à Tarski (1956), visto que essas objeções são, provavelmente, uma das principais discussões críticas da concepção de consequência lógica mais adotada atualmente.

A principal objeção de Etchemendy (2008, p. 270) à definição tarskiana foi mais sucintamente formulada da seguinte maneira: (CT) confunde consequência lógica com os seus sintomas. Etchemendy extrai

¹⁰ Apesar do uso bastante carregado de determinados termos neste parágrafo (“satisfação” e “propriedade”), uma discussão deles, ainda que pertinente ao propósito deste trabalho, seria uma digressão de proporções exageradas. Basta dizer, no entanto, que Tarski define a noção de satisfação, em outros trabalhos, usando a metalinguagem para o caso das sentenças atômicas e recursivamente para as demais sentenças.

daqui duas consequências preocupantes. A inadequação conceitual¹¹ e a inadequação material da proposta tarskiana. Para compreender porque a análise do conceito de consequência lógica oferecida por Tarski é conceitualmente inadequada, é necessário invocar o critério (GE). Será que a proposta tarskiana, no caso de uma inferência válida, oferece uma garantia da verdade da conclusão a partir da verdade das premissas?

Tomemos um argumento qualquer, por exemplo, uma instância de *modus ponens*. Dadas premissas verdadeiras, (CT) diz apenas que *ou* a conclusão é verdadeira *ou* *modus ponens* não é uma regra válida de inferência. Isto é, em suma, (CT) asseve que, caso *não seja possível* encontrar um contra-exemplo que não preserve a verdade, então *modus ponens* é uma regra de inferência válida. No entanto, ter a garantia de que não há contra-exemplos equivale a saber que a regra de inferência usada é de fato válida. É evidente que, epistemologicamente, esse cenário é absurdo, pois é o mesmo que dizer que *modus ponens* é uma regra de inferência válida se, e somente se, *modus ponens* é uma regra de inferência válida. Portanto, (CT) não se conforma com o critério (GE) e sua adequação conceitual é posta em xeque.

Segundo Etchemendy, por causa da sua confusão entre os sintomas e a causa, a proposta corre o risco de colocar entre os argumentos válidos todos aqueles com uma conclusão que não seja uma verdade lógica, mas cuja contingência não possa ser capturada pela quantificação sobre os modelos pelo fato de asserir alguma característica muito geral do domínio. Por exemplo, o argumento

(AT) Os filósofos são sábios.

As borboletas são azuis.

Logo, existe pelo menos um objeto.

é válido segundo (CT) pois sua conclusão, apesar de não ser uma

¹¹ Grosso modo, “inadequação conceitual” e “adequação conceitual” são os termos usados por Etchemendy para se referir, entre outras coisas, à conformidade ou não com o critério (GE).

verdade lógica é verdadeira em todo modelo do mundo atual.

O problema aqui é que (CT) não consegue diferenciar verdades lógicas de outras verdades intrínsecas cuja natureza não é lógica, mas extra-lógica. Assim como uma doença pode partilhar sintomas com outra doença, ou um mesmo efeito pode ser decorrência de várias causas, assim também a *verdade em todos os modelos* pode ter origem em outros fatores além dos lógicos¹². Com estas observações, coloca-se em xeque também a adequação material de (CT).

Há, no entanto, uma reformulação da definição de Tarski, usada atualmente em teoria de modelos, que provê uma variação nos domínios de quantificação. Uma vez incorporada essa modificação, a definição escapa à inadequação material, ao menos para o caso do cálculo de predicados de primeira ordem, pois, quando tomado um domínio vazio a conclusão de (AT) se tornará falsa, podendo as premissas serem verdadeiras. O diagnóstico de Etchemendy, ainda assim, persiste: “nenhuma das características centrais da relação de consequência — seja modal, epistêmica, semântica ou informativa — são capturadas pela análise de Tarski”¹³ (ETHCEMENDY, 2008, p. 270).

COMENTÁRIOS FINAIS

Onde está extatamente a falha de (CT)? Talvez a principal dificuldade já tenha sido vislumbrada pelo próprio Tarski.

No fundamento de toda nossa construção, repousa a divisão

¹² A situação aqui é um tanto similar àquela descrita por Diógenes Laércio em seu *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Segundo o historiador, após Platão oferecer uma definição de *homem* como “animal bípede sem penas”, Diógenes, o Cínico, havia trago consigo uma ave depenada e anunciado: “Eis o homem de Platão!”. Em ambos os casos, embora abarcasse os objetos pretendidos na maioria das situações, a definição se concentra em características inessenciais (nos “sintomas”), de maneira que uma mudança no contexto (como a ave depenada) é suficiente para expor sua inadequação, mesmo do ponto de vista material, ou extensional.

¹³ “[...] none of the central characteristics of the consequence relation — whether modal, epistemic, semantic, or informational — are captured by Tarski’s analysis.”

de todos os termos de uma linguagem entre lógicos e extra-lógicos [...] Eu não conheço razões objetivas que permitiriam traçar uma fronteira precisa entre as duas categorias de termos¹⁴ (TARSKI, 1956, p. 418).

É natural supor que o fracasso da concepção de consequência lógica de Tarski em se conformar com (GE) é resultado da sua omissão no que concerne a questão central do significado das constantes lógicas. É no significado das constantes lógicas que se encontra a chave para a justificativa de porque *modus ponens*, por exemplo, preserva a verdade (ou seja, é uma regra de inferência válida).

Numa linguagem formalizada, a análise das constantes lógicas e a sua escolha é de fato mais variada e arbitrária do que Tarski demonstrava acreditar. Na conjuntura contemporânea, isto se torna cada vez mais patente. Paulatinamente, a pesquisa e o ensino não mais tratam do estudo da lógica, mas de *lógicas*, no plural. Acompanhada do pluralismo, cresce uma concepção que identifica *lógica* com *sistema formal*, de maneira que cada sistema formal distinto origina uma lógica distinta. Há um agudo contraste entre essa concepção e a atitude dos pioneiros da lógica formal ou simbólica que encaravam seus sistemas como ferramentas na análise e expressão dos conceitos e relações lógicas — Frege, por exemplo, chamou seu sistema de “Conceitografia”. Todavia, a questão do pluralismo lógico é bastante controversa. Mesmo Etchemendy (2008, p. 282), apesar de suas críticas à concepção tarskiana de consequência lógica, observa que toda linguagem origina sua relação de consequência: o estudo da lógica dessas linguagens é o estudo dessa relação de consequência em cada linguagem específica. Nesse sentido, ele evade a questão se existe alguma lógica, ou algum conceito de consequência que seja independente, ou melhor, que seja universal ou mais básica.

É claro que não há nada de errado, em si, no pluralismo lógico.

¹⁴ “At the foundation of our whole construction lies the division of all term of a language into logical and extra-logical [...] I know no objective reasons which would allow one to draw a precise dividing line between the two categories of terms.”

Porém, o pluralismo, quando exacerbado, geralmente vem acompanhado de uma concepção filosófica própria que rejeita a incompatibilidade entre as diversas propostas, relegando, assim, a escolha entre elas como destituída de conteúdo objetivo¹⁵. É importante observar também que a intenção aqui não é atribuir à Tarski uma posição pluralista, ainda que seus trabalhos certamente tenham contribuído para que os lógicos pudessem seguir suas investigações formais enquanto empurram questões filosóficas importantes (como a do significado das constantes lógicas) para debaixo do tapete. Etchemendy, por sua vez, também não coloca essas questões sob foco. Para ele, o artigo de Tarski (1956) é o *locus* de uma concepção da relação de consequência lógica (e, portanto, de lógica) que ela chama de *concepção* reducionista, no sentido em que reduz o conceito intensional de consequência lógica ao conceito extensional de verdade em todos os modelos. Em geral, os argumentos de Etchemendy são direcionados contra essa concepção.

Não está no escopo deste texto uma avaliação dessa crítica mais geral de Etchemendy. O fato é que, independente da redução do conceito de consequência lógica a outras noções mais fundamentais ou da eleição e justificação de um estoque primado de constantes lógicas, a carência de uma teoria unificada da lógica é merecedora de todo esforço filosófico que se puder dispensar.

¹⁵ Para um exemplo desse tipo de concepção filosófica, ver a posição de Carnap em *The Logical Syntax Of Language* a respeito do debate entre lógicos intuicionistas e clássicos.

Abstract: The aim of this paper is to discuss the philosophical task of clarifying the concept of logical consequence. First, two criteria of adequacy for an elucidation of this concept will be elected : (1) truth preservation in the instances, or material adequacy and (2) guarantee of the truth of the conclusion in valid inferences, or epistemic adequacy. Then, Tarski's proposal (1956) and the corresponding criticism of Etchemendy (2008) will be presented. The paper is concluded with some commentaries regarding the nature of logical investigations.

Keywords: Tarski; logical consequence; Etchemendy

Referências

ETCHEMENDY, J. *The Concept of Logical Consequence*. Stanford: CLSI Publications, 1999.

ETCHEMENDY, J. Reflections on consequence. In: PATTERSON, D. (Ed.). *New Essays on Tarski and Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2008. p. 263–299.

TARSKI, A. On the concept of logical consequence. In: *Logic, Semantics, Metamathematics*. Oxford: The Clarendon Press, 1956. p. 409–420.

SEOANE, J. Consecuencia lógica y consecuencia semántica: una elucidación tarskiana. *Episteme*. v. 3. n. 7, 1998. p. 74-85.

COFFA, A. Carnap, Tarski, and the search for truth. *Nous*. v. 21. n. 4, 1987. p. 547-572.



LIBERDADE E ANGÚSTIA EM *O CONCEITO DE ANGÚSTIA* DE KIERKEGAARD

Jadson Teles Silva¹

Resumo: *O Conceito de Angústia* de Søren Kierkegaard inaugurava o tema da angústia como um assunto de caráter filosófico. Reconhecidamente denso este pequeno tratado do filósofo dinamarquês repercute até hoje encontrando ressonância em pensadores contemporâneos como Heidegger. Em *O Conceito de Angústia* encontramos vários campos do conhecimento se entrecruzando, desde a psicologia, passando pela teologia e notadamente se encerrando na filosofia, essa estrutura dota-o de uma complexidade impar já que abre flancos para vários caminhos interpretativos. O texto ainda apresenta um forte diálogo crítico com uma dada tradição cristã e demonstra sua filiação a filosofia hegeliana de forma tensa. Este trabalho visa apresentar a relação entre liberdade e angústia presente neste texto. Segundo o dinamarquês a angústia é algo constituinte da natureza humana, e ao mesmo tempo em que joga o indivíduo para um precipício de possibilidades o impulsiona a se tornar singular e responsável pela sua existência concreta. Encontramos ainda uma intensa relação entre os conceitos de pecado, queda, inocência e culpa compreendidos de forma polêmica pelo autor, já que ele faz uma leitura fora dos padrões da filosofia cristã, principalmente aquela consolidada por Agostinho.

Palavras chaves: Kierkegaard; Angústia; Liberdade.

¹ Formado em Filosofia pela Universidade Federal do Sergipe; Mestrando em Filosofia pela Universidade de Brasília (UNB) e membro do Grupo de Pesquisa em Filosofia da Religião UNB/CNPQ.

O Conceito de Angústia de Kierkegaard é um livro enlouquecedoramente difícil.
Gordon Marino

INTRODUÇÃO

Em 1844 o filósofo dinamarquês Søren Kierkegaard publicava sob o pseudônimo de Vigilius Haufniensis, que significa algo como *O Vigia do porto ou o vigia de Copenhague*², um dos livros que seria paradigmático em sua obra: *O Conceito de Angústia*. Neste pequeno e denso tratado, o filósofo investiga o tema da angústia como algo intrínseco à constituição do homem e de como ela é necessária na formação do indivíduo. De certo, este livro viria a ser o preferido de muitos filósofos ditos existencialistas como Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Karl Jaspers, entre outros. *Uma simples reflexão psicológico-demostrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário de Vigilius Haufniensis* é o curioso subtítulo que marca os pressupostos da proposta kierkegaardiana. Ou seja, além de utilizar estrategicamente a comunicação indireta, ele tem como pano de fundo conceitos relacionados à dogmática e à psicologia³ para investigar o tema da angústia relacionada dialeticamente com os conceitos de pecado e liberdade. Definindo a ciência a qual o estudo da angústia pertence, a saber: a psicologia. Contudo, o pecado não tem lugar na ciência e pode em algum aspecto ser tratado pela dogmática, porém se for tratado em outra esfera pode cair ou no trágico ou no cômico.

Nesta obra, Kierkegaard abre um diálogo tanto com a tradição hegeliana de seu tempo, quanto com a tradição católica e protestante, tendo em Agostinho seu principal interlocutor, ora se aproximando, ora se afastando das concepções do filósofo de Hipona. Vigilius Haufniensis passa em vista os conceitos de Pecado Original, Pecado Hereditário,

² Lembramos que a cidade de Copenhague é uma cidade portuária.

³ Vale ressaltar que ciência e psicologia neste contexto têm outro sentido que não o sentido atual.

Queda, Inocência, polemizando muitas vezes com os argumentos tradicionais para levantar seus argumentos acerca do conceito de angústia.

À primeira vista este pequeno e denso tratado sobre a angústia poderia soar apenas como um livro sistemático de teologia, mas ele é um livro de filosofia, que versa sobre a existência concreta diante do fenômeno religioso, como notoriamente afirma Álvaro Valls:

O Conceito de Angústia não é, se esse pseudônimo compreende bem, um livro abstrato, sistêmico, capaz de captar o pecado em sua rede conceitual. Fala de Adão e de Eva, sem ser exegese bíblica. Kierkegaard personifica os problemas: sensualidade em Don Juan, dúvida em Fausto, desespero no Judeu errante, fé em Abrão, ser cristão em Paulo... por que não personificar, na figura de Adão, a liberdade, capaz de pecar? (VALLS, 2010, p. 177)

Para Haufniensis, a tradição sempre caía no erro na tentativa de explicar ou mesmo de identificar o conceito de primeiro pecado ao de pecado hereditário, de forma que sempre restava a fantasia da queda. Deste modo, ele propõe uma nova leitura do Gênesis, livro bíblico, no qual a história de Adão é narrada, para demonstrar como a angústia principia no homem desde seu estado de inocência que se dá antes do pecado e que o acompanha por toda sua existência. Portanto, a angústia faz parte do gênero humano, é um estado que manifesta a relação do humano com aquilo que está a sua volta, com o mundo e com o infinito de possibilidades.

Este trabalho, contudo, deter-se-á no problema da liberdade no contexto em que a figura bíblica de Adão é o arquétipo da investigação kierkegaardiana, deste “primeiro homem” que foi posto diante da possibilidade de liberdade, por isso: *o pecado entrou no mundo por meio do pecado*. Não foi com Adão, como prega uma certa tradição cristã, porém o primeiro pecado é resultado do salto qualitativo tanto para o primeiro homem como para o homem posterior⁴. O pecado de Adão não é o

⁴ Jonas Ross alerta que o primeiro homem e homem posterior são apenas definições para demarcar a relação entre Adão e os outros indivíduos, não significa afirmar Adão como um sujeito histórico, mas com um arquétipo.

pecado do gênero humano, ele ocorre no salto qualitativo, assim é para ele como para qualquer um do gênero humano. A angústia se dá diante da liberdade que põe asas no homem e o empurra diante de um precipício das possibilidades, a angústia é “a realidade da liberdade como possibilidade antes da possibilidade” (KIERKEGAARD, 2010, p.45)

O pecado entrou no mundo por meio do pecado, não foi Adão responsável pela queda de todo um gênero, ou seja, o pecado pressupõe a si mesmo e ele ocorre através do salto. Isto é algo misterioso, que não tem explicação. O salto é algo que acrescenta qualidade ao homem, ele é qualitativo. Ocorre no instante do salto a síntese entre a alma e o corpo, tal síntese é o espírito. O homem é síntese entre o corpóreo e a alma: o homem é espírito. No entanto, o gênero humano é determinado por relações quantitativas, a hereditariedade do pecado é “apenas a expressão da eternidade”, nada pode acrescentar de qualitativo ao indivíduo.

A RELAÇÃO ENTRE OS CONCEITOS DE INOCÊNCIA, QUEDA E ANGÚSTIA

Toda a trama conceitual utilizada por Kierkegaard é também uma ironia e um diálogo com Hegel e os hegelianos de sua Dinamarca, que incorporaram conceitos hegelianos à teologia no seu tempo. Durante a leitura do texto percebemos claramente a utilização de termos conceituais tipicamente hegelianos, como: síntese, mediação, superação. Sob a pena de Haufniensis, Kierkegaard se opõe claramente às ideias de imediato e de inocência posta por Hegel em sua *Lógica*. Contudo, vale lembrar que Jon Stewart considera Kierkegaard muito mais próximo de Hegel do que se costuma apontar, seu trabalho reconsidera que a crítica de Kierkegaard presente no *Conceito de Angústia* se direcionava de forma indireta aos teólogos de sua época, figuras como Adler, Martensen e Heiberg, e não a Hegel, apesar deste ser diretamente atacado por Kierkegaard. Na verdade é a interpretação equivocada que estes pensadores fazem de Hegel, ou seja, é o Hegel domesticado pelos intelectuais dinamarqueses que Kierkegaard visa atacar.

Segundo o filósofo de Copenhague, inocência e imediatidade são

conceitos tratados em âmbitos diferentes. O primeiro pertence à ética e o segundo a lógica, Hegel, no entanto, tratou ambos os conceitos na esfera lógica. Desta forma, afirma Jon Stewart em seu trabalho sobre a relação de Kierkegaard e Hegel:

A interpretação de Vigilius Haufniensis acerca da inocência difere daquela feita por Hegel em sua ênfase. Hegel vê a inocência como o início do movimento de imediatidade para a mediação e imediatez mediada. Em contrapartida, Vigilius Haufniensis caracteriza fundamentalmente inocência como ignorância. Para Haufniensis, o movimento é da inocência à culpa. A alegação principal é que há uma qualitativa diferença entre esses dois estados. Esta diferença é retirada quando a inocência é concebida como imediata e a culpa como mediação. Imediatidade e mediação são categorias imanentes, mas culpa é algo transcendente à inocência, já que ela vem de fora e introduz um estado qualitativamente novo. Esta parece ser a objeção principal a conceber inocência enquanto imediatidade. (STEWART, 2003, p.416)

Com efeito, a lógica não pode explicar o homem, pois a existência é puro contingente, ela é a conjunção de condições que exigem que o possível se realize, não há um necessário, mas o indeterminado. O homem tem uma existência concreta e não especulativa, e ao confrontar-se com a angústia das possibilidades ele torna-se singular. Por isso a angústia é existência individual. Hegel, no entanto, afirma que o eu e o não-eu desaparecem na união do saber absoluto, enquanto que para Kierkegaard o indivíduo está sujeito à angústia, as possibilidades de sua relação com o mundo. Jon Stewart adverte que:

O plano da liberdade histórica é de forma presumível introduzida para constituir uma diferença com o plano da lógica. Na primeira, a transição e o movimento tomam seu lugar em termos de saltos qualitativos radicais de um estado a outro. Em oposição, na lógica só existe aumento ou decréscimo quantitativo e gradual, mas nenhuma mudança radical em substância e, portanto, nenhum movimento real (STEWART, 2003, p.416).

Para Kierkegaard, inocência é ignorância e é pela culpa que a inocência desaparece. Segundo Stewart, a inocência é um estado de pura

natureza, sair deste estado é entrar na esfera do histórico e é aí que o pecado torna-se a determinação da liberdade, porém essa liberdade ou a possibilidade da liberdade torna-se fundamento da angústia no estado de inocência. Pois, no estado de inocência o espírito não encontra conflitos ou tensões, o que existe é efetivamente o nada, e é o nada que de forma dialética possibilita a entrada da culpa. Quando Adão torna-se consciente da culpa neste instante ele também deixa de ser inocente, a consciência ocorre no ato da síntese do espírito e assim é com qualquer homem posterior:

Ora, é antiético dizer que a inocência deva ser superada, pois se ainda que o fosse no instante em que viesse a ser mencionada, a ética não permite esquecer que a inocência não pode ser anulada senão pela culpa. Se alguém fala, pois, da inocência como algo imediato, e com a rudeza indiscreta da lógica deixa desaparecer essa coisa volátil [...] Como Adão perdeu a inocência pela culpa, assim a perde todo e qualquer homem. Se não foi pela culpa que a perdeu tampouco foi a inocência o que perdeu, e se ele não era inocente antes de torna-se culpado, então jamais se tornou culpado (KIERKEGAARD, 2010, p.38).

A consciência da culpa só se dá pelo salto qualitativo, antes da queda o espírito ainda não entrou em síntese, ou seja, ele está em estado de repouso, se relacionando com o nada. O nada é justamente o objeto pelo qual ele se angustia, por isso Haufniensis afirma que inocência é ao mesmo tempo nada. No estado de inocência o homem se vê como um espírito que sonha e sua realidade se encontra em possibilidade de efetivar-se, mas enquanto repouso ele não tem entendimento, é apenas projeção, logo ele se angustia diante do nada, o espírito está determinado na angústia do nada, diante da possibilidade da realidade da liberdade, mas só através do salto ele consegue alcançar a síntese, enquanto isso a angústia se põe como “realidade da liberdade como possibilidade antes da possibilidade”.

Em Kierkegaard, a angústia possui determinações dialéticas devido a sua ambiguidade psicológica, ora ela atua singelamente no espírito, ora estranhamente. Ao mesmo tempo em que o espírito no estado da

inocência ama a angústia, ele procura evitá-la. Haufniensis aponta que a angústia no estado de inocência não é a mesma coisa que a culpa ou um pesadelo, um sofrimento insuportável, é por isso que podemos pensar em uma espécie de angústia no paraíso. Isso não é uma contradição, pois ela se apresenta como uma “doce ansiedade harmonizada com a felicidade da inocência” (KIERKEGAARD, 2010, p.48). A angústia no estado de inocência põe o espírito numa ansiedade do nada, em um infinito de possibilidades indefinidas.

Na narrativa do livro bíblico do Gênesis, Deus ordena para Adão não comer do fruto proibido, o fruto da ciência. Sobre essa passagem Vigilius Haufniensis faz uma interpretação, no mínimo polêmica, ao afirmar que a palavra proibição nada significaria a Adão. Pois, ele não sabe distinguir o bem do mal estando no estado de ignorância do nada. Contudo, esta palavra desperta o desejo, lançando Adão a um insípido saber acerca da liberdade, este saber, no entanto, é pura angústia, é nada mais que um alerta da possibilidade de liberdade. Deste modo, afirma Haufniensis:

Pois quando se admite que a proibição desperta o desejo, obtém-se ao invés de ignorância um saber, pois neste caso Adão deve ter tido um saber acerca da liberdade, uma vez que o prazer consistia em usá-la. Está explicação é, portanto, *a posteriori*. A proibição o angustia porque desperta nele a possibilidade da liberdade. O que tinha passado despercebido pela inocência como o nada da angústia, agora se introduz nele mesmo, e aqui de novo é um nada: a angustiante possibilidade de ser-capaz-de. Ela não tem nenhuma ideia do que é que ela seria capaz de fazer, pois de outro modo se pressupõe, certamente - como em geral se sucede - o que só vem depois, a distinção entre bem e mal. Existe apenas a possibilidade de ser-capaz-de, enquanto uma expressão superior da ignorância, porque essa capacidade, num sentido superior, é e não é, porque num sentido superior ela a ama e foge dela (KIERKEGAARD, 2010, p.48).

Jonas Ross elucida melhor esse aspecto. Segundo ele, não há uma relação direta entre proibição e tentação, as palavras de Deus soam como enigmáticas para Adão, a proibição se relaciona com as “possibilidades

subjetivas de Adão” e ainda:

Quando isso acontece esse despertar da possibilidade, a angústia perturba a paz da inocência, a inocência que se encontra entre a proibição e a possibilidade desconhecida. A angústia traz à tona ao sujeito suas próprias possibilidades que lhe são indefinidas (...) Os elementos externos envolvidos na história, a proibição, as palavras e juízo, aumentam a angústia internamente em Adão, levando a inocência a seu extremo (ROSS, 2007, p. 144/145).

Kierkegaard quer neste momento demonstrar a angústia elevada ao máximo na inocência, contudo, ela ainda não é pecado, e não se tornará, pois o pecado se dá pelo salto, não é algo imanente, sua relação com o homem é de transcendência, sendo assim, não é possível explicar como ele entrou no mundo, nem como ele engendrou o homem. Destarte, o filósofo dinamarquês se afasta de algumas noções comuns a Agostinho de Hipona quando este afirma, por exemplo, que:

É a vontade desregrada a causa de todos os males. Se essa vontade estivesse em harmonia com a natureza, certamente esta a salvaguardaria e não lhe seria nociva. (...) Logo, ou a vontade é a causa primeira do pecado, e a nenhum pecado será a causa primeira do pecado, e a nada se pode imputar o pecado senão ao próprio pecador. Logo, não se pode imputar justamente o pecado a não ser a quem seja dono da vontade. Ou, afinal, a vontade não será mais a causa do pecado e, assim, não haverá mais pecado algum (AGOSTINHO, 1995, p.207).

Desta maneira, o contraste entre Agostinho e Kierkegaard fica explícito, já que para o primeiro foi o livre arbítrio, que levou o homem a pecar, mas tal conceito para o Dinamarquês, não é responsável pela entrada do pecado no mundo. O pecado é algo transcendente que adentra no indivíduo e se dá na relação do indivíduo com ele mesmo. Tanto o pecado como a liberdade não podem ser explicados a partir de argumentos objetivos que possam ser antecedentes a eles, sim assim fosse a liberdade se encerraria numa finitude de possibilidades, mas ela é infinitude de possibilidades, deste modo:

Fazer principiar a liberdade como um *liberum arbitrium* (que não se encontra em lugar nenhum, cf. Leibnitz) que tanto pode escolher o bem como o mal como objetos da liberdade, significa conceber de modo finito tanto a liberdade quanto os conceitos de bem e mal. A liberdade é finita e aparece do nada (KIERKEGAARD, 2010, p.120).

ANGÚSTIA E A POSSIBILIDADE

Para Kierkegaard a realidade da liberdade não está na capacidade de decidir entre o bem ou o mal, mas antes consiste em *ser-capaz-de*. Portanto, a angústia se constitui como um elemento de determinações intermediárias, mas não é o que explica nem o salto qualitativo, nem o pecado. Sendo assim, afirma Gordon D. Marino:

Mas, mais uma vez, a angústia é, em parte, ou visto de uma perspectiva, um pressentimento de que, como tantos outros aspectos do espírito, é dialético no sentido de que ele pode nos mover em direção ou para longe de que temos uma idéia a respeito. No entanto, por óbvias razões teológicas, é importante lembrar que sob nenhuma circunstância pode este pressentimento, que é a angústia, determinar o pecado (...). A angústia é uma manifestação do fato que somos livres. A angústia é uma luz brilhante de nossa natureza espiritual. Ela reflete a nossa relação à possibilidade e ao futuro. A angústia nos predispõe ao pecado e é a consequência do pecado (MARINO, 1998, p. 320).

Com efeito, a consequência do pecado no homem é a entrada da pecaminosidade no mundo. E com ela temos novamente a angústia. Ela não desaparece, mas aumenta quantitativamente em relação àquela de Adão. Desta forma, a angústia é mais refletida no homem através do pecado que agora é hereditário, pois se apresenta no gênero humano e é diferente do pecado de Adão apenas quantitativamente, ou seja, a angústia aparece para o homem posterior com um novo sentido, mas não põe no indivíduo qualidade.

Para Kierkegaard/Haufniensis a angústia se apresenta com um negativo-positivo, ela é algo que impulsiona o indivíduo a ser único, na construção de sua subjetividade, capacitando-o para suportar sobre os

ombros o peso da possibilidade. Pois “a angústia não é, nem neste caso nem em outro qualquer, uma imperfeição do homem, e pode-se dizer, ao contrário, que quanto mais original é um homem, tanto mais profunda será sua angústia” (KIERKEGAARD, 2010, p.58). Kierkegaard vai afirmar que a categoria de possibilidade é para o homem a mais densa, a mais pesada, é como se fosse uma grande pedra de mármore presa em suas costas e que ele arrasta até a sua salvação. Desta maneira, Haufniensis ainda afirma que:

O pecado surgiu na angústia, mas o pecado trouxe consigo a angústia. A realidade do pecado é, com efeito, uma realidade que não tem consistência. De um lado a continuidade do pecado é a possibilidade que angustia; pelo outro lado, a possibilidade de uma salvação é por sua vez um nada que o indivíduo tanto ama como teme, pois é sempre assim a relação da possibilidade para com a individualidade. Só no momento em que a salvação é realmente posta, só então é superada esta angústia (KIERKEGAARD, 2010, p.58).

Haufniensis, depois de investigar os conceitos de inocência, primeiro pecado e queda, tentará demonstrar o que se diz a respeito da angústia objetiva e da angústia subjetiva. Quando o termo angústia objetiva é pronunciado soa estranhamente em nossos ouvidos, angústia e objetividade não são termos contraditórios, oximoros? Mas segundo o Vigia de Copenhague, angústia objetiva estaria na esfera não humana do ser, ela estaria na natureza da geração, da criação, ou seja, ela está na relação com gênero humano depois que a pecaminosidade entrou no mundo e se difere da angústia subjetiva que se relaciona diretamente com o indivíduo. Parece-me que neste ponto, Kierkegaard dá contornos metafísicos à angústia ao trazê-la de uma forma geral e ao lado de uma categoria essencialmente abstrata como é o gênero humano. Nas palavras de Vigilius Haufniensis, a angústia subjetiva é: “A vertigem da liberdade, que surge quando o espírito quer estabelecer a síntese e a liberdade olha para baixo, para sua própria liberdade e então agarra a finitude para nela firmar-se” (KIERKEGAARD, 2010, p. 58).

Com efeito, para Haufniensis a liberdade é paradoxalmente

restrita, já que ela é colocada para o homem na sua finitude. Por isso o espírito está o tempo todo nas idas e vindas com essa vertigem angustiante da possibilidade, e só pela fé o espírito pode se curar desta vertigem e alcançar a liberdade eterna.

Haufniensis vai demonstrar ainda, que a sensualidade não é pecaminosidade, ao menos na inocência e ela só é posta ao lado do pecado depois da geração, só então o homem a põe em relação com o pecado. No paganismo, por exemplo, o homem vivia em plena sensualidade, mas esta não era de forma alguma pecaminosidade, como a tradição judaico-cristã costuma afirmar. O pagão vivia essencialmente na angústia, seu espírito estava de forma constante em relação com o destino, com esse algo exterior que pode significar a unidade entre necessidade e contingência. O destino era como um nada angustiante, o objeto da angústia. Pois, em um instante o destino é necessidade, no instante seguinte é contingência, a relação do pagão com o destino é angústia. Com efeito, o trágico no mundo grego era algo insondável e profundo. O destino e o oráculo são ambos de natureza ambígua. Não obstante, a relação do grego na antiguidade com o oráculo é da mesma forma ambígua. O grego antigo não deixava de ir ouvir os conselhos que revelam e que ao mesmo tempo são velados, gerando um paradoxo para aquele que ouvia suas profecias, ao mesmo tempo aquele que ouvia sentia simpatia e antipatia, conservando uma espécie de angústia trágica.

Todavia, o conceito de culpa e pecado não surge no paganismo, ao menos de forma profunda, isso seria uma contradição, o grego na antiguidade clássica, por exemplo, não poderia sentir-se culpado pelo seu destino, nada seria mais contraditório, isso é algo que só ocorre no cristianismo. Tais conceitos de culpa e pecado são para Kierkegaard o que constitui o indivíduo enquanto indivíduo, e por isso ele crê que na antiguidade clássica a ideia de indivíduo não foi desenvolvida. No cristianismo nasce propriamente o conceito de culpa e do mesmo modo a liberdade, pois:

O oposto de liberdade é a culpa e o máximo na liberdade

está em que ela sempre tem a ver consigo mesma, em sua possibilidade projeta a culpa, e a põe, por conseguinte, por si mesma e, se a culpa é posta realmente, a põe por si mesma. Se não se prestar atenção a isso, ter-se-á brilhantemente confundido a liberdade com algo totalmente diferente: a força (KIERKEGAARD, 2010, p. 116).

Kierkegaard ou Haufniensis não concebe que a liberdade é um exercício de escolha entre o bem e o mal, ou de pecar e não pecar, mas de ser-capaz-de. Com efeito, o livre arbítrio é algo insustentável para o dinamarquês, já que o bem e mal não estão como algo exterior à liberdade. A culpa e a liberdade só se relacionam na possibilidade. E é nesta relação de possibilidade que a angústia surge como consequência, como um fruto que não é mais proibido. A liberdade ao mesmo tempo em que se distancia absolutamente da culpa, não consegue perder de vista a culpa e de forma dialética a angústia surge, fomentando um desejo interior no indivíduo para que ele renuncie a liberdade.

Abstract: *The Concept of Anxiety* by Søren Kierkegaard inaugurated the anxiety theme as a philosophical character matter. Undoubtedly dense, this small treatise by the Danish philosopher reverberates nowadays finding resonance in contemporary thinkers like Heidegger. In *The Concept of Anxiety* several interlocking knowledge fields can be found, from psychology through theology and particularly philosophy, this structure endows it with an odd complexity since it unlocks flanks for several interpretive paths. The text also presents a strong critical dialogue with a particular Christian tradition and demonstrates its affiliation with Hegelian philosophy in a tense way. This paper aims to show the relationship between freedom and anguish present in this text. According to the Danish author, the anguish is a component of human nature, and while it pushes the individual towards an abyss of possibilities it also stimulates the individual to become unique and responsible due to his/her concrete existence. One may also identify a strong relationship between the concepts of sin, fall, innocence and guilt, understood by the author in a controversial way since his reading is not fit within the standards of Christian philosophy, especially the one consolidated by Augustine.

Key Words: Kierkegaard; Anxiety; Freedom.

Referências

AGOSTINHO. *O Livre-arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995.

KIERKEGAARD, Søren. *O conceito de Angústia: Uma simples reflexão psicológico-demostrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário de Vigilius Haufniensis*. Rio de Janeiro: Vozes; São Paulo: São Francisco, 2010.

MARINO, Gordon. *Anxiety in The Concept of Anxiety*. IN: HANNAY, Alastair; MARINO, Gordon. *The Cambridge Companion to Kierkegaard*. Australia: Cambridge University Press, 1998.

ROSS, Jonas. *Angústia e pecado original em O Conceito de Angústia: uma interpretação*. IN: ALMEIDA, Jorge M; PAULA, Marcio G; REDYSON, Dayve. *Søren Kierkegaard no Brasil: festschrift em homenagem a Álvaro Valls*. João Pessoa: Ideia, 2007.

STEWART, Jon. *Kierkegaard's relation to Hegel reconsidered*. Nova York: Cambridge University Press, 2003.



**O PROJETO FUNDAMENTAL DO PARA-SI:
UMA ANÁLISE DE UM POSSÍVEL SER CONSCIENTE
(O EM-SI-PARA-SI) NO PENSAMENTO DE SARTRE**

Polyelton de Oliveira Lima¹

Resumo: Neste artigo, analisar-se-á, em Sartre, a iminente necessidade que o para-si tem de se fundamentar junto à sua consciência. A pergunta pelo questionamento do projeto fundamental do para-si possibilitará a análise da realidade humana enquanto um ser consciente, livre e marcado pela angústia da liberdade. Assim, como seria possível e até que ponto poder-se-á encontrar um fundamento para a realidade humana? A filosofia sartriana evidencia a realidade humana como sendo caracterizada a partir do para-si. Seguindo esta proposta, o artigo elucidará, primeiramente, a descoberta do ser em-si, ou seja, aquele ser opaco e fechado em si mesmo, o ser que possui o si de si mesmo e que se distancia das possibilidades; sendo marcado por ser exatamente aquilo que é; o em-si é o que é, ou seja, um ser indiscutivelmente contingente. Por outro lado, encontra-se o para-si, o ser que tem a pretensão de ser em-si, de realizar-se enquanto um ser definido, superando a contingência inicial do em-si, mas mantendo-se para-si. Outrossim, há que se mencionar que a realidade humana torna-se completamente marcada pela condenação perpétua à liberdade, visto que se encontra aberta às latentes possibilidades enquanto um projeto de ser jogado no mundo; um ser que não se contenta de ser aquilo que não é e não ser aquilo que é; um ser que procura constantemente a fundamentação do seu ser e a superação da sua latente contingência. Assim, faz-se mister evidenciar que, segundo Sartre, o para-si busca fundamentar-se a si próprio e se realizar enquanto uma coisa consciente, isto é, um ser-em-si-para-si. No entanto, ao se deparar com a gratuidade da sua existência, o para-si será transportado para uma incessante necessidade de conviver consigo mesmo. Desta forma, o para-si descobre a angústia, o que o fará viver na sombra de sua liberdade e das suas escolhas.

Palavras-chave: Sartre; em-si; para-si; consciência; liberdade;

¹ Licenciado em filosofia pela Universidade Católica de Brasília e mestrando em filosofia pela Universidade Federal de Goiás.

No pensamento de Jean-Paul Sartre (1905-1980), o questionamento e a fundamentação da realidade humana são temas recorrentes em toda a trajetória conceitual desse importante filósofo do século XX. Prova disso são as diversas interpretações e problemas que foram levantados a partir dos seus argumentos e posicionamentos filosóficos. Como forma de viabilizar e elucidar o problema da realidade humana em Sartre, este pequeno artigo abordará a busca pelo projeto fundamental do ser para-si. Nesse sentido, será evidenciada a estrutura do ser para-si e a sua constante busca pela fundamentação de si mesmo; promovendo, conseqüentemente, o entendimento da questão da realidade humana como o ser da falta.

Antes de qualquer coisa, faz-se importante destacar que o em-si e o para-si devem ser compreendidos como seres que compõem a estrutura fundamental do próprio ser. Além disso, ambos são identificados como seres contingentes, porém cada um à sua maneira². Embora ambos anunciem a estrutura fenomenológica do ser, eles são bastante diferentes. O em-si revela o modo de ser dos objetos; e o para-si, o modo de ser da consciência.

Por se tratar de um ser que é o seu próprio fundamento, o para-si empreende uma constante busca pela sua fundamentação, sendo conduzido a uma latente tentativa de fundir-se ao ser em-si. Com base nessas questões, como o ser para-si procede para encontrar um si que o preencha e elimine a sua falta constitutiva? Ademais, é possível encontrar uma fundamentação do para-si no pensamento de Sartre?

Ao se iniciar essa análise, torna-se imprescindível destacar que, influenciado pelo pensamento husserliano, Sartre explicita o conceito de

² Quando Sartre diz que o ser é contingente, ele está descartando qualquer possibilidade de haver um ser absoluto. Ora, a consciência poderia ser entendida como este ser absoluto, uma vez que a partir dos seus atos intencionais estabelece contato com as coisas e o mundo. No entanto, Sartre se refere à consciência enquanto um “fato absoluto” que posiciona o indivíduo no mundo e estabelece contato com os “existentes relativos”. Nestes termos, Sartre evidencia que “[...] toda consciência é posicional na medida em que se transcende para alcançar um objeto, e ela esgota-se nesta posição mesma: tudo quanto há de intenção na minha consciência atual está dirigido para o exterior [...]” (SARTRE, 2005, p. 22).

consciência como sendo uma consciência intencional. O filósofo francês parte do pressuposto que toda consciência é consciência de alguma coisa. Em *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade* (1936), considerada a sua primeira obra estritamente filosófica, Sartre analisa a questão da intencionalidade da consciência. No que diz respeito ao conceito de intencionalidade, Husserl despertou em Sartre uma enorme estima por sua filosofia, visto que a fenomenologia tratava dos processos da consciência não trabalhados até então e que proporcionavam a Sartre um constante incômodo filosófico, sobretudo na primeira fase de seu pensamento.

Além de estudar a questão da intencionalidade da consciência, Sartre investigou os problemas e as possíveis soluções que o auxiliaram na eliminação daquilo que ele chamava de “o problema da consciência”. Sartre não aceitava a existência de conteúdos no interior da consciência. A consciência é completamente intencional, ela projeta-se para fora de si ao visar o objeto transcendente. “A estrutura primária da consciência, o ponto de partida absoluto, tanto para Sartre quanto para toda a escola fenomenológica, é o de que a consciência o é sempre de alguma coisa” (DANTO, 1975, p. 40). A consciência sempre se direciona para fora de si mesma e é nesse projetar que ela se constitui como consciência do mundo e dos objetos.

Seguindo este raciocínio, pode-se dizer que a consciência, sendo o nada, o vazio e o não ser do para-si, projeta-se para fora de si enquanto transcendência, indo ao encontro do ser fenomênico, isto é, do objeto. Desta forma, a consciência possui um caráter eminentemente transcendente e busca a compreensão da efetivação das possibilidades do para-si como um ser destacadamente condenado à liberdade. Sendo assim, abordar-se-á nesse trabalho os caminhos galgados pelo ser para-si em busca de sua própria fundamentação, em busca do esforço de um fundamento para si mesmo. Para tanto, faz-se necessário elucidar que Sartre define o para-si como sendo a própria realidade humana, ou seja, aquele ser que, diferentemente do ser em-si, caracteriza-se pela sua completa gratuidade e

abertura total para as possibilidades do mundo.

Nas primeiras páginas de *O ser e o nada* (1943), Sartre pormenorizou o conceito de consciência a partir de uma ótica fenomenológica/existencial. Não obstante, ao herdar esse conceito da fenomenologia, o filósofo decidiu manter o entendimento de que a consciência sempre se posiciona de maneira intencional. Além de ser intencional, a consciência é espontânea. Isso implica dizer que a consciência tem a característica de ser totalmente translúcida, não havendo um eu que a opere e que esteja por trás dos seus atos. Ora, caso Sartre permitisse a existência desse eu, ele prejudicaria a espontaneidade da consciência e colocaria em risco toda a teoria da intencionalidade da consciência. Ademais, cumpre salientar que Sartre evidenciou o conceito de consciência de maneira detalhada e oportuna na obra *A transcendência do ego* (1937), o que não será objeto de estudo dessa proposta de trabalho³.

Em *A transcendência do ego*, obra desenvolvida, sobretudo, a partir do pensamento egológico de Edmund Husserl⁴ (1859-1938), é possível encontrar, de forma ainda incipiente, mas muito bem articulada, “o esforço de Sartre para ultrapassar certas conclusões especulativas do próprio pensamento fenomenológico” (MORAVIA, 1985, p. 28). Muito embora a intencionalidade fosse considerada peça fundamental na fenomenologia, Sartre argumentava que ela sofrera uma relevante alteração; o que, segundo

³ Como forma de viabilizar o conceito de ego transcendente e afirmar que esse ego é um ser do mundo, Sartre rechaçou todas as teorias que colocavam o ego na condição de um ser absoluto, bem como condenou o conceito de ego transcendental de Husserl, dizendo que não seria possível a existência de um eu que estivesse monitorando ou operando a consciência intencional.

⁴ Conforme relatou Simone de Beauvoir, Sartre, em *A transcendência do Ego*, “[...] descrevia, dentro de uma perspectiva husserliana, mas em oposição a algumas das mais recentes teorias de Husserl, a relação do Eu com a consciência; entre a consciência e o psíquico, ele estabelecia uma distinção que manteria sempre; enquanto a consciência é uma imediata e evidente presença ante a si, o psíquico é um conjunto de objetos que só se apreendem mediante uma operação reflexiva e que, como os objetos da percepção, só se dão de perfil; o ódio, por exemplo, é um transcendente que se apreende através de *erlebnissen* e cuja existência é tão somente provável. Meu Ego é, ele próprio, um ser do mundo, tal qual o Ego de outra pessoa” (2010, p. 184-185).

ele, poderia desvirtuar a sua aparição e, consequentemente, não contribuir para o verdadeiro desenvolvimento da espontaneidade da consciência.

A partir dos esclarecimentos desenvolvidos anteriormente e atentando-se para o fato de que a consciência é a própria manifestação do para-si, Sartre destacou que o conceito de consciência está relacionado com a efetivação da busca daquilo que falta ao para-si. Segundo o pensamento de Sartre, a realidade humana é integralmente composta por uma falta constitutiva e por um latente desejo de preenchimento dessa lacuna. O para-si é o ser da falta. Ele carece de fundamento, ele é o seu próprio nada. Em outras palavras, existe um sentimento de falta constitutiva no ser para-si e o que lhe falta será buscado no processo de transcender-se da consciência.

A vida da consciência consiste em tender a algo que ela não é, buscando como que coincidir plenamente com o outro que não ela mesma, com um intencionado; assim, ela é o que não é. Mas ela não é o outro, não é aquilo do qual tem consciência, visto que, sendo consciência, esgota-se na distância e não consegue abandonar-se; e, assim, ela não é o que é enquanto intencional (BORNHEIM, 2007, p. 54).

Sartre interpretou aquela consciência intencional, que fora proposta inicialmente pela filosofia de Husserl, como sendo uma consciência transcendental. Isso implica dizer que a consciência não se encerra em si mesma através de um processo de geração e sustentação do conhecimento. Assim, a consciência é um constante projetar-se para fora de si mesma, o que a coloca na condição de buscar um posicionamento para além de si. Desse modo, além de transcender a si mesma, a consciência é translúcida, isto quer dizer que a consciência é inteiramente transparente a si própria. Nesse sentido, “a consciência não assimila o objeto; pelo contrário, ela sai de si para ir ao encontro do objeto, ela se transcende para encontrar o objeto transcendente” (SILVA, 2003, p. 38). Portanto, para se desvencilhar da falta constitutiva do para-si, a consciência transcende os objetos e tenta preencher a si mesma com aquilo que está fora das suas estruturas.

Apresentadas estas características da consciência, torna-se

necessário anunciar que a consciência é o vazio ou o que Sartre define como o “nada”, isto porque não possui demonstrações de ser alguma coisa; a consciência sempre se posiciona fora de si mesma, indo ao encontro dos fenômenos que compõem o mundo, deslizando rumo aos objetos transcendentais. Desta maneira, não seria forçoso compreender a consciência como sendo nada, um completo vazio, translúcida, visto que ela não possui conteúdos e será sempre um movimento em busca de si, ela desliza para encontrar os objetos. No entanto, conforme destacou Moutinho (1995, p. 41), a consciência não é apenas o nada; ela também é tudo, uma vez que é consciência de todos os objetos. Sendo assim, segue-se que a consciência é posicional, ou seja, posiciona o sujeito no mundo juntamente com os demais objetos.

Faz-se mister asseverar que, para Sartre, a consciência será constituída a partir das duas estruturas de ser apresentadas em *O ser e o nada*. Além disso, cumpre ressaltar que a consciência só pode ser o seu próprio nada diante do ser em-si. Em primeiro lugar, de acordo com Sartre, existe o em-si, aquele ser que é o que é e não pode ser outra coisa além de si mesmo. O em-si é caracterizado por ser maciço, opaco e carregado de si próprio; sendo fechado em si mesmo e não mantendo relações de possibilidades. Por estas razões, o em-si não é um ser necessário, muito menos um ser possível, não é atividade e nem passividade. O ser em-si é exatamente aquilo que se mostra, ou seja, apresenta-se como um ser-aí e, acima de qualquer coisa, um ser manifestamente contingente. O em-si é contingente porque não estabelece relações possíveis ou necessárias com outros seres; é independentemente de qualquer coisa. Assim, “[...] um ser fenomênico, enquanto existente, jamais pode ser derivado de outro existente” (SARTRE, 2005, p. 40).

Por sua vez, o ser para-si, isto é, a consciência, ao contrário do ser em-si, é aquele ser que busca a si mesmo. No entanto, este si não se encontra na própria consciência, posto que a consciência é o nada. O si que a consciência busca está fora dela mesma, está no mundo. Nesse sentido, o para-si vai ao encontro de si ao transcender a si mesmo e desejando

aquilo que lhe falta, isto é, a sua fundamentação. Cumpre destacar nesse momento que o para do para-si não é um movimento voltado para ele mesmo. Pelo contrário, trata-se do movimento para fora dele mesmo, o para que transcende a si mesmo. Isto quer dizer que o para do para-si será cristalizado pelo desejo que o para-si tem de apropriar-se de si mesmo. Ainda sobre a consciência, Paulo Perdigão, no livro *Existência e liberdade*, esclarece que: “[a] consciência, ao contrário, é essa propriedade que o Ser não possui de pensar sobre as coisas, exprimir juízos sobre elas, interrogar a respeito delas e de si mesmo, colocando em questão o seu próprio ser” (PERDIGÃO, 1995, p. 38).

A realidade humana, marcadamente, é o próprio para-si, o ser a partir do qual a falta e o desejo vêm à tona. Dentre as principais características do para-si, estão a liberdade e a angústia. Como evidenciado anteriormente, a consciência intencional – ou transcendental – procura posicionar o homem no mundo diante dos objetos fenomênicos. Ora, acima de tudo, o homem está no mundo enquanto um projeto de ser que busca se desenvolver diante das situações e das possibilidades. Nesse sentido, o para-si será o ser que tentará sair de si mesmo para encontrar a si próprio.

Nessa tentativa de buscar sua fundamentação, o para-si se descobrirá livre. A liberdade será então a marca maior do para-si; o ser humano é a própria efetivação da liberdade e não haveria outra escolha além de ser livre. Surge aí um paradoxo: como pode o homem ser livre se essa liberdade é uma condenação? Para Sartre, as escolhas humanas constituem a liberdade; e mesmo a escolha pela renúncia da liberdade já é uma escolha. Em outras palavras, o homem não pode deixar de ser livre, nem mesmo abdicando de sua própria liberdade em função de outro ou de alguma coisa. Destarte, ao afirmar que a realidade humana é condenada à liberdade, Sartre diz também que o homem é responsável por esta liberdade.

Todas as escolhas se dão a partir da liberdade e a liberdade se dá a partir de nada, porque a exerce a partir do nada

que sou. Em outras palavras, a liberdade absoluta implica a responsabilidade absoluta, e, assim como minha liberdade não possui fundamento, tampouco possui a minha responsabilidade (SILVA, 2003, p. 146).

Nesse contexto, o para-si, sendo livre, projetar-se-á, enquanto consciência de estar aí, para além de si mesmo, em busca do si que constitui a sua falta, a ausência de fundamentação. Por conseguinte, “[...] a falta é constitutiva porque o que falta é o fundamento; e o desejo é constitutivo porque o para-si deseja ser o seu próprio fundamento” (SILVA, 2003, p. 140). Outrossim, sendo parte constitutiva do mundo, o ser para-si será evidenciado enquanto um projeto de ser que, de maneira alguma, poderia fugir da sua gratuidade e da sua situação de estar lançado no mundo. Desta forma, como destacou Sartre: “[o] Para-si, ao aprofundar-se em si como consciência de estar-aí, só descobrirá motivações, ou seja, será perpetuamente remetido a si mesmo e à sua constante liberdade” (SARTRE, 2005, p. 133).

Ora, a liberdade é a certeza e a convicção de que o para-si será remetido constantemente aos seus possíveis e à sua situação, não podendo fugir de sua condição de estar no mundo. Assim, de acordo com Franklin Leopoldo, “o possível é meu e me pertence, mas ao mesmo tempo eu não o sou, pelo simples fato de tratar-se de um possível” (SILVA, 2007, p. 75). Será exatamente nessa conjuntura que o para-si descobrirá a angústia como sendo a necessidade de conviver com a liberdade e com o ser dos possíveis. Além disso, há que se mencionar que a angústia está intimamente relacionada com a falta de fundamento da presença do para-si. Portanto, segundo os escritos de Sartre, “[o para-si] é o fundamento de seu ser-consciência ou existência, mas de modo algum pode fundamentar sua presença” (SARTRE, 2005, p. 134).

Desta maneira, “viver a ausência de fundamento, isto é, não ter em que apoiar um projeto de ser, gera a angústia. Esta, como se sabe, é a vivência antecipada de uma outra possibilidade, daquilo que poderei ser e não sei se serei” (SILVA, 2003, p. 145). Assim, torna-se relevante

afirmar que a angústia saltará ao mundo pela falta, pelo vazio do para-si diante da impossibilidade de encontrar sua fundamentação em si mesmo e da consequente necessidade de se projetar para fora de si enquanto consciência.

Nesse caminho trilhado até aqui, foi possível constatar que o ser para-si, sendo a realidade humana, é explicitamente condenado à liberdade. Ora, por ser livre, o indivíduo terá que conviver com suas possibilidades e com a angústia de não poder se apoiar na certeza de ser si mesmo. Desse modo, utilizando-se das palavras de Paulo Perdigão, destacamos: “[o] ‘desejo abstrato de ser’, o projeto fundamental de constituir-se em um Em-Si-Para-Si, em uma ‘coisa consciente’, em um Em-si que seja responsável (consciente) pela criação permanente de si, transparece como o sentido geral de toda atividade humana” (PERDIGÃO, 1995, p. 106). Desta forma, como proposta de encontrar o si que lhe falta e ser, consequentemente, o seu próprio fundamento, o para-si recorrerá à tentativa de se unir ao ser em-si. No entanto, conforme mencionado anteriormente, o si é o que falta ao para-si; e não seria possível ao para-si encontrar o si em si mesmo, uma vez que é marcado por ser nada, aquilo que é o que não é e não é o que é.

(...) o para-si persegue a totalização de si, a satisfação do desejo de ser a partir da falta constitutiva. A pretensão do para-si é realizar o desejo de ser em si continuando a ser para-si, isto é, fundamentar-se a si próprio. Essa espécie de valor supremo buscado pelo para-si pode ser definido como a plenitude do ser consciente: o em-si-para-si (SILVA, 2003, p. 139).

Desta forma, esta tentativa frustrada de encontrar seu próprio fundamento faz com que o para-si descubra a angústia e se perceba enquanto um ser inacabado e abandonado no mundo enquanto projeto de ser que sempre buscará sua realização e fundamentação. Em outras palavras, o ser para-si é marcado por um constante desejo de encontrar aquilo que possa suprir o sentimento de falta que lhe é inerente. Não obstante, não será o sentimento de angústia que inviabilizará a constante busca que o para-si

empreenderá a fim de encontrar o si que falta a si mesmo. Ora, a única forma que o para-si poderia encontrar para fundamentar a si mesmo seria fundindo-se ao ser em-si, ou seja, apropriando-se do em-si e realizando-se enquanto ser-em-si-para-si.

No entanto, essa proposta de se fundir ao em-si não é procedente, muito menos realizável, uma vez que o ser em-si é caracterizado por ser exatamente aquilo que é; e não poderia se fundir ao para-si. Se tal projeto empreendido pelo para-si fosse passível de realização, gerar-se-ia um ser totalmente consciente de si mesmo, pleno e que fosse seu próprio fundamento. Assim, na concepção de Sartre, seria improcedente, irrealizável e totalmente descabida a existência de um ser que pudesse ter a plenitude da sua existência e ao mesmo tempo ser consciente das coisas que estão à sua volta. Portanto, para Sartre, esse ser consciente de si mesmo seria irrealizável exatamente porque ele não poderia ser o responsável pela sua própria criação.

A partir desse propósito, faz-se necessário destacar que só o para-si poderia ser fundamento de sua própria consciência, uma vez que a consciência é constituída à medida que o homem apreende intencionalmente os objetos do mundo. A consciência visa o objeto a partir de uma intencionalidade, isto é, a consciência, enquanto proposta de conhecimento, projeta-se para fora de si em busca de si mesma, em busca do que falta ao para-si. No entanto, e para sua frustração e angústia, o para-si não poderia fundamentar a sua situação no mundo, muito menos a sua posição junto a si mesmo. Ora, o fundamento do para-si está fora de si mesmo, está no exterior, naquilo que é alheio ao seu ser. Isto porque somente o ser em-si possui o si em si mesmo. Sendo assim, seria impossível ao ser para-si ser consciente de si mesmo e, ao mesmo tempo, ser si mesmo.

Há que se concluir dizendo que, de acordo com o pensamento sartriano, o para-si não poderia ser o seu próprio fundamento, visto que do para-si só o nada pode surgir. Sendo o nada que habita a si mesmo,

definindo-se como sendo aquilo que não é e não sendo aquilo que é, o para-si projeta-se para além de si em uma tentativa de rechaçar a falta constitutiva de seu ser; de possuir a si mesmo numa tentativa de ser o si que lhe falta. Por conseguinte, ao para-si caberá conviver com sua liberdade, tentando, acima de tudo, tornar a sua existência uma “totalidade destotalizada”. Isso implica dizer que o fundamento almejado pelo para-si não pode ser encontrado no seu próprio ser. Se esse fundamento existisse, ele estaria localizado no mundo.

O para-si não pode ser o seu próprio fundamento, visto que do para-si só o nada pode surgir. Sendo o nada que habita a si mesmo, definindo-se como aquilo que não é, e não sendo aquilo que é, o para-si projeta-se para além de si em uma tentativa de inviabilizar a falta constitutiva de seu ser. Ele deseja possuir a si mesmo numa tentativa de ser o si que lhe falta. Ao para-si resta conviver com sua liberdade, tentando, acima de tudo, tornar a sua existência uma “*totalidade destotalizada*”. O para-si é uma totalidade porque o ser surge no mundo em função da consciência. No entanto, o próprio para-si não é para si mesmo uma totalidade, uma vez que o seu ser ocorre como um projeto inacabado, algo que está em constante busca e realização.

A totalidade só pode vir aos seres por um ser que tem-de-ser, na presença a eles, sua própria totalidade. É exatamente o caso do Para-si, totalidade destotalizada que se temporaliza em perpétuo inacabamento. É o Para-si, em sua presença ao ser, que faz com que exista todo o ser (SARTRE, 2005, p. 242).

Portanto, resgatando o questionamento proposto no início dessa investigação, poder-se-ia dizer que o fundamento do para-si estaria no mundo, ou seja, no objeto desejado e solidificado enquanto posse efetiva para a realização do ser para-si. No entanto, a efetivação da posse não pode ser concedida ao para-si, uma vez que o si se estabelece enquanto uma constante fuga do para-si. Desta maneira, o ser do para-si não conseguiria se fundir ao em-si e formar um ser-em-si-para-si consciente de si mesmo e dos fenômenos do mundo. Nesse sentido, faz-se necessário

afirmar que o fundamento que tanto procura o para-si não está nem em si mesmo, muito menos no mundo, visto que o para-si não se apropria dos objetos, mas, sim, possui consciência deles. Por estas razões, a busca pelo fundamento é o movimento que sempre coloca em questão o para-si e a realidade humana num processo de realização de um ser enquanto projeto livre e inacabado.

Abstract: In this article we will examine, in Sartre, the imminent need for the for-itself has to be based near his conscience. The question by questioning the fundamental design of the for-itself will allow the analysis of human reality as a conscious being, freedom and marked by the anguish of freedom. So how is it possible and how much power it will find a basis for human reality? Sartre's philosophy reveals the human reality as being characterized from the for-itself. Following this proposal, the article will illustrate, first, the discovery of being in-itself, i.e., that being opaque and closed in on itself, the one who possesses the self from itself and that distances itself from the possibilities, being marked by being exactly what it is; the in-itself is what is, or arguably be a quota. On the other hand, is the for-itself, the being who pretends to be in itself, to conduct themselves as a definite being, overcoming the initial contingency in itself, but keeping for itself. Furthermore, it should be mentioned that human reality becomes quite marked by freedom life sentence, since it opened to the latent possibilities as a project to be played in the world, a being who is not content to be what is not and not be what it is, a being who constantly seeks the reasons for its being and resilience of its latent contingency. Thus, it is essential to highlight that, according to Sartre, the for-itself seeks to justify itself and be realized as a conscious thing, that is, a being-in-itself-for-itself. However, when faced with the gratuity of its existence, the for-itself will be transported to an incessant need to live with himself. Thus, the for-itself discovers the trouble, what will make you live in the shadow of their freedom and their choices.

Key-words: Sartre; in itself; for itself; consciousness; freedom;

Referências

BEAUVOIR, Simone. *A força da idade*. 2ª Edição. Tradução de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2010.

BORNHEIM, Gerd. Sartre. Metafísica e existencialismo. São Paulo: Perspectiva, 2007.

DANTO, Arthur C. *As ideias de Sartre*. São Paulo: Cultrix, 1975.

MORAVIA, Sérgio. *Sartre*. Tradução de José Eduardo Rodil. Lisboa: Edições 70, 1985.

MOUTINHO, Luiz Damon S. *Sartre: Psicologia e fenomenologia*. Prefácio de Bento Prado Júnior. São Paulo: Brasiliense, 1995.

PERDIGÃO, Paulo. *Existência e liberdade: uma introdução à filosofia de Sartre*. Prefácio de Gerd Bornheim. Porto Alegre: L&PM, 1995.

SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o Nada*. Ensaio de Ontologia Fenomenológica. Tradução de Paulo Perdigão. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.

_____. *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*. In: Situações IV. Lisboa: Publicações Gurapa-América, 1968.

SILVA, Franklin Leopoldo. *Ética e literatura em Sartre*. São Paulo: Perspectiva, 2003.



UMA BATALHA URBANA: PODER E RESISTÊNCIA NA CIDADE DO RIO DE JANEIRO

Erick Araujo de Assumpção¹

Fermin Roland Schramm²

Resumo: Compreende-se, neste trabalho, que a interação entre as formas de poder conhecidas como poder soberano, biopolítica e noopolítica não podem ser subsumidas a uma única forma específica nem ter alguma delas como um paradigma subjacente às demais. São exemplos de tal interação as ações urbanas empreendidas pelo prefeito do Rio de Janeiro no início do século XX, Pereira Passos; assim como as transformações vigentes para adequação da cidade aos grandes eventos, Olimpíadas e Copa do Mundo, e os desalojos do coletivo Guerreiros Urbanos – seja por meio da polícia soberana, seja por meio do poder jurídico de produção da verdade. Estas ações incidem negativamente sobre formas de vida específicas, aquelas dos cortiços, das favelas e das ocupações urbanas, tendo como justificativa o “interesse da cidade”; ou seja, o que é e o que deveria ser a cidade de modos de vida hegemônicas. Portanto, busca-se o entendimento da ação dos poderes, para assim compreender e apoiar as formas tanto de resistência como de invenção e reinvenção de formas de vida na cidade, estejam elas nas favelas ou nas ocupações urbanas.

Palavras-chave: cidade; reforma urbana; habitação; resistência.

¹ Doutorando no Programa de Pós-graduação em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva – PPGBIOS. E-mail: ericklaraujo@gmail.com

² Professor e Pesquisador Titular no Programa de Pós-graduação em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva – PPGBIOS-ENSP/FIOCRUZ. E-mail: rolandschram@yahoo.com.br

INTRODUÇÃO

Tem-se como objeto deste trabalho a batalha pela constituição da cidade. Tem-se como objetivo geral a compreensão e análise das intervenções do poder sobre formas de vida urbanas específicas, como aquelas que têm como espaço de habitação os cortiços, as favelas ou as ocupações urbanas.

Especificamente trata-se das ações passadas de Pereira Passos e aquelas do atual prefeito da cidade do Rio de Janeiro, Eduardo Paes. Além de dois casos de desalojo do coletivo Guerreiros Urbanos, na cidade do Rio de Janeiro. Estes últimos são analisados por meio de observação participante e, referente ao segundo desalojo do coletivo, em particular, soma-se a análise do discurso veiculado na documentação presente no processo de reintegração de posse movido pela proprietária do imóvel.

Busca-se analisar ações nas quais interagem diversas formas de poder (soberano, biopolítico, noopolítico); assim como de diferenças de amplitudes como é o caso de políticas mais abrangentes representadas pelas ações das prefeituras, tanto aquela do início do século XX quanto a do início do século XXI, assim como ações particulares como a dos despejos. Salienta-se que tais ações constituem uma rede, o que quer dizer que não devem ser vistas como formas isoladas, pois estão contextualizadas em uma batalha para constituir uma forma de cidade específica.

Justifica-se a pretensão deste trabalho ao se compreender que as ações urbanas em questão não se limitam ao âmbito técnico, mas atingem negativamente grupos específicos, por vezes de forma irreversível.

PEREIRA PASSOS COMO PARADIGMA DE TRANSFORMAÇÃO URBANA

Proveniente da oligarquia rural brasileira, Passos tem parte de sua formação de engenheiro construída na França, fato que lhe possibilita acompanhar parte do processo empreendido pelo barão de Haussmann, que, sob as ordens de Napoleão III, empreende diversas intervenções

urbanísticas com o fim de modernizar, higienizar e apaziguar Paris (FREITAG, 2006). As largas avenidas dificultam a construção de barricadas e o sistema de canais subterrâneos permite a circulação da polícia, para, assim, surpreender os revoltosos. Haussmann teve grande influência no desenvolvimento estrutural urbano por todo o globo e “[n]o Brasil, teve em Pereira Passos um imitador digno do mestre” (FREITAG, 2006, p. 58).

Durante o governo federal de Rodrigues Alves, Passos assume a prefeitura da cidade do Rio de Janeiro em 1902 com plenos poderes devido à lei especial 939 de 29 de dezembro de 1902 que adia as eleições do poder legislativo e mantém a Câmara Municipal fechada por seis meses (AZEVEDO, 2003). Marca-se, assim, o início de um governo municipal com plenos poderes.

Passos é responsável por uma ampla reestruturação viária e por mudanças legais. Por meio de diversos decretos, proíbe práticas de venda ambulante; venda em quiosques; de andar sem camisa e sem calçado; de soltar balões; de pedir esmola; e coloca em prática uma ação de “apanha e extinção” de cães que, em um período de dois anos atinge, “mais de 20 mil cães” (PINHEIRO; FIALHO, 2006, p. 05).

Estrutura-se um arcabouço de ações que tem como objetivo a adequação da cidade do Rio de Janeiro do início do século XX à economia mundial vigente, centrada no processo de exportação/importação, fato que impulsiona a renovação da região portuária. Além de adequação urbana com fins econômicos, estrutura-se uma adequação urbana dita civilizatória.

As reformas viárias implicam a destruição de moradias habitadas por grupos de pessoas pobres que habitam o centro da cidade. Artigo proveniente de instituição da Prefeitura da cidade do Rio de Janeiro apresenta o número de 1.600 residências demolidas (PINHEIRO; FIALHO, 2006). Além deste fato, os decretos impostos pelo prefeito atuam sobre o *ethos* urbano associado às formas de obtenção de renda e

hábitos dos grupos mais pobres.

O processo de conservação de um modo de vida específico, em detrimento de formas de vida diversas, se torna explícito, por meio da análise do artigo de Azevedo a seguir. Em oposição aos processos de expulsão e destruição de residências populares afirma-se que a “valorização da tradição da cidade durante a reforma urbana de Pereira Passos se expressa na preservação de um dos prédios históricos mais importantes da urbe” (AZEVEDO, 2003, p. 58): a Câmara Municipal da cidade, como também que o prefeito não visa “excluir a presença das camadas populares do centro”, mas busca estimular “a participação destas no centro urbano a partir de sua adesão a uma visão de mundo” (AZEVEDO, 2003, p. 70).

A conservação e a valorização histórica do prédio da Câmara Municipal e a imposição de hábitos civilizados que, no momento, são os da burguesia europeia, afirmam-se em detrimento dos cortiços e das formas de vida da população pobre e egressa da escravidão: os cortiços são a manutenção da proximidade ao “polo gerador de empregos, a área central da cidade” (CAMPOS, 2007, p.55), mesmo a própria área de trabalho: lavanderias, doçarias, alfaiatarias.

O fim da escravidão, em 1888, marca o contexto da reforma Passos. Suporte da economia nacional durante mais de dois séculos, o regime escravocrata chega ao fim. As pessoas antes escravas e agora em regime de liberdade são legalmente impedidas de ter propriedades ou terras. Abrigam-se em quilombos periurbanos ou, majoritariamente, em quartos alugados em cortiços. Mantêm-se sob trabalhos extremamente mal remunerados: “a exclusão dos homens negros livres do acesso à terra era importante [...] para garantir mão-de-obra de reserva” (CAMPOS, 2007, p.42). São instauradas resoluções políticas como o controle policial da “existência de manifestações culturais de afro-brasileiros” (CAMPOS, 2007, p. 44) e a “facilitação da entrada de imigrantes no país, [tendo em vista o] reforço da aparência branca da população” (CAMPOS, 2007, p. 48). A destruição de cortiços - que chega ao ápice com a Reforma

Passos - se caracteriza pela negação de corpos específicos e formas de vida representadas majoritariamente pelas pessoas negras pobres, egressas da escravidão, que, posteriormente, encontram nas favelas e ocupações urbanas formas de resistência e manutenção de vida na cidade.

As ações governamentais se associam às interpretações da biologia e da medicina da época: dentre as justificativas para a destruição destas habitações está a compreensão de que seriam focos de doenças. Os cortiços tornam-se ameaças à saúde urbana, logo, é necessário exterminá-los. Tal associação tem seu ápice com “o processo de desapropriação e despejo, aliado à instauração da vacinação obrigatória, liderada pelo Ministro Oswaldo Cruz” (PINHEIRO; FIALHO, 2006, p.06). Torna-se também explícita a articulação entre os mecanismos disciplinares e biopolíticos nestas ações governamentais: distribuição espacial dos corpos individuais; regulamentação dos eventos – nascimento, morte, adoecimento – que incidem sobre a população (FOUCAULT, 2010). Desta maneira, a cidade pode ser compreendida como espaço de organização e disciplina dos corpos individuais e, concomitantemente, como meio de existência da população cujos efeitos sobre esta devem ser regulamentados.

Emerge como pertinente para a compreensão do processo de formação da cidade carioca a constituição do corpo de classe burguês. A partir do século XVIII, a burguesia busca formar para si um “corpo” de classe por meio de um dispositivo. A formação desse corpo se dá no sentido de um movimento de afirmação da diferença e da hegemonia dessa classe. Ela ocorre por meio do dispositivo da sexualidade que atua na produção de efeitos sobre os corpos, comportamentos e relações sociais de maneira profunda e detalhada.

Originalmente fruto do desenvolvimento da burguesia, aplicado na formação do corpo desta classe, tal dispositivo aplicou-se posteriormente à classe explorada, representada pelo proletariado. A necessidade da “importação” desse dispositivo deu-se a partir do momento em que explodem conflitos “especialmente com respeito ao espaço urbano”,

devido à coabitação e proximidade, e a “urgências de natureza econômica” (FOUCAULT, 2007, p.138), como a necessidade de mão de obra e de controle de fluxo de população. O dispositivo aplica-se com o objetivo de vigilância e controle sobre a classe explorada.

A constituição de um corpo burguês possui implicações espaciais. Exemplifica-se no caso do Rio de Janeiro pela tentativa de constituição de uma cidade compreendida como civilizada. Dessa forma, para além da vigilância e do controle de fluxos dos corpos explorados, a conservação dos corpos e das formas de vida hegemônicas se dá por meio da negação das outras possibilidades corporais e vitais, como as de grupos de pessoas negras, índias e mestiças.

TRANSFORMAÇÕES URBANAS VIGENTES NO RIO DE JANEIRO

O desenvolvimento urbano encontra-se no cerne de uma sociedade marcada pela complexidade da globalização na qual se instaura a noopolítica (LAZZARATO, 2006) – conjunto de técnicas que buscam intervir e modular a memória e a atenção, sendo estas últimas forças que conectam o passado, o presente e o futuro, e permitem a criação de sensações, desejos e crenças.

As implicações urbanas da noopolítica sobressaem-se na passagem de cidades como territórios propícios para o ciclo industrial de trabalho, produção e consumo para a cidade que agrega valor a sua identidade/marca. Neste estágio, dá-se a constituição de uma cidade possuidora de interesses; para tanto, é necessária a intervenção nas mentes dos indivíduos, com o objetivo de adequar ou subsumir suas sensações, desejos e crenças a um interesse específico: o interesse da cidade.

Exemplifica-se isto com o trecho no qual se afirma que: “estado e município tiraram do índice o princípio da remoção como política de ação urbanística de interesse da cidade (e, não menos importante, de salvaguarda física dos próprios moradores)” (GLOBO, 2011). (Cita-se entre parênteses, como adendo ao restante da oração, a salvaguarda

física das pessoas moradoras). A remoção é defendida como princípio para determinar ações em prol do interesse da cidade. Este princípio é aplicado nas transformações urbanas vigentes no Rio de Janeiro. Tendo em vista que a cidade “dá claros sinais de uma nova dinâmica econômica, impulsionada pelos grandes eventos que vão ocorrer na cidade nos próximos anos”, tem-se que a operação Porto Maravilha “está preparando a Região Portuária, há muitos anos relegada a segundo plano, para integrar este processo de desenvolvimento” (<http://portomaravilha.com.br/web/sup/OperUrbanaApresent.aspx>). O objetivo propulsor de tais transformações é claro: a adequação da cidade a um modelo compatível com a nova forma de desenvolvimento econômico representada pelos grandes eventos.

Em associação a essas transformações e constituindo uma rede de ações do poder hegemônico sobre vidas específicas colocam-se em prática intervenções civilizatórias sobre o *ethos* urbano associado às formas de obtenção de renda e hábitos dos grupos mais pobres. O atual prefeito, Eduardo Paes, cria a Secretaria Especial da Ordem Pública, órgão que tem como objetivo por fim à desordem urbana geradora de “situações [que] banem as pessoas e os bons princípios das ruas” (<http://www.rio.rj.gov.br/web/scop/exibeconteudo?article-id=1851209>). Executa-se a operação “Choque de Ordem”, cuja atuação se dá, dentre outras, por meio da apreensão de mercadorias de ambulantes irregulares e “acolhimento” de pessoas que morem na rua. A defesa do “interesse da cidade” se dá por meio da punição e do confinamento de corpos específicos.

A constituição de um interesse da cidade, ou interesse público, caracteriza-se pela unificação das diferentes sensações, desejos e crenças a um interesse específico e majoritário. Salienta-se que a “maioria [...] não designa uma quantidade maior, mas antes de mais nada uma escala segundo a qual outras quantidades serão medidas e serão consideradas menores” (LAZZARATO, 2006, p.214). É exemplo a declaração do secretário municipal de habitação do Rio de Janeiro:

[o] que a gente faz não é remoção, é política habitacional. Há

alguns insatisfeitos, o que é natural. Vamos supor que eu vá fazer um corredor que passe pela sua casa e te pergunte se você prefere o corredor expresso, que melhora o sistema de transporte da cidade, ou que deixe isso para mais tarde para não mexer na sua casa. Claro que você vai preferir não sair de casa, mas a gente tem que pensar no interesse público da população (BITTAR, 2011).

A insatisfação relativa à remoção forçada é tida como ilegítima em comparação aos benefícios de, por exemplo, uma via que permita uma viagem mais curta. Institui-se, assim, um interesse unificado que “neutraliza qualquer potência de co-criação e de co-efetuação” (LAZZARATO, 2006, p. 165) de cidades possíveis. O interesse da cidade “exige [...] reconhecimento incondicional” (LAZZARATO, 2006, p. 185) como demonstra a declaração do secretário de habitação, na qual se sobressai que um suposto diálogo com uma pessoa que será atingida pela remoção é infértil já que ela defenderá a permanência em sua casa, logo se deve defender a modulação deste “interesse” subalterno a um interesse majoritário, ou mesmo sua pura exclusão.

Os casos dos despejos do coletivo Guerreiros Urbanos no Rio de Janeiro ilustram a interação dessas formas de poder, colocadas em prática tanto pelo poder estatal quanto pelo poder privado, sob as ocupações; uma forma de resistência urbana específica que se constitui pela entrada em imóveis abandonados visando a transformação destes em moradia popular. Ou seja, uma ação que tem como objetivo a saída de uma situação de vulnerabilidade como, em alguns casos, é a moradia de rua.

O CASO GUERREIROS URBANOS: INTRODUÇÃO

O coletivo Guerreiros Urbanos se constitui por meio de reuniões entre apoiadores do movimento de ocupações urbanas e pessoas em situação de déficit habitacional; inspira-se no movimento de ocupações urbanas do centro do Rio de Janeiro, atualmente restrito às ocupações Chiquinha Gonzaga e Quilombo das Guerreiras, portanto tem como princípios políticos estruturais a horizontalidade e a autogestão, isto é: as

tomadas de decisão ocorrem em assembleias nas quais cada família habitante pondera e delibera, o que impede (ou dificulta) a centralização do poder decisório, ou seja, a hierarquia política; a gestão política e a manutenção do imóvel são responsabilidades compartilhadas pelos habitantes, sendo a ocupação gerida pelas pessoas que a constituem. Desenvolvem-se três tentativas de ocupação, mas nenhuma chega a seu objetivo: a constituição de um foco de moradia popular pautado politicamente nestes princípios. Tratar-se-á de forma mais profunda das duas últimas tentativas e de suas respectivas práticas de despejo.

A primeira tentativa de ocupação acontece na manhã do dia 1 de novembro de 2010, em prédio em situação de abandono localizado no bairro de Santo Cristo, cujo proprietário é o Instituto de Seguridade Social – INSS. Os agentes do despejo são policiais militares sem suas respectivas identificações. Uma pessoa foi detida por ser estrangeira e não estar com seus documentos em mãos, depois foi liberada ao anoitecer, após comprovar que possuía visto permanente no país, fato que ressalta uma condição de suscetibilidade relacionada à categoria de imigrante não hegemônico, isto é, não branco. O imóvel continua em situação de abandono.

PRIMEIRO DESPEJO EM ANÁLISE: A POLÍCIA SOBERANA

No dia 13 de dezembro de 2010 ocorre a segunda tentativa de constituição de moradia popular, novamente em imóvel em condição de abandono cujo proprietário é o INSS, desta vez localizado nas proximidades da Praça da Cruz Vermelha. O prédio em questão já foi ocupado nos anos de 2007 e 2009. Ambas as ocupações foram despejadas. Após a tentativa de 2009, organizada pelo Movimento dos Trabalhadores Sem-Teto (MTST) do Rio de Janeiro, construiu-se um muro em um dos acessos ao interior do prédio com o objetivo de dificultar outras tentativas de moradia popular e manter o caráter de abandono anterior.

Em 2010, o coletivo Guerreiros Urbanos empreende uma nova ocupação no referido imóvel. Desde os primeiros momentos da

ocupação encontram-se presentes pessoas em uma manifestação pacífica em apoio à ação pela constituição de moradia popular no imóvel. Estão presentes defensores públicos e um vereador que acompanham a ação do movimento social, assim como agentes da polícia militar que chegam ao local. Por volta de meio-dia, enquanto algumas pessoas em apoio à ocupação lancham, inicia-se a ação policial. Logo, de um lado apresentam-se pessoas com instrumentos musicais, frutas e pães em suas mãos e, do outro lado, são utilizados casseteres, bombas de gás lacrimogênio e armas de balas de borracha. As ordens proferidas pelos policiais para a saída das pessoas em apoio à ocupação, que seria uma primeira medida de ação, são enunciadas ao mesmo tempo em que golpes e disparos são efetuados pela força policial. Fato que caracteriza a desproporção da ação. É exemplo o fato de que, ao fugir dos efeitos das bombas, um estudante é atingido por um disparo que causa um corte em seu pescoço, sendo necessário o encaminhamento ao hospital mais próximo e a aplicação de pontos. Dentre diversas pessoas atingidas pela ação policial estão um vereador e uma defensora pública, alvos de sprays de pimenta. O interior do prédio também é alvo das bombas de gás.

A presença de representantes dos poderes legislativo e judiciário, suas respectivas tentativas de negociação com a instituição proprietária e com os agentes da polícia, e a decorrente ação destes últimos em defesa do direito de propriedade que atinge tanto o vereador quanto a defensora pública, exemplifica a materialização da “zona de indistinação entre violência e direito, perfeitamente simétrica àquela da soberania” (AGAMBEN, 2002, p.116). Nesse sentido, a polícia não possui uma mera função administrativa de execução do direito, mas reflete a posição de indistinação entre violência e direito, caracterizada pela instituição do Estado de Exceção, aquele instituído legalmente com fim de suspender a própria lei. Dessa forma, a polícia assume um papel soberano de decisão sobre cada situação. No caso aqui discutido, em detrimento das tentativas de negociação e diálogo, tem-se a decisão da “polícia soberana” (AGAMBEN, 2002, p. 115) sobre a manutenção da propriedade – e consequentemente da situação de abandono – do imóvel, continuidade

de situações de vulnerabilidade representadas pelas condições de déficit habitacional ou pela moradia de rua que atingem as pessoas que ocupam o prédio e a conservação da criminalização de ações diretas populares com o fim de sanar necessidades básicas, como a de moradia.

A ação soberana policial resulta no esvaziamento do prédio – entre as pessoas que saem, encontram-se crianças, idosos e uma mulher grávida – e na prisão de sete pessoas que participavam da manifestação pacífica sob uma nebulosa acusação de resistência, apenas formalizada na delegacia; ou seja, as pessoas são escolhidas pelos agentes policiais para o encaminhamento ao cárcere, contudo os motivos para tanto não são explicitados às mesmas. Fato exemplar ao se compreender que o papel soberano da polícia exprime necessariamente “a criminalização do adversário” (AGAMBEN, 2002, p. 118). Isto quer dizer que aquelas pessoas em apoio ou em uma busca autônoma para suprir suas próprias necessidades e, consequentemente, por fim a situações de vulnerabilidade, configuram-se automaticamente como inimigas. Pois, na ação policial “o inimigo é desde o início excluído da humanidade civil e declarado criminoso” (AGAMBEN, 2002, p. 119).

A existência do criminoso, mesmo que esse seja aquele criado pelos atos policiais, legitima não só as ações, mas a própria existência da polícia. Da mesma maneira como legitima a existência das prisões. Estas últimas são os espaços disciplinares. Ou seja, não são espaços que buscam corrigir os corpos para sua “reincorporação” social, mas sim espaços de exame permanente dos corpos criminosos.

No caso em questão, a ação policial, desde a violência até as prisões, atua sobre uma materialidade – a ocupação de um prédio abandonado, mas propriedade de outrem – e sobre uma virtualidade – as potencialidades da existência de uma ocupação e de pessoas apoiadoras da mesma. Atualmente, o imóvel encontra-se completamente vedado por muros de concreto, o que impede a entrada e mantém o caráter de abandono do prédio.

SEGUNDO DESPEJO EM ANÁLISE: O PODER SOBRE A VERDADE

Organiza-se a terceira tentativa de consolidar moradia em imóvel em situação de abandono. Desta vez, o imóvel em questão, localizado no bairro de Santa Teresa, é de propriedade de instituição privada, a Associação Universitária Santa Úrsula. Trata-se de um prédio não finalizado, sem instalações sanitária e elétrica, e sem manutenção; o que acarreta a alta vegetação e grandes poços de água. A situação do imóvel foi denunciada anteriormente pela Associação de Moradores de Santa Teresa no ano de 2009 por meio de uma petição, na qual é explicitada a condição de abandono e possível proliferação de vetores de doenças.

Entra-se de forma pública diretamente no prédio em questão, não há ninguém no imóvel, logo não há contato com nenhuma pessoa representante da instituição proprietária. Iniciam-se atividades no exterior do imóvel como apresentação musical e de palhaços. Organizam-se contatos com a vizinhança e a associação de moradores do bairro. Entre estes, as opiniões se dividem entre o apoio à ocupação e o rechaço, devido à crença de que tal ação seria proveniente de um grupo criminoso. Salienta-se que tal repulsão se manifesta por vezes como racismo. É exemplo deste dissenso o fato de que em um mesmo prédio, localizado em frente à ocupação, reside uma moradora que demonstra apoio imaterial, por meio de discursos, e material, por meio do fornecimento de água, colchonetes e área para higiene, e uma moradora que demonstra sua insatisfação por meio de declarações racistas, que culminam com a acusação de assalto, ao ver pessoas negras saindo do prédio em questão.

Realizam-se as assembleias deliberativas, nas quais se decide o início de um mutirão de limpeza e manutenção do imóvel. Faz-se presente uma viatura da polícia que se reveza com outras pelos dias que se passam (o que diferencia a ação contra esta ocupação em comparação às passadas). A polícia se mantém próxima e os agentes de combate neste conflito são representados pelo escritório de advocacia com 83 advogados em defesa da proprietária. Deste modo, diferentemente das armas utilizadas na

decisão policial soberana impõe-se o discurso produtor de verdade.

O processo presente no cartório da vigésima sétima vara civil é uma ação de reintegração de posse contra “invasores”, que entraram no imóvel “de forma violenta e clandestina” (Associação Universitária Santa Úrsula, 2011, p. 02). Diz-se no processo que “o pretexto de se insurgirem contra alegadas injustiças sociais [...] não interessa ao julgamento [da] ação” (Associação Universitária Santa Úrsula, 2011, p. 02), mas tem-se como legítima a caracterização da ação por parte da Universidade e seus representantes como “violenta, clandestina, injusta e de má-fé” (Associação Universitária Santa Úrsula, 2011, p. 05). O discurso veiculado pelos agentes representantes da Universidade faz uso de declarações de funcionários supostamente presentes no momento da entrada do coletivo ocupante. Logo, são apresentadas testemunhas que asseguram ter visto a ação, portanto podem descrevê-la. Expõem-se um dia e uma hora de entrada no prédio, assim como o modo de ação, abrupta e violenta: a testemunha “vendo a situação, tentou contê-los, mas não conseguiu, devido à agressividade dos invasores” (Associação Universitária Santa Úrsula, 2011, p. 04), que chegaram a empurrá-la. Alude-se ainda a uma arbitrariedade da ação, pois a segunda testemunha afirma que reside em imóvel que teria sido alvo inicial da suposta invasão, pois “encontrava-se na sua residência, quando viu várias pessoas chegarem com a intenção de invadir o imóvel, quando viram o declarante, falaram tem gente e saíram na direção do outro imóvel” (Idem). Além dos testemunhos que caracterizam a ação como abrupta, violenta e arbitrária, apresenta-se documento com o objetivo de comprovar a propriedade do imóvel pela Universidade: certidão de ônus expedida no ano de 1998.

O discurso veiculado no pedido de reintegração de posse é legitimado como verdadeiro e provê subsídios assumidos como suficientes para a decisão da juíza de liberar a liminar para a reintegração de posse e expedir mandato de intimação para a desocupação do imóvel no prazo de 24 horas, sendo que se não for acatado lançar-se-á mão de força policial. Este fato expõe a unilateralidade de uma decisão sobre um determinado

conflito, no qual por meio de uma liminar, apenas um dos lados tem a possibilidade de demonstrar sua versão, razões e justificativas sobre uma ação, independente deste lado ser ou não o mais suscetível em tal conflito. Ressalta-se, desta decisão, a capacidade discursiva não somente de veicular o que seria a verdade, mas, sim, de produzir subjetividades, saberes e verdades.

Com efeito, “[a]s práticas judiciárias”, nas quais se encontra um tipo específico de discurso, “parecem uma das formas pelas quais nossa sociedade definiu tipos de subjetividade, formas de saber e, por conseguinte, relações entre o homem e a verdade” (FOUCAULT, 2008, p.11). O discurso relativo ao pedido de reintegração de posse movido pela Universidade proprietária do imóvel em questão integra-se estrategicamente nas relações conflitivas da cidade. Não busca apenas a reintegração de posse específica, mas, sim, definir subjetividades. Especificamente, busca atuar para produzir ou veicular entre as mentes um determinado sujeito a ser combatido: o *invasor*.

Em geral, entende-se invasão como um ato de entrada sem permissão, violento, mesmo bélico. O invasor é aquele que perpetua tal ação. Substantivo e adjetivo possuem conotação genericamente negativa. Dessa maneira, a utilização dos termos salienta as questões referentes à sua produtividade tática, ou seja, “que efeitos recíprocos de poder e saber proporcionam” (Foucault, 2007, p.113) e à sua integração estratégica, isto é, “que conjuntura e que correlação de forças torna necessária sua utilização em tal ou qual episódio dos diversos confrontos produzidos” (Foucault, 2007, p.113).

Os termos *invasão* e *invasor* determinam o grupo específico – o coletivo Guerreiros Urbanos – e propiciam a construção de um saber sobre o mesmo, por meio das derivações lógicas possibilitadas por estes termos. Em outras palavras, as ações do coletivo são logicamente apreendidas como violentas e bélicas, seus agentes como aqueles que violam a harmonia social. Ademais, os termos cercam subjetividades

e ações com uma determinada conotação, independente das razões e justificativas do grupo agente, o que se exemplifica na caracterização do discurso do coletivo como irrelevante para o desenvolvimento do processo e as abundantes adjetivações negativas subsequentes por parte dos representantes da Universidade, como mencionado acima. Assim sendo, concomitante à produção de saber sobre o grupo, institui-se uma forma de poder sobre o mesmo. Em suma, por serem invasores pode-se atuar explicitamente sobre eles – de forma soberana, disciplinar e/ou de controle – de maneira supostamente legítima.

O poder-saber exercido no caso encontra-se em rede com outros, distribuídos globalmente; possui base civilizatória e, mais especificamente, é parte do esforço de constituir uma cidade global que, para isto, necessita da expulsão de determinadas formas de vida de áreas estratégicas da cidade do Rio de Janeiro. Logo, é necessário não apenas reprimir as ações de resistência, mas mesmo produzir um inimigo do interesse público e da cidade, representado pelo *invasor*.

Mas, em realidade, a capacidade produtiva do discurso jurídico sustenta-se no fato de que “a verdade não existe fora do poder ou sem poder” (FOUCAULT, 2004, p. 12). Assim sendo, as instituições – formas cristalizadas das relações de poder na sociedade – não somente produzem os discursos admitidos socialmente como verdadeiros, mas também os mecanismos que propiciam a capacidade de diferenciar o que é verdadeiro do que é falso. Dessa forma, a capacidade de produzir, identificar, apoiar e/ou se amparar na verdade determina aqueles que estarão do lado dela e aqueles que terão seus discursos compreendidos como falsos. O que quer dizer que a verdade está do lado do poder e produz efeitos específicos de poder que, entre outros, sustentam as formas hegemônicas de vida e suas instituições.

Não há necessidade do discurso em defesa da reintegração de posse apoiar-se em uma pesquisa sobre o que poderia ser uma verdade factual. Em lugar disso, por meio da instituição do direito cria-se um

discurso que tanto em seu ponto de partida, a instituição, quanto em sua adaptação a um regime de regras, o configuram como verdadeiro. Mas, no caso em análise, o regime se assemelha a uma encenação, na qual os papéis em cena representam o discurso profético e prescritivo dos deuses e o testemunho dos escravos.

A análise feita por Foucault da tragédia *Édipo-Rei* de Sófocles apresenta uma forma de pesquisa da verdade que se constitui pela conjunção entre metades. Por um lado, o discurso prescritivo e profético dos deuses que é formulado por meio, por exemplo, do enunciado “se quiseres isso, faça aquilo”. Compreende-se a aplicação de tal fórmula no caso aqui analisado a partir do momento que se afirma: “o ponto crucial a ser destacado é o de se saber se os réus podem, ou não, através de uma ação premeditada e intencional, por meio de investida violenta e clandestina, invadir o imóvel da autora” (ASSOCIAÇÃO UNIVERSITÁRIA SANTA ÚRSULA, 2011, p. 02). Em seguida são determinadas ações por meio das expressões: “não resta alternativa”, é “imprescindível”, “também indispensável” (ASSOCIAÇÃO UNIVERSITÁRIA SANTA ÚRSULA, 2011, p. 03), “revela-se impositiva a reintegração de posse” (ASSOCIAÇÃO UNIVERSITÁRIA SANTA ÚRSULA, 2011, p. 04). Por outro lado, apresenta-se o testemunho dos escravos, um discurso retrospectivo do que teria realmente acontecido. O que dizem é o já exposto pelo discurso prescritivo, contudo é a metade terrena, aquela que os seres humanos compartilham. No caso, este discurso é proferido pelos funcionários da Universidade.

A condição de testemunha pode ser entendida como a adoção de um papel no qual seu discurso liga-se diretamente aos fatos, logo é verdadeiro. Portanto, é uma posição estratégica em um conflito. Mas o caso torna-se mais complexo devido ao fato de que os funcionários da Universidade, ou seja, aqueles que têm suas vidas vinculadas à instituição pelo trabalho, apresentam-se como testemunhas em um caso no qual os interesses de sua empregadora estão em conflito com os interesses de outro grupo, com o qual, em princípio, as testemunhas não possuem ligação,

mas tendo-a com a primeira. Assim sendo, pode-se comparar a posição dos funcionários com aquela do escravo, que, ao ser ameaçado de tortura, enuncia a “verdade”. Salienta-se que essa comparação é uma hipótese, certamente não descartável devido ao possível conflito de interesses envolvido, mas o que não exclui que os funcionários possam ter tomado uma decisão autônoma ao assumirem o papel de testemunhas. Entretanto, é importante ter em mente o papel de subalternidade implícito em uma relação entre empregador e empregado, no qual a fonte de manutenção de vida por meio da renda do último decorre do benefício que gera ao primeiro.

A construção da verdade por meio da conjunção do discurso prescritivo dos representantes da Universidade e do discurso testemunhal dos funcionários encerra uma encenação na qual o poder de decisão da juíza apresenta-se como consequência lógica e determinada desta peça. Logo, relativo aos ocupantes impõe-se a *prova* de superar a verdade construída neste regime, assim como desqualificar a decisão tomada pela juíza. Ou seja, relega-se aos *acusados* “uma espécie de jogo de estrutura binário” cujo término se constitui “por uma vitória ou por um fracasso” (FOUCAULT, 2008, p.61). Portanto, apresenta-se como *prova* aos ocupantes enfrentarem discursivamente aqueles que “têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro” (FOUCAULT, 2004, p.12) em um jogo no qual não há o objetivo de “localizar aquele que disse a verdade, mas o de estabelecer que o mais forte é, ao mesmo tempo, quem tem razão” (FOUCAULT, 2008, p. 62). Nesta disputa, os ocupantes perdem multiplamente: assumidos desde o início como *invasores*, tem seus discursos como falsos e entram em um jogo cuja *prova* é proposta desde o início pelo vencedor. O imóvel, até este momento, encontra-se em situação de abandono.

Os proprietários em ambos os casos apresentam-se como uma figura polimorfa. São instituições proprietárias, assumidas como uma suposta associação consensual de indivíduos e legitimadas pela derivação do poder incorporador individual. Como poder estatal ou como poder privado investem-se em uma situação de poder na qual possuem a

capacidade de incorporar a si mesmas o mundo material. No caso, fazem com que imóveis não sejam apenas *sens*, mas façam parte de si. Dessa maneira, mesmo que não usufruam, não mantenham e não assumam as responsabilidades tributárias (a Santa Úrsula possui dívida de IPTU anterior ao ano de 2002), ou seja, mesmo tendo abandonado completamente os imóveis, possuem a força de mantê-los e defendê-los como parte de si.

Se por um lado são fortes, em situações de conflito essas instituições proprietárias são defendidas como a parte suscetível, aquela que se encontra em uma situação de risco, já que parte de si encontra-se em posse de outros. Independente do fato de que estes últimos são aquelas pessoas em situações de vulnerabilidade – implicadas também pela manutenção de espaços ociosos na cidade e reserva espacial para investimentos na construção de uma cidade global, desde instalação de empresas até moradias de grupos adequados a tal construção. Em suma, apresenta-se uma rede de formas de poder na atuação em defesa da propriedade: a violência soberana policial, a disciplina dos corpos representada pelas prisões e o discurso verdadeiro do direito.

CONCLUSÕES

Demonstrou-se neste trabalho que o que se encontra em questão não é apenas uma relação técnica, teórica ou de sentido sobre a cidade, mas uma batalha pelo espaço e pelas possibilidades de formas de vida diversas na cidade. As ações ilustradas pela Reforma Passos, pelas vigentes modificações no Rio de Janeiro e pelos despejos do coletivo *Guerreiros Urbanos* são estratégias nessa batalha e estão contextualizadas em uma rede de poderes.

Salientou-se o papel da utilização do “interesse da cidade” como uma ferramenta para universalizar uma compreensão particular sobre o que é e o que deveria ser a cidade. Isto é, constitui-se uma suposta essência urbana. A partir de tal constituição legitimam-se ações em busca dessa suposta essência, com conotação “civilizatória”, mesmo que, para tanto, se atinja negativamente diversas formas de vida, como aquelas

da população escrava liberta ou das ocupações urbanas, compreendidas como exteriores ou mesmo adversárias nesse processo. Logo, tal essência urbana pressupõe uma suposta essência humana, o que é e o que deveria ser a vida humana urbana.

No entanto, a existência da ética só é possível a partir da compreensão de que não há uma essência humana a ser cumprida (AGAMBEN, 1993). Isto quer dizer que só é possível analisar e atuar sobre as ações entre indivíduos caso se compreenda que, de fato, existem diversas possibilidades de solução de conflitos, assim como, e mais primordialmente, de existências. Nesse sentido, a cidade sendo constituída pela relação entre indivíduos e entre indivíduos e o espaço/meio, compartilha dessa multiplicidade de possibilidades. Portanto, buscou-se o entendimento da ação dos poderes em âmbito urbano, para assim poder-se pensar nas formas de resistência, sendo esta vista menos como reação ao poder do que como criação de potência, incluindo invenção e reinvenção de cidades possíveis – sejam elas as favelas ou as ocupações urbanas. Dessa forma, ao compreender que a vida não deve ser submetida a uma vocação biológica, civilizada ou ao interesse da cidade, resistência e ética tornam-se indiscerníveis.

Abstract: We start from the assumption of interaction between forms of power, that is, the sovereign power, biopolitics and noopolitics are not subsumed to one particular form or have any of them as an underlying paradigm. Examples of such interaction are: the urban interventions taken by the mayor of Rio de Janeiro in the early twentieth century – Pereira Passos; the current transformations to adapt the city to major events – Olympics and World Cup – and; the eviction of the collective *Guerreiros Urbanos* - either through sovereign police, as through the legal power of production of truth. These actions affect specific forms of life adversely, those from the *cortiços*, *favelas* and squats, and are justified by the “city interest”: what is and what should be the city of hegemonic ways of life. Therefore, we seek to understand the action of powers to become able to comprehend and support the ways of resistance, invention and reinvention of forms of life in the city – in *favelas* or in squats.

Keywords: City; Urban Reform; Housing; Resistance.

Referências

- AGAMBEN, G. *A comunidade que vem*. Lisboa: Presença, 1993.
- _____. *Moyens sans fins*. Notes sur la politique. Paris: Payot & Rivages, 2002.
- Associação Universitária Santa Úrsula. Processo 0394102-50.2011.8.19.001. *Reintegração/ manutenção de posse*. Cartório da vigésima sétima vara civil; 2011.
- AZEVEDO, A. “A reforma Pereira Passos: uma tentativa de integração urbana” in *Rev Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, n.10, 2003. p.39-79, maio-ago.
- CAMPOS, A. *Do quilombo à favela: a produção do “espaço criminalizado” no Rio de Janeiro*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.
- FONTANA, A; FOUCAULT, M. Verdade e poder. In: MACHADO, R. *Microfísica do poder*. 21ª edição. Rio de Janeiro: Graal, 2004.
- FREIRE, A. *A fabricação do prefeito da capital: estudo sobre a construção da imagem pública de Pereira Passos*. *Rev Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, n.10, 2003. p.142-158, maio-ago.
- FREITAG, B. *Teorias da cidade*. Campinas: Papirus; 2006.
- FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*. 3ª edição. Rio de Janeiro: Nau; 2008.
- _____. *Em defesa da sociedade*. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes; 2010.
- _____. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. 19ª edição. São Paulo: Graal; 2007.
- LAURIANO, C; BITTAR, J. *Remoção de famílias para obras da Copa e das Olimpíadas gera polêmica*. [On-line]. 2011. Disponibilidade: <http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2011/08/remocao-de-familias-para-obras->

da-copa-e-das-olimpiadas-gera-polemica.html. [Acesso 05 dez 2012].

LAZZARATO, M. *As revoluções do capitalismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

O GLOBO. *Momento para se conter a favelização*. [On-line]. 2011. Disponibilidade: <http://oglobo.globo.com/opiniao/mat/2011/07/05/momento-para-se-conter-favelizacao-924843507.asp>. [Acesso 27 set 2011].

PINHEIRO, MC; FIALHO, RC Jr. Pereira Passos, vida e obra. *Rio Estudos*, Rio de Janeiro, n.221, 2006. p.1-14, ago.

PREFEITURADO RIO DE JANEIRO. Companhia de Desenvolvimento da Região do Porto do Rio de Janeiro. *Porto Maravilha: um sonho que virou realidade*, [On-line]. Disponibilidade: <http://portomaravilha.com.br/web/sup/OperUrbanaApresent.aspx>. [Acesso 05 dez 2012]

PREFEITURADO RIO DE JANEIRO. Companhia de Desenvolvimento Urbano da Região do Porto do Rio de Janeiro. Projeto Porto Maravilha: a maior parceria público-privada do país é da cidade do Rio. *Porto Maravilha*, Rio de Janeiro, n.3, 2010. p.4-5.

PREFEITURA DO RIO DE JANEIRO. Secretaria Especial de Ordem Urbana. *Operações de combate à desordem*. [On-line]. Disponibilidade: <http://www.rio.rj.gov.br/web/seop/exibeconteudo?article-id=1851209>. [Acesso 05 dez 2012]



QUANDO A LINGUAGEM VIRA RUÍDO: VIOLÊNCIA REAL EM TEMPOS DE BLÁ-BLÁ-BLÁ VIRTUAL

Pedro Lucas Dulci¹

Resumo: A modernidade política presenciou a modificação das suas práticas governamentais, através de uma crescente inserção da vida humana no centro da gestão pública. Tal virada biopolítica desencadeou uma série de novos processos e dinâmicas na sociedade que têm por objetivo principal a intervenção reguladora da vida. O presente texto ocupar-se-á em abordar um desencadeamento específico: a profusão de espaços de exceção virtuais nos quais impera a política do silêncio. Virtual será aqui entendido em seu sentido computacional, como aquela realidade que existe somente enquanto simulação do mundo da vida através de um conjunto de dispositivos eletrônicos (*hardware*). Diante do imperativo de comunicar-se em uma transmissão contínua do discurso, através das abundantes redes sociais, a contemporaneidade presencia a transformação da linguagem em ruído. Embora pensemos ter mais possibilidades de expressão, na verdade ajudamos a construir um cenário em que a reprodução alucinante da palavra faz emergir um som polifônico que se assemelha a um ruído contínuo e nos impede de discernir o bem-dito do mal-dito. Diante disto, nos perguntamos sobre o perigo que nos espreita, em que o próprio mundo, sua abertura essencial e o real submirjam na violência virtual que nos tangencia através de políticas do silêncio.

Palavras-chave: biopolítica, linguagem, controle, real, virtual.

¹ Gostaria de agradecer aos amigos Daniel de Lima Vieira, Goiamérico Felício Carneiro dos Santos e Carmelita Brito de Freitas Felício, pela generosa disponibilidade de sempre ler, discutir e contribuir criticamente com minhas incipientes experiências redacionais.

INTRODUÇÃO

No dia 19 de setembro de 2010, um estudante da Universidade Estadual Rutgers, em Nova Jersey, chamado Dhacian Ravi, publicou o seguinte *post* no Twitter a respeito do seu colega de quarto Tyler Clementi de 18 anos: “o colega pediu o quarto até a meia-noite. Fui para o quarto da Molly e liguei minha webcam. Eu o vi transando com um cara. É.” (KEEN, 2012, p. 63). Ravi utilizou sua conta no Skype para transmitir ao vivo o vídeo do seu amigo “transando com um cara”. Alguns dias depois deste episódio, Tyler Clementi postou em sua página do Facebook: “pulando da ponte GW [George Washington] desculpem” (KEEN, 2012, p. 63). O corpo do jovem foi encontrado pela polícia no rio Hudson no dia 29 de setembro.

Tyler Clementi foi vítima de uma violência real, através das políticas virtuais de silêncio, na forma de um colega de quarto com uma webcam na mão². Talvez uma das melhores leituras de acontecimentos paradigmáticos como este é aquela feita pela filósofa Eugenia Vilela quando nos afirma que:

Sob um modo de poder soberano que se consolida sobre os corpos, a viragem biopolítica da modernidade desencadeou uma profusão de modos de silêncio que se constituíram como políticas do silêncio. [...] A modernidade afigura-se como a chegada do ruído. As ideologias modernas da comunicação constroem uma palavra muda de estatuto antropológico – a palavra dos media, das redes, dos telemóveis: uma palavra

² Virtual será tratado aqui à luz de um dos seus sentidos, qual seja: o computacional, isto é, aquela realidade que existe somente enquanto simulação da realidade do mundo da vida através de um conjunto de dispositivos eletrônicos (*hardware*). Enquanto simulação da realidade, os espaços virtuais constituem-se experiências esvaziadas de substância do real, funcionando como filtros do mundo da vida e seus excessos. O desenvolvimento crescente da virtualização da vida é notório, nesse sentido, como uma resposta às invasões bárbaras que estão envolvidas nos laços sociais cotidianos e no mundo circundante. Como é constitutivo do mundo da vida emergir obstáculos às demandas de satisfação pessoal, a opção crescente pelos espaços virtuais ocupa uma das maiores tendências de nossos dias, fazendo com que a realidade virtual assuma outra dimensão ontológica. Não é mais necessário que algo “exista” no mundo da vida, conquanto que, ele possa ser vivenciado virtualmente.

cuja reprodução alucinada a torna, simultaneamente, invasora e tranquilizante. Invasora, porque a avalanche incessante de palavras, conduzindo a uma cisão com o teor da mensagem, transforma as palavras num elemento ambiental cotidiano. Tranquilizante, porque o som contínuo das palavras cria a ilusão de uma continuidade de mundo. Estas ideologias confundem o mundo com o discurso que o diz. O imperativo de *tudo* dizer anula-se na ficção de que tudo foi dito (VILELA, 2010, p. 36).

Aqui, Vilela identifica de modo preciso o fenômeno contemporâneo da materialização de políticas do silêncio através do instrumental tecnológico e do ciberespaço. Nosso presente histórico é marcado pela transformação da linguagem e da comunicação em um ruído contínuo e indiscernível. O imperativo de dizermos tudo, e em todo o tempo, através das redes sociais e dos *gadgets* tecnológicos, dá lugar à “violência originada pela saturação de palavras sem densidade, [...] formas de violência encarnam uma paralisação do sentido, uma transformação da ligação social” (VILELA, 2010, p. 37). Transformação esta que anula qualquer possibilidade de pensar a relação entre a política da modernidade e os modos de silêncio que nos são proporcionados através do “tudo dizer”³. Isto porque, como nos lembra Giorgio Agamben, a força da palavra proferida com sentido, é “a força da palavra eficaz, como força originária do direito. A esfera do direito é, assim, a de uma palavra eficaz, de um ‘dizer’ que é sempre *indicare* (proclamar, declarar solenemente)” (AGAMBEN, 2011b, p. 73). Ou seja, a crise sócio-comunicativa que presenciamos na modernidade tecnológica, diz respeito não só à multiplicação vertiginosa dos discursos

³ Vale lembrar a pergunta que encabeça toda publicação no Facebook: “o que você está pensando?”. Esta, ao mesmo tempo que nos impele a comunicar, também nos impede de produzir um discurso bem-dito. Isto acontece devido a dois fatores: (1) imediatamente após publicarmos “o que estamos pensando”, a mesma mensagem re-aparece na tela e continua a nos perguntar: “o que você está pensando?”. Trata-se do convite à emissão contínua de discurso sem relevância. Além disso, (2) quando publicamos “o que estamos pensando?”, o fazemos sem saber quem irá ler, sem saber quem será o receptor de nossa comunicação. Contudo, não existe comunicação verdadeira sem um receptor. É totalmente impossível posicionar-se eticamente, assumindo as consequências daquilo que dissermos, se não soubermos quem irá nos ouvir. Sendo assim, aquilo que se mostrava uma ferramenta privilegiada de comunicação contemporânea, trata-se, na verdade, de um instrumento otimizado de colapso da linguagem.

vãos, mas também, e principalmente, à performance implícita em todo uso genuíno da palavra.

Em suma, as políticas de silêncio transformam os indivíduos em sujeitos destinados a receber uma mensagem infinita através do maquinário tecnológico, que dificulta sobremaneira a sua capacidade de ouvir ou falar com significado, bem como de recuperar a força que a palavra tem. Tal dificuldade se apresenta, por que esta força que a linguagem possui só é possível de ser testemunhada quando o discurso é pronunciado livre da necessidade de adular quem o ouve, como também quando o pronunciamento é desobrigado dos procedimentos de retórica – algo praticamente impossível de ser feito, quando aquele que fala está totalmente preocupado em agradar e chamar a atenção do maior número possível de seguidores e amigos. Nesse sentido, o elemento decisivo, que confere à linguagem humana suas potencialidades específicas, não é a mera constatação de si como instrumento privilegiado de ação, mas a posição que ela necessariamente coloca àquele que fala. Em outras palavras, “na relação ética que se estabelece entre o falante e a sua língua. O homem é o ser vivo que, para falar, deve dizer ‘eu’, ou seja, deve ‘tomar a palavra’, assumi-la e torná-la própria” (AGAMBEN, 2011b, p. 82). Trata-se de uma das técnicas fundamentais das práticas de si mesmo na Antiguidade que Michel Foucault nos apresenta através da exposição da *parrhesía*, “uma palavra que, do lado de quem a pronuncia, vale como comprometimento, vale como elo, constitui um certo pacto entre o sujeito da enunciação e o sujeito da conduta. O sujeito que fala se compromete” (FOUCAULT, 2006, p. 492).

É bastante provável que em nenhum outro momento, como o presente biopolítico, faz-se tão necessário a recuperação urgente da *parrhesía* enquanto prática de si. Isto se dá pela constatação de que, o imperativo do “tudo dizer” surge como um novo dispositivo de poder que, como tal, tem sempre uma função estratégica de inscrever a vida em uma relação de poder, através “dos processos de subjetivação e das regras em que se concretizam as relações de poder” (AGAMBEN, 2009,

p. 32)⁴. Nesse sentido, a multiplicação infinitesimal dos discursos sem significados, e das palavras *mal-ditas* nas redes sociais, ao mesmo tempo, impede um uso comprometido da palavra, bem como contribui para a perpetuação de uma estrutura do governo da palavra vazia. Sendo assim, “só uma política que tenha rompido esse nexo original com a maldição poderá um dia, eventualmente, permitir outro uso da palavra e do direito” (AGAMBEN, 2011b, p. 77)⁵.

A OBRIGAÇÃO DISCURSIVA NA CONTEMPORANEIDADE VIRTUAL

A constatação de que, junto à virada biopolítica moderna, também ocorreu o estabelecimento de políticas do silêncio – principalmente através das novas mídias sociais –, é uma perspectiva privilegiada na identificação de configurações concretas de novas fisionomias políticas. Isto fica claro, por exemplo, na argumentação de alguns ideólogos do ciberespaço, que encaram a arquitetura virtual contemporânea como a realização científico-

⁴ Quanto ao conceito de dispositivo, Agamben explica: “chamarei de dispositivo qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres vivos. Não somente, portanto, as prisões, os manicômios, o Panóptico, as escolas, a confissão, as fábricas, as disciplinas, as medidas jurídicas, etc., cuja conexão com o poder é num certo sentido evidente, mas também a caneta, a escritura, a literatura, a filosofia, a agricultura, o cigarro, a navegação, os computadores, os telefones celulares e – por que não – a própria linguagem, que talvez seja o mais antigo dos dispositivos, em que há milhares e milhares de anos um primata – provavelmente sem se dar conta das consequências que se seguiriam – teve a inconsciência de se deixar capturar” (2009, p. 40-41).

⁵ A argumentação agambeniana a respeito da relação entre o uso eficaz da palavra e o direito, pode ser melhor compreendida quando tomamos ciência de que: “toda nomeação é dupla: é bênção [bem-dição] ou maldição [mal-dição]. Bênção, se a palavra for plena, se houver correspondência entre o significante e o significado, entre as palavras e as coisas; maldição, se a palavra for vã, se continuarem existindo, entre o semiótico e o semântico, um vazio e uma separação. Juramento e perjúrio, bem-dição e mal-dição correspondem a essa dupla possibilidade inscrita no *logos*, na experiência mediante a qual o ser vivo se constitui como ser que fala. Religião e direito tecnicizam esta experiência antropogênica da palavra no juramento e na maldição como instituições históricas, separando e opondo, ponto por ponto, verdade e mentira, nome verdadeiro e nome falso, fórmula eficaz e fórmula incorreta. A ‘força da lei’ que rege as sociedades humanas [...] deriva dessa tentativa de fixar a originária força performática da experiência antropológica” (2011b, p. 80-81).

tecnológica do sonho intelectual que buscava “ter identificado uma espécie de condição transcendental da ética, na forma de um princípio de comunicação obrigatória” (AGAMBEN, 2008, p. 71). A argumentação fundamenta-se na constatação de que um ser dotado de linguagem não pode subtrair-se da comunicação, implicando, necessariamente, na obrigação dos falantes em concordar entre si sobre critérios de sentido e de validade dos seus atos de fala. Quem, porventura, “declara que não quer comunicar, rejeita a si mesmo, pois terá, mesmo assim, comunicado a sua vontade de não comunicar” (AGAMBEN, 2008, p. 71).

Especificamente neste horizonte de “obrigação discursiva”, o ciberespaço apresenta-se como um ambiente perfeito para a materialização de uma ética do discurso. Contudo, Agamben nos mostra que a pura preexistência da linguagem não inclui a obrigação de comunicar, “pelo contrário, só se a linguagem não for sempre comunicação, só se ela der testemunho de algo de que não pode testemunhar, o falante poderá experimentar algo semelhante a uma exigência de falar” (AGAMBEN, 2008, p. 72). Isto Agamben argumenta, lembrando que, todo acontecimento, a semelhança de Auschwitz, “é a refutação radical de todo princípio de comunicação obrigatória” (AGAMBEN, 2008, p. 72), justamente pelo fato de que estes se mostram de forma tão brutal que silenciam suas testemunhas. A subjetividade pós-trauma é marcada pela incapacidade de reconstruir uma narrativa da tragédia que experimentou.

Entretanto, o que as pessoas parecem não perceber é que, quando contribuímos para a transformação da linguagem em ruído, através das milhares de publicações e compartilhamentos na internet, além de não estarmos nos expressando, estamos eliminando qualquer condição de possibilidade para a vivência e identificação do acontecimento em nossa realidade social diária. Fazemos isto, abrindo mão do uso público da razão e transferindo esta tarefa do pensamento a uma web-celebridade ou guru do ciberespaço. Como bem coloca um dos empreendedores pioneiros do Vale do Silício, Andrew Keen:

a rede está criando mais conformismo social e mais

comportamento de rebanho. [...] Na rede social, todavia, em lugar de praticar o verdadeiro inconformismo, parecemos pensar e nos comportar cada vez mais como ovelhas, transformando em regra [...] “a necessidade de pertencer”. “Embora a rede tenha permitido novas formas de ação coletiva, também favoreceu novos tipos de estupidez coletiva” [...]. “O pensamento de grupo é mais disseminado hoje, enquanto lidamos com o excesso de informação disponível e terceirizamos nossas crenças para celebridades, sabichões e amigos do Facebook. Em vez de pensar por conta própria, simplesmente citamos o que já foi citado”. A degeneração do “grupo inteligente” no [...] “rebanho burro” pode ser cada vez mais observada nas redes da Web 3.0. [...] a prova social está se transformando numa forma de pressão dos pares, na qual anjos se sentem compelidos a investir por medo de perder o bonde onde todos estão embarcando. [...] efetiva perspicácia significa pensar por contra própria – algo que, a despeito da promessa messiânica de que estamos no limiar da era da inteligência em rede, se tornou uma mercadoria cada vez mais rara na rede social. Sim, num mundo de mídia social que é dominado pelo pensamento grupal, pensar por contra própria é cada vez mais raro. “A massa esteve no cerne de alguns dos acontecimentos mais memoráveis de 2011, demonstrando o poder de grupos movidos por uma identidade comum e a capacidade de tomar decisões”, observou o *Financial Times* em relação a um período definido pelas ações coletivas da Primavera Árabe, os conflitos de Londres e o movimento Occupy Wall Street. São exemplos clássicos da mentalidade de rebanho – o pensamento autorregulado de indivíduos num grupo (KEEN, 2012, p. 59-61).

Enquanto um *networker* – um *supernode* que se ocupa em captar a atenção das pessoas no Twitter e no Facebook de modo que ele se torne onipresente e bastante influenciador – bem estabelecido no Vale do Silício, Keen é uma testemunha privilegiada para nos apontar como a web 3.0 contribuiu de forma exaustiva para o colapso da linguagem no limiar da contemporaneidade. Se nos lembrarmos da estrutura apresentada por Martin Heidegger na obra *Ser e tempo* (2005, p. 266-280), em que não existe possibilidade de ser *[sein]* sem o ser-aí *[Dasein]* podemos compreender ainda melhor o que está em jogo na crise ético-comunicativa contemporânea auxiliada pela mídia social. Heidegger nos mostrou que se

não existisse *Dasein*, o ser e os entes continuariam existindo normalmente, mas eles não seriam des-velados no horizonte do sentido que é próprio do *Dasein*, portanto, não haveria mundo⁶. Trata-se então da dinâmica do *Dasein* no mundo, relacionando-se com este através de correspondências e representações da existência do mundo. O ser humano para Heidegger é, então, um ente dentro do mundo, ele está lançado no mundo⁷. Surge daí a questão fundamental: se os entes estão aí no mundo, como Reais, o que aconteceria se o ser humano se ausentasse de forma radical e cada vez mais prolongada do mundo da vida? Como ficaria o mundo sem *Dasein*? Ou ainda, em outras palavras, e se “o mundo inteiro, todos os 8 bilhões de seres humanos migrassem – como colonos numa terra prometida da mídia social – para esse novo sistema nervoso central da sociedade?” (KEEN, 2012, p. 20) e nossa existência fosse vivida tão somente online, qual será o destino do ser humano enquanto tal? Como bem coloca Slavoj Žižek, recuperando a argumentação heideggeriana, “e se esse for o perigo da tecnologia: que o próprio mundo, sua abertura, desapareça, que retornemos ao ser mudo, pré-humano, de entes sem *Lichtung* [clareira]?” (2012, p. 53).

Existe uma crescente corrente de teóricos do ciberespaço que

⁶ “A análise da abertura da pre-sença [*Dasein*] mostrou, além disso, que, nessa abertura e de acordo com a sua constituição fundamental de ser-no-mundo, a pre-sença desentranha-se, de modo igualmente originário, no tocante ao mundo, ao ser-em e ao ser-próprio” (HEIDEGGER, 2005, §43, p. 266).

⁷ “De acordo com este deslocamento da compreensão do ser, a compreensão ontológica da pre-sença volta-se para o horizonte desse conceito de ser. A pre-sença, assim como qualquer outro ente, é um real simplesmente dado. Assim, o ser em geral adquire o sentido de realidade. Em consequência, o conceito de realidade assume uma primazia toda especial na problemática ontológica. Tal primazia obstrui o caminho para uma analítica da pre-sença genuinamente existencial, turvando inclusive a visualização do ser dos entes intramundanos imediatamente à mão e forçando, por fim, a problemática do ser a tomar uma direção desviante. Os demais modos de ser determinam-se então de maneira negativa e privativa com referência à realidade. É por isso que não apenas a analítica da presença, mas também a elaboração da questão sobre o sentido do ser, devem desvencilhar-se da orientação unilateral pelo ser tomado como realidade. Necessita-se, para tanto, comprovar: que realidade não é apenas um modo de ser entre outros, a que, ontologicamente, acha-se num determinado nexo de fundamentação com pre-sença, mundo e manualidade. (HEIDEGGER, 2005, §43, p. 267).

contra-argumentariam a tese heideggeriana, advogando a tese de que fenômenos ciberespaciais tornariam possíveis, em nossa existência cotidiana, a descentralização do sujeito solipsista em uma inteligência de rede que, por sua vez, contribuiria para a formação de uma nova tessitura social de compartilhamento irrestrito entre os habitantes do planeta. Como mostra Žižek, “brincar no Espaço Virtual me permite descobrir novos aspectos de ‘mim’, uma gama de identidades cambiantes, de máscaras sem uma pessoa ‘real’ por detrás, e assim, experimentar o mecanismo ideológico da produção do *Self*” (2012, p. 89). Neste sentido – ao contrário do que sustentam os apologistas das mídias sociais – a privação de qualquer conteúdo bem-dito no ciberespaço conduz necessariamente a subjetivação radical à perda da própria identidade, sob as máscaras variadas de construções sociais fugazes. Segundo Žižek:

Não é de admirar que Leibniz seja uma das referências filosóficas predominantes entre os teóricos do ciberespaço [...]. Não somos, cada vez mais, mônadas sem janelas diretas para a realidade, interagindo sozinhos com a tela do PC, encontrando apenas simulacros virtuais, e não estamos, ainda assim, mais do que nunca imersos na rede global, comunicando-nos sincronicamente com todo o globo? O impasse que Leibniz tentou resolver ao introduzir a noção de “harmonia preestabelecida” entre as mônadas – garantida por Deus, Ele mesmo, a mônada suprema, toda-englobante – repete-se hoje, sob a forma do problema da comunicação: como cada um de nós sabe que está em contato com um “outro real” por trás da tela, e não apenas com simulacros espectrais? (2012, p. 89-90).

Ademais, além do inequívoco problema de comunicação que Žižek nos coloca, Andrew Keen, no parágrafo anteriormente citado, também não só sustenta a incapacidade dos usuários da rede em pensar por conta própria, depois de se acostumar a re-publicar o que já foi citado. Sua tese é de que, mesmo os acontecimentos mais marcantes de 2011 e 2012, são exemplos de pensamento de massa autorregulados. Para perceber isto, basta lembrar que, tão logo a Primavera Árabe, por exemplo, eclodiu nas ruas após sua mobilização na internet, ela deparou-se com os obstáculos incontornáveis que a ausência de um pensamento autônomo e criativo

enfrenta, qual seja: pensar a alternativa, criar conceitos e trazer à tona a diferença. Nas palavras do professor Vladimir Safatle:

A chamada Primavera Árabe foi, para muitos, o início de um movimento de reafirmação da força de transformação do campo político [...]. No entanto, a análise da situação atual do mundo árabe pode parecer desoladora [...] o que vimos em 2011 foi um ensaio geral. Os grupos que deram início à sequência da Primavera Árabe não eram islâmicos, mas jovens diplomados desempregados e sindicalistas. No Egito, por exemplo, foi o Movimento 6 de abril, composto por jovens das mais variadas tendências, a iniciar o processo de ocupação da Praça Tahir. Esses grupos ainda não encontraram uma forma institucional que os fortaleça. Eles não têm unidade. Na ausência disto, o grupo mais organizado e disciplinado é, no caso, os muçulmanos, que conduz o processo. A história conhece vários exemplos de revoluções traídas. Tais exemplos não podem ser lidos como meros fracassos, são movimentos duros de compreensão de limites de ação política. A espontaneidade impressionante da Primavera Árabe demonstrou sua força e sua fraqueza. Sua força fica clara quando a revolução ganha. Sua fraqueza aparece quando os embates em torno do saldo da revolução entram em cena (SAFATLE, 2012, s/p.).

Fica claro, portanto, que aqueles que estão mais organizados institucionalmente, que possuem as ferramentas conceituais e técnicas para assimilar melhor o Acontecimento, são os que assumirão a dianteira nos processos de reforma e revolução política – no caso específico do Egito, foi o conservador partido muçulmano quem assumiu tal papel de importância no segundo momento da Primavera Árabe. Ainda que as redes sociais tenham sido imprescindíveis para disseminar a disposição inconformista dos jovens egípcios, sua mera espontaneidade de reproduzir em escalas incríveis uma idéia, não foi o suficiente para levar adiante a ação política. Quando nos defrontamos com o dia seguinte da batalha vencida, a guerra ainda não terminou. Mais do que nunca, é necessário que o pensamento se ocupe em elaborar novas formas de vida e explorar, dentro e fora da tradição política vigente, maneiras mais radicais de conduzir o processo de dar lugar à diferença, em meio à repetição. Neste momento, não há nada mais terrível para a ação política do que deixar-se engolir

pelo imediatismo derrotista que só consegue operar a partir da certeza de um resultado instantâneo. Sabemos que “hoje – no tempo de contínuas mudanças velozes, da ‘revolução digital’ ao abandono de velhas formas sociais –, o pensamento é, mais do que nunca, exposto à tentação de ‘perder a calma’, de abandonar precocemente as velhas coordenadas conceituais” (ŽIŽEK, 2012, p. 95). Entretanto, talvez não exista nada mais antipolítico do que esta tendência que expressa uma espécie de “bate-volta” político, que crê em uma transformação holística da sociedade imediatamente após acontecimentos políticos significativos.

AS CONSEQUÊNCIAS BIOPOLÍTICAS DE A LINGUAGEM TER SE TORNADO RUÍDO

Diante do exposto, podemos traçar um paralelo consequente entre a transformação da linguagem em ruído e a violência biopolítica contemporânea. Podemos fazer isto ainda no horizonte exemplar da Primavera Árabe e dos Occupy. O que muito dos entusiastas das movimentações políticas populares afirmaram, por ocasião destes eventos, foi que a resistência aconteceu graças a uma paixão dos jovens pelo “Real” – entendido aqui como aquele núcleo duro que provê, para o mundo da vida, sua substância de realidade, bem como aquela essência fundamental do mundo circundante que a realidade virtual abre mão, na construção de espaços de existência mais amenos – em detrimento da realidade social diária. Ao contrário dos projetos e ideais utópicos que caracterizaram as manifestações dos séculos XIX e XX, o presente século mostra-se como aquele que anseia pela imediata realização de uma nova ordem sócio-cultural⁸. Esta paixão tem colocado em movimento uma parcela grande

⁸ Como colocou Žizek, por ocasião de seu discurso no Occupy Wall Street, “eles dirão que vocês estão sonhando, mas os verdadeiros sonhadores são os que pensam que as coisas podem continuar sendo o que são por um tempo indefinido, assim como ocorre com as mudanças cosméticas. Nós não estamos sonhando; nós acordamos de um sonho que está se transformando em pesadelo. Não estamos destruindo nada; somos apenas testemunhas de como o sistema está gradualmente destruindo a si próprio. Todos nós conhecemos a cena clássica dos desenhos animados: o gato chega à beira do precipício e continua caminhando, ignorando o fato de que não há chão sob suas patas; ele só começa a cair quando olha para baixo e vê o abismo. O que estamos fazendo é simplesmente levar os que estão no poder a olhar para baixo” (ŽIŽEK, 2012b, s/p.).

de indignados, para usarmos a nomenclatura dos movimentos de 2011 na Espanha – que, por acaso, tinham na sua plataforma política digital o lema: *¡Democracia Real Ya!* [*Democracia Real Já!*].

Existe, entretanto, um “paradoxo fundamental da ‘paixão pelo Real’: ela culmina no seu oposto aparente, num espetáculo teatral – desde o espetáculo dos julgamentos de Stalin até os atos espetaculares de terrorismo” (ŽIŽEK, 2003, p. 23). Espetáculo este que trás consigo a sensação contrária ao desejo original pelo Real. Em outras palavras, é como se a proximidade dos alvos desejados tendesse a transformar-se em repugnância frente aos mesmos – uma espécie de frustração pós-conquista –, fazendo com que seja necessária alguma intervenção que recupere algo de re-encanto diante da experiência frustrada de satisfação. Neste processo, o ciberespaço e a realidade virtual exercem papel fundamental, pois “a realidade virtual simplesmente generaliza esse processo de oferecer um produto esvaziado de sua substância: oferece a própria realidade esvaziada de sua substância, do núcleo duro e resistente do Real” (ŽIŽEK, 2003, p. 25). Seria como se nas mídias sociais, e em toda a web 3.0, experimentássemos a realidade sem o seu ser – confirmando e, ao mesmo tempo, colapsando, assim, a argumentação heideggeriana da impossibilidade de mundo da vida sem o *Dasein* e entes sem *Lichtung* [clareira].

Podemos perceber claramente este fenômeno, se nos lembrarmos do recente massacre em um cinema do Colorado, nos EUA, durante a pré-estreia do filme *Batman – O Cavaleiro das Trevas Ressurge*. A despeito das hipóteses simplistas, que sempre aparecem em debates de eventos semelhantes a este, Rodrigo Cássio faz a melhor leitura, do que está em jogo no paradoxo espetacular da paixão pela realidade em nossa contemporaneidade política, quando diz:

ora, as imagens não são poderosas no sentido de determinarem exatamente aquilo que fazemos no mundo, como se o jovem fã de games estivesse condenado a imitar a violência de um jogo porque gosta de jogá-lo. [...] O poder das imagens no mundo de hoje vem justamente de elas se

oferecerem para nós no mesmo nível da realidade, e não acima ou abaixo dela. Elas são tão inerentes ao modo como experimentamos a vida que aquilo que mostram tem tanta força de realidade quanto o que acontece fora delas. É claro que isso não significa que um tiro de rifle visto na tela do cinema causa o mesmo estrago que os tiros do rifle que o atirador utilizou para matar as pessoas na sala do Colorado. Pelo contrário. Significa que o que deveria nos deixar consternados não é somente a disposição do assassino em imitar um personagem ou uma cena, mas também que o seu crime tenha sido “antecipado” no trailer do filme *Caça aos Gangsters*, exibido logo antes de *Batman*. Os espectadores mortos tinham vivenciado o seu próprio destino fatídico, na forma de imagem (e certamente com prazer visual), minutos antes do acontecimento. Essa lamentável ironia desloca a nossa atenção do atirador para o público, e daí, enfim, para a relação que mantemos com as imagens. Não para corroborar a íntima ligação delas com o real, mas para quebrar e superar esse elo. Nós, que não somos “loucos” nem assassinos, não deixamos, por isso, de praticar rituais que supõem o trânsito livre entre a realidade e a imagem, como se elas fossem, de fato, uma coisa só. Nesse sentido, uma confusão patológica da realidade com a sua própria imagem está longe de ser algo incomum entre nós, e estamos mais próximos dos atiradores que se acreditam vivendo dentro de filmes ou games do que talvez gostássemos de admitir (CÁSSIO, 2012, s/p.).

A tese subjacente, na argumentação de Cássio, é que, de fato, o nosso padrão de racionalidade há muito tempo deixou-se contentar com uma imagem esvaziada de substância da realidade – produzida no ciberespaço, nas telas de cinema e na propaganda midiática –, rendendo-se a realidade virtual como espaço privilegiado de existência, justamente porque este é a própria realidade na sua melhor aparência de si mesma. Trata-se da permuta entre a existência pública real pela zona permanente de auto-exposição nos espaços digitais, “em vez de vida virtual ou de uma segunda vida, a mídia social de fato está se tornando a própria vida – o palco central e cada vez mais transparente da existência humana” (KEEN, 2012, p. 10). Mas, o que buscamos sustentar no presente trabalho é que, ao final deste processo de virtualização da existência, passaremos a encarar o próprio mundo da vida como uma mera entidade virtual. Ou seja, se nossa ânsia por experiências reais mais significativas terminam no puro

semblante do espetacular efeito da realidade – em comunidades virtuais, em sexo virtual ou mesmo em uma *Second Life* –, então estaremos nos condenando a tornarmo-nos indiferentes ao que acontece realmente no mundo da vida. Mais do que isto, o mundo circundante será reduzido apenas à plataforma mínima necessária para que a superestrutura virtual possa ser erigida. Conseguiremos nos relacionar com a realidade apenas vivenciando situações, sem as problematizar, comparando-as com as imagens que já assistimos. Este é o efeito das ilusões no imaginário popular envolvidas em toda virtualização do mundo da vida, que segundo Žižek, pôde ser experimentado em 2001, quando “devíamos nos ter perguntado enquanto olhávamos para os televisores no dia 11 de setembro simplesmente: onde já vimos esta mesma coisa repetida vezes sem conta?” (2003, p. 31). O inesperado que havia acontecido era, na verdade, um objeto antigo de fantasias hollywoodianas, e assim, de certa forma, conseguimos transformar nossas fantasias em realidade.

O ciberespaço, como ambiente privilegiado de virtualização da realidade, fornece-nos uma vida social na forma de uma farsa representada, dessubstanciando a realidade e convertendo-a em um espetáculo agradável de participar. As necessárias tomadas de posição, frente às violências reais cotidianas, são substituídas pelo aprazível blá-blá-blá virtual. Com isso, “a política se reduz à errônea compreensão de que ser cidadão é ser um exímio pesquisador de preços, um informado leitor de jornais e, graças aos avanços tecnológicos, alguém capaz de fazer protestos sem sair de casa” (DELBÓ, 2012, s/p.).

CONCLUSÃO: POR UM NOVO USO DA LINGUAGEM

Mostra-se uma tarefa incontornável ocupar-se novamente com a conexão necessária que existe entre política e linguagem. Isto porque, “somos hoje as primeiras gerações que vivem a própria vida coletiva sem o vínculo do juramento, e que tal mudança não pode deixar de acarretar uma transformação das modalidades de associação política” (AGAMBEN, 2011b, p. 81). Se nossa hipótese a respeito da preferência da

realidade virtual em detrimento do próprio mundo da vida, facilitada pela mídia social, se mostrar correta, estaremos diante da maior manifestação antissocial que a história já presenciou. Tal transformação da linguagem não só tem o poder de nos tornar isolados uns dos outros, como também, cada vez mais, individualizados e competitivos, uma vez que estamos todos envolvidos na infinita construção da nossa imagem digital em nossos perfis e redes sociais. Como explica Keen, “em vez de nos unir entre os pilares digitais de uma polis aristotélica, a mídia social de hoje na verdade estiliza nossas identidades, de modo que sempre existimos fora de nós mesmos, incapazes de nos concentrar no aqui e agora” (2012, p. 23). Esta existência negligente colabora para que nossas vidas sejam cada vez mais capturadas pelos dispositivos de poder, sem que percebamos as violências nas quais estamos envolvidos⁹. Segundo a argumentação de Agamben,

por um lado, o ser vivo agora está, cada vez mais reduzido a uma realidade puramente biológica e à vida nua, e, por outro, o ser que fala, separado artificialmente dele, por uma multiplicidade de dispositivos técnico-midiáticos, em uma experiência da palavra cada vez mais vã, pela qual é impossível responder e na qual algo parecido com uma experiência política se torna cada vez mais precário. Quando o nexo ético – e não simplesmente cognitivo – que une as palavras, as coisas e as ações humanas, se rompe, assiste-se realmente a uma proliferação espetacular, sem precedentes, de palavras

⁹ Para Agamben, “na sua fase extrema, o capitalismo não é senão um gigantesco dispositivo de captura dos meios puros, ou seja, dos comportamentos profanatórios. Os meios puros, que representam a desativação e a ruptura de qualquer separação, acabam por sua vez sendo separados em uma esfera especial. Exemplo disso é a linguagem. Certamente o poder sempre procurou assegurar o controle da comunicação social, servindo-se da linguagem como meio para difundir a própria ideologia e para induzir a obediência voluntária. Hoje, porém, tal função instrumental — ainda eficaz às margens do sistema, quando se verificam situações de perigo e de exceção — deu lugar a um procedimento diferente de controle, que, ao ser separado na esfera espetacular, atinge a linguagem no seu rodar no vazio, ou seja, no seu possível potencial profanatório. Mais essencial do que a função de propaganda, que diz respeito à linguagem como instrumento voltado para um fim, é a captura e a neutralização do meio puro por excelência, isto é, da linguagem que se emancipou dos seus fins comunicativos e assim se prepara para um novo uso. Os dispositivos midiáticos têm como objetivo, precisamente, neutralizar esse poder profanatório da linguagem como meio puro, impedir que o mesmo abra a possibilidade de um novo uso, de uma nova experiência da palavra. [...] como se nenhum uso novo fosse possível, como se nenhuma outra experiência da palavra ainda fosse possível” (2007, p. 68).

vãs de um lado, e, de outro, de dispositivos legislativos que procuram obstinadamente legislar sobre todos os aspectos daquela vida sobre a qual já não parecem ter nenhuma possibilidade de conquista (AGAMBEN, 2011b, p. 81).

O que Agamben sustenta é que uma de nossas urgências é questionar o prestígio das palavras vãs e fazer, o quanto antes, um novo uso da linguagem nos espaços públicos. Trata-se de recuperar a compreensão de que a linguagem humana transformada em ruído não tem o menor valor que lhe diferencie do *twitter* dos pássaros ou do latido dos cães, que ladram sem e por quaisquer motivos. Precisamos nos lembrar que: “o elemento decisivo que confere à linguagem humana as suas virtudes peculiares não reside no instrumento em si mesmo, mas sim no lugar que ele confere ao ser que fala” (AGAMBEN, 2011, p. 82). Contudo, a percepção dessa relação ética, que Agamben nomeia de “sacramento da linguagem”, não advém da mera descrição lógico-linguística que caracteriza o ser humano. Trata-se de assumir uma tarefa especificamente filosófica. Afirmamos isto, tendo em mente que a filosofia nasceu justamente no momento em que um falante colocou-se contra um discurso de palavras incertas e contraditórias, que não nos permitia uma aproximação segura da realidade que nos cercava. Nesse sentido,

a filosofia é constitutivamente crítica do juramento: ela põe em questão o vínculo sacramental que liga o ser humano à linguagem, sem por isso, simplesmente, falar às tontas, e sem tornar vã a palavra. Quando todas as línguas européias parecem estar condenadas a jurar em vão e quando a política não pode senão assumir a forma de uma *oikonomia*, ou seja, de um governo da palavra vazia sobre a vida nua, ainda é da filosofia que pode provir – com a sóbria consciência da situação extrema que o ser vivo que tem linguagem atingiu na sua história – a indicação de uma linha de resistência e de inversão de rota (AGAMBEN, 2011b, p. 83).

Abstract: The political modernity witnessed the government change of its practices through a growing insertion of life at the center of public management. This biopolitical turn unleashed a series of new processes and dynamics in society which have as primary goal the regulatory intervention of life. This paper will present a specific unleashing: the profusion of virtual exception spaces in which reigns the policy of silence. Virtual is here understood in its computational sense, as that reality which exists only as world simulation of life through a set of electronic devices (*hardware*). Faced with the imperative to communicate in a continuous transmission of speech, through the abundant social networks, the contemporary witnesses the transformation of language into noise. Although we think we have more possibilities of expression, in fact we help to build a scenario in which the hallucinating reproduction of the word creates a polyphonic sound that resembles a continuous noise and prevents us from discerning the *well-said* from the *badly-said*. Given this, we ask ourselves about the danger that the world, its essential openness and the real would sink into virtual violence that touches us through policies of silence.

Keywords: biopolitics, language, control, real, virtual.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo: homo sacer, II, 2*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011 (Estado de Sítio).

_____. *Profanações*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Trad. Vinícius Nicastro Honeski. Chapecó, SC: Argos, 2009.

_____. *O sacramento da linguagem: uma arqueologia do juramento. (Homo sacer II, 3)*. Trad. Selvino J. Assmann. Belo horizonte: Editora UFMG, 2011b.

_____. Arte, inoperatividade, política. In: CARDOSO, Rui Mota

(Org.). *Crítica do contemporâneo*, Conferências internacionais Serralves. Trad. Simoneta Neto. Fundação Serralves, 2007.

_____. *O que resta de Auschwitz*: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III). Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008. (Estado de Sítio).

CÁSSIO, Rodrigo. A morte no cinema. In: *Jornal O Popular*, 29 de julho de 2012. Disponível em: <http://www.opopular.com.br/cmlink/o-popular/editorias/magazine/a-morte-no-cinema-1.181826>. Acessado em: 09 de novembro de 2012.

DELBÓ, Adriana. Estado para morte. In: *Jornal O popular*. 13 de julho de 2012. Disponível em: <http://twextra.com/as6fqm>. Acessado em: 05 de dezembro de 2012.

FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Trad. Márcio Alves da Fonseca. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Parte I. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2005.

KEEN, Andrew. *Vertigem digital*: por que as redes sociais estão nos dividindo, diminuindo e desorientando. Trad. Alexandre Martins. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

SAFATLE, Vladimir. *Ensaio geral*. Disponível em: <http://www.cartacapital.com.br/sociedade/ensaio-geral>. Acessado em: 09 de novembro de 2012.

VILELA, Eugênia. *Silêncios tangíveis*: corpo, resistência e testemunho nos espaços contemporâneos de abandono. Porto: Edições Afrontamento, 2010.

ŽIŽEK, Slavoj. *Bem-vindo ao deserto do real*: cinco ensaios sobre o 11 de Setembro e datas relacionadas. Trad. Paulo César Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2003.

_____. *O amor impiedoso (ou: Sobre a crença)*. Trad. Lucas Mello Carvalho Ribeiro. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

_____. *A tinta vermelha*: discurso de Slavoj Žižek aos manifestantes do

movimento Occupy Wall Street. Disponível em: <http://boitempoeditorial.wordpress.com/2011/10/1a-tin>

ta-vermelha-discurso-de-slavoj-zizek-aos-manifestantes-do-movimento-occupywall-street/. Acessado em: 25 de novembro de 2012b.



A GESTÃO DA VIDA CAPITAL E A CONSTITUIÇÃO DO *HOMO DISPENSATIO*

Rogério Luis da Rocha Seixas¹

Resumo: Iniciamos o resumo com a seguinte questão: o que significa afirmar que a vida tornou-se um capital? Michel Foucault problematiza este tema, quando assinala que o biopoder está ligado ao capitalismo. Neste caso, trata-se de compreender como o aumento e o confisco das riquezas supõem o desenvolvimento de poderes que capturam as forças vitais para fazer com que participem do processo de criação de riquezas. Qual outra questão fundamental acoplada a esta pode ser ressaltada? Que o capitalismo contemporâneo está estritamente ligado à produção dos modos de subjetivação. Em *Nascimento da biopolítica*, Foucault mostra como o capitalismo faz um apelo aos homens para construírem suas vidas como um empreendimento. Alude-se ao *homo oeconomicus* como um sujeito que considera-se a si mesmo como um capital a ser valorizado. Tem-se, assim, a percepção de um “capital humano” gestado como “um mercado de vidas”, através de uma biogovernamentalidade neoliberal, regulando-se a conduta dos sujeitos a partir de um lugar da verdade, o mercado. Propomos a constituição de uma nova subjetividade: o *homo dispensatio*. Ao traçarmos a relação entre a gestão da vida como capital e a constituição desta subjetividade inédita, destacaremos o que tal situação acarreta do ponto de vista ético e político.

Palavras-chave: biogovernamentalidade; biopoder; capitalismo; *homo dispensatio*; vida capital

¹ Doutor em Filosofia pelo PPGF/IFCS/UFRJ. Professor da UBM – Universidade de Barra Mansa/RJ. e-mail: rl.seixas@yahoo.com.br

BIOGOVERNAMENTALIDADE E GESTÃO DA VIDA

Qual o sentido de se afirmar que a vida se tornou um objeto e alvo de ação política e econômica, assumindo-se formas cada vez mais diretas, profundas e sutis sobre os corpos dos indivíduos? Talvez a indicação seja observarmos como o assim denominado mercado neoliberal investe na vitalidade dos corpos, enquanto fonte essencial da configuração do capitalismo atual, marcado por uma racionalidade de biogovernamentalização neoliberal. Tal condição confere ao sentido da vida um caráter que vai muito além do meramente biológico, apresentando-se como uma forma de capital a ser gerido de modo eficaz e obviamente lucrativo. Quando nos referimos a um tipo de racionalidade de governo que denominamos como uma biogovernamentalidade, enfatizamos obviamente as análises foucaultianas relacionadas ao exercício de poder investindo prioritariamente sobre a vida. Esta forma de poder fica mais evidenciada com a noção de biopolítica, destacada por Foucault a partir de 1974 na conferência intitulada como *O Nascimento da medicina social*².

Posteriormente em a *Vontade de saber*, referindo-se à questão do biopoder, o autor assinala a importância de um acontecimento político que marca uma profunda mudança nos mecanismos de poder. Junto ao antigo direito do monarca de fazer morrer e deixar viver, ocorre a inversão desta prática: passa-se a fazer viver e deixar morrer. A partir do século XVII, o exercício do poder se organiza em torno da vida, conformando-se em uma “biopolítica da população, cujo objeto será não mais os corpos individualizados, como se observa de modo mais contundente na disciplina, mas o macro-corpo vivo, gerindo o suas necessidades biológicas” (FOUCAULT, 2005, pp.131-133). Referindo-se à aula de 25 de janeiro de 1978 em *Segurança, território, população*, Foucault procura caracterizar o que é este “personagem absolutamente novo: a população” (FOUCAULT, 2004, p. 138). Nesta aula, o autor alerta que antes do século

XVIII a população era entendida “negativamente, como algo oposto ao seu próprio sentido, isto é, como *depopulação*” (FOUCAULT, 2004, p.137). Assim, a população significava o movimento pelo qual, após guerras e epidemias ou escassez de alimentos, um território era novamente povoado. Obtém-se, portanto, como instrumentos de conhecimento dos processos de natalidade, mortalidade e longevidade, o mapeamento de toda uma dinâmica de vida e morte do homem-espécie.

Evidentemente, incluem-se as inerências que as doenças impõem, diminuindo a força de produção e causando despesas. Há uma preocupação produtiva com relação à potência da vitalidade produtiva dos corpos. Sintomaticamente, surge outro aspecto de intervenção da biopolítica: se por um lado a doença revela a baixa na produção e despesas com tratamento, por outro, a velhice revela que o indivíduo não mais constitui capacidade de produção. Nesse instante, aqueles saberes acerca de natalidade, mortalidade e longevidade transformam-se em instrumentos de gestão. É importante salientar que, ao se levar em consideração o fator biológico humano, eleva-se a necessidade de conhecê-lo melhor através das ciências humanas. Quanto mais conhecido, melhor para modificá-lo, transformá-lo, manejá-lo. O que é importante ressaltar? A vida perde seu estatuto meramente biológico, o que alguns parecem exagerar quando analisam o biopoder e a biopolítica, ganhando uma noção histórica e política, além de alvo de outros saberes como a economia. Logo, torna-se campo de intervenções técnicas de poder/saber. Ganha também, a condição de objeto de gestão através de técnicas políticas, pelo motivo de se exercer o agenciamento da vida da população. Como afirma Foucault, o que denomina como “bio-história, indica a mudança política que marca a vida mais do que um mero conceito biológico, transformando-se em alvo de ação de governo” (FOUCAULT, 2005, p.188). Uma ação de governo identificada pela gestão dos corpos dos indivíduos, tal como a soma de corpos-máquinas que serão adestrados e normalizados positivamente, para produzirem e também consumirem o que produzem. Para isto a

² Este texto foi publicado em *Microfísica do poder*, ano de 1979 pela Graal e compilado pelos organizadores de *Dits et Écrits*, 1994 e 2001 (Paris, Gallimard).

gestão necessita ser bem equilibrada quanto às práticas de governo³ da vida da população que expressam uma racionalidade econômica e também política.

A partir deste ponto, pode-se indicar como se aprofunda e desenvolve o problema do surgimento de uma política da vida ou referente a um exercício de poder sobre a vida como capital vital a ser gerido. Em cursos como *o Nascimento da biopolítica*, a questão da biopolítica se apresenta como tema essencial para a análise da racionalidade política moderna, particularmente no estudo da razão de Estado e principalmente do liberalismo e neoliberalismo, aparecendo fundamentalmente relacionada com a problematização da *governamentalidade*. Destaca-se assim, a importância do biopoder como elemento indispensável à formação do capitalismo, “que não pode afirmar-se senão ao preço da inserção controlada dos corpos no aparato de produção e mediante um ajuste de fenômenos da população aos processos econômicos” (FOUCAULT, 2005, p. 170). A biopolítica ganha a conformação de uma arte de governo da população, a partir de uma prática refletida sobre os fenômenos vitais da população, levando em conta o caráter biológico, mas que ganha um forte aspecto econômico a ser gestado. Como afirma Foucault:

Mas me parece que não se pode fazer análise da biopolítica até que se tenha compreendido o regime geral desta razão governamental (liberalismo) de que lhes falo, este regime geral que se pode chamar a questão da verdade. Em primeiro lugar, a questão da verdade econômica dentro da razão governamental e, por conseguinte, até que se compreenda bem de que se trata este regime que é o liberalismo, que se opõe à razão de Estado ou, melhor, que a modifica fundamentalmente sem, talvez, pôr em questão os fundamentos. Somente quando se tiver compreendido o que é o liberalismo se poderá, me parece, compreender o que é biopolítica. (FOUCAULT, 2010, p.47).

Esta gestão biopolítica, apresenta-se como princípio inverso ao

³ Termo utilizado e sugerido por Alfredo Veiga-Neto, inspirado da expressão derivada do francês (*gouvernement*) para diferenciar o ato-poder enquanto condução de condutas da noção comum de governo, enquanto instituição administrativa, social e política.

da soberania que podia matar para poder viver, que sustentava a tática dos combates e que tornou-se princípio estratégico entre Estados. Desta maneira, não se remete mais “à questão jurídica – a da soberania, o problema imposto é outro – mais de caráter biológico – a gestão da vida de um capital humano enquanto se constitui como população” (FOUCAULT, 2005, p. 129). Segundo o autor, veicula-se um discurso que não é o do direito, da lei ou da soberania, mas sim o da normalização” (FOUCAULT, 1996, p.169). Portocarrero afirma que o “exercício da normalização constrange sempre com o objetivo de homogeneizar as multiplicidades, permitindo medir distâncias, determinar níveis, fixar especialidades e tornar úteis as diferenças” (PORTOCARRERO, 2009, p. 200). Desta forma, o que podemos denominar como sendo a gestão biopolítica se inscreve na história do liberalismo político. Como afirma o autor: “Para a sociedade capitalista, é o biopolítico que importava antes de mais, o biológico, o somático, o corporal. O corpo é uma realidade biopolítica; a medicina é uma estratégia biopolítica” (FOUCAULT, 2001, p.210).

Neste caso, trata-se de compreender como o aumento e o confisco das riquezas supõem o desenvolvimento de poderes que capturam as forças vitais para fazer com que participem do processo de criação de riquezas. Dito de outro modo, trata-se de uma nova racionalidade política, qual seja, uma gestão político-econômica biogovernamentalizada⁴, cujo poder se exerce de forma sutil, diluída por todas as relações sociais a partir do investimento na vida como alvo de práticas e técnicas políticas de gestão. Especificamente no curso *Nascimento da Biopolítica* problematiza-se mais diretamente, a questão relacionada entre direito e economia, inserida neste quadro de gestão da potencialidade da vida. Colocando-se de modo mais claro e direto, Foucault analisa as relações entre direito, economia e, claro, política, ou em outros termos, uma biopolítica, efetuando-se

⁴ Trabalhamos esta noção como uma referência direta sobre a conexão de uma biopolítica sobre a vida dos corpos e como se pode governá-los segundo critérios desta biopolítica, inserida na racionalidade neoliberal. Apontamos assim, uma forma de governamentalidade que denominamos como *biogovernamentalidade*.

uma análise sobre a constituição de uma nova subjetividade, que o autor identifica como a do *homo oeconomicus*, sendo este novo sujeito identificado como o **sujeito de interesse**.

O *HOMO OECOMICUS* E A BIOGOVERNAMENTALIDADE NEOLIBERAL

Foucault, ao investigar e antecipar como se darão as novíssimas formas de controle biopolítico, sob o eixo flexível das economias de mercado influenciadas pelo neoliberalismo econômico da chamada Escola de Chicago, demonstra que processa-se uma atualização permanente do capital humano. Por meio dessa atualização, reverteu-se a condução de si mesmo ao âmbito competitivo de trabalho e de capitais, o que estimulou uma nova forma de subjetivação sujeitada, pela qual o indivíduo não passa de agente econômico. Buscando consolidar-se, o liberalismo e mais posteriormente, o neoliberalismo, teria contado com o fato de a economia política e em seguida, o que se passa a identificar como mercado, aparecerem como espaços de constituição da verdade, valorizando assim a sociedade civil como campo próprio à prática governamental. Há, neste momento, a construção de novas identidades dos sujeitos. Os indivíduos são idealizados, assim, não mais exclusivamente como “homens-máquina”, adestrados para obedecer, produzir e consumir.

Neste quadro, um novo tipo de sujeito passa a ser compreendido e mesmo fixado em termos do *homo oeconomicus*, isto é, como agente econômico que responde aos estímulos do mercado de trocas, mais do que como uma personalidade jurídica e política autônoma. Sendo assim, significa que o indivíduo vai “se tornar mais governamentalizado (biogovernamentalizado), se podendo ter mais controle sobre ele, na medida, só na medida, em que se constitui como *homo oeconomicus*” (FOUCAULT, 2010, p.317). Esta subjetividade reflete, mais especificamente, o modelo estadunidense que amplia a racionalidade de mercado, ultrapassando o limite do econômico ao imergir na vida pessoal dos indivíduos, a conduzindo, modelando e organizando. Deve-se compreender a si mesmo como um “átomo não redutível ao sujeito de direito – e como membros de uma determinada

população” (FOUCAULT, M. 2010, p.362).

O *homo oeconomicus* assujeita-se como o investidor de si mesmo. Obedece somente ao seu interesse e cujo interesse espontaneamente irá convergir com o interesse dos outros. Aqui se reflete o sujeito de interesse como: “Aquele que obedece ao seu interesse, e aquele cujo interesse é tal que, espontaneamente, vai convergir como interesse dos outros” (FOUCAULT, 2010, pp. 344-45). A problemática do *homo oeconomicus* vai ser colocada em funcionamento no momento em que interessa “saber se esse sujeito do interesse assim definido, se essa forma de vontade que chamamos de interesse pode ser considerada do mesmo tipo da vontade jurídica ou se pode ser articulável a ela” (FOUCAULT, 2010, p. 339). O *homo oeconomicus* é de fato o elemento essencial para uma razão de governamentalidade inédita que começa a ser formulada. Nesta condição, não há assimilação entre este tipo de subjetividade regrada pelos princípios da economia liberal e o *homo juridicus*, subjetividade redutível ao governo jurídico. Como afirma Foucault: “Penso que no século XVIII, o *homo oeconomicus* é uma figura absolutamente heterogênea e não sobreponível àquilo a que se poderia chamar de *homo juridicus* ou o *homo legalis*” (FOUCAULT, 2010, p.342). Temos no *homo oeconomicus*, uma subjetividade que reflete o individualismo e a apatia moderna, encontrando-se inserida no mercado econômico como um competidor, como um jogador. Para ele, é somente seu interesse o que importa e para este modelo de organização social, também é somente isto o que importa. Porém, nesta condição, o *homo oeconomicus* é o maior responsável por seu fracasso ou por suas glórias, ele é o maior responsável por si mesmo; é investidor e empresário de si, e está sozinho e com todos ao mesmo tempo. Como salienta Foucault: “O *homo oeconomicus* do ponto de vista de uma teoria do governo, é aquele em que não se deve tocar. Deixa-se fazer. É o sujeito ou objeto do *laissez-faire*” (FOUCAULT, 2010, p. 336).

O *homo oeconomicus*, como um agente estimulado pelas diversas exigências do mercado, busca responder a essas exigências. Há a necessidade de se estabelecer diversas formas de controle dos indivíduos e

das populações, tal como elas se dão nas modernas economias de mercado. “É preciso governar para o mercado, em vez de governar por causa do mercado” (FOUCAULT, 2010, p. 94). Então, vamos encontrar o sentido de gestão da biopolítica nas novas configurações da governamentalidade estatal, que têm lugar numa economia de mercado.

Quanto ao mercado, este torna-se a instância suprema de formação da verdade no mundo contemporâneo, para muito além da velha ficção jusnaturalista, segundo a qual o certo e o errado, o permitido e o não permitido definem-se por meio da reconstituição da maquinaria jurídico-política que culminou com a definição do poder soberano. Surgem formas flexíveis e sutis de controle e governo das populações e dos indivíduos, tal como elas se exercem por meio das regras da economia do mercado mundializado, para além dos domínios limitados da soberania política tradicional. Experimentamos uma ampliação da racionalidade do mercado que se transforma numa espécie de tribunal da política governamental. A economia é compreendida, nesse momento, como o saber que pode dar conta integralmente, tanto do comportamento humano quanto da ação governamental. O Estado biogovernamentalizado gerencia a população e, por meio do aparelho jurídico, legitima a sua não intervenção nas questões de mercado. Na relação – mercado e Estado – é a lei (por meio de procedimentos jurídicos) que define as formas gerais de intervenção estatal na economia – a mínima possível. Em torno do Estado governamentalizado liberal a economia percorre a política, ou melhor, a política é percorrida pela economia, por isso o biogoverno se define pelo fato de administrar e gerir a vida da população, segundo sua potencialidade de lucro e prejuízo - o que precisa ser governado, segundo a viabilidade de se extrair o possível da potência vital dos corpos ou evitar que estes se tornem um ônus e um possível problema político-econômico, que possa inviabilizar um governo eficiente.

O que Foucault quer diagnosticar e problematizar refere-se à situação paradoxal quanto a esta biogovernamentalidade liberal. Para poder proclamar as liberdades individuais, colocou-se em prática mecanismos

de coerção para balancear as liberdades econômicas e sociais. Não teria sido possível, segundo Foucault, liberar os indivíduos sem a adoção de processos para a correção de suas condutas. “O liberalismo não é o que aceita a liberdade. O Liberalismo é o que se propõe fabricá-la a cada instante, suscitá-la e produzi-la “ (FOUCAULT, 2010, p.95). O cuidado da vida e sua proteção são pensados não como atribuição do Estado, mas como algo da esfera das decisões, escolhas e responsabilidades livremente exercidas pelos indivíduos. Sem deixar que eles se sintam livres para atuar, suas ações podem ser moduladas se as variáveis do campo de possibilidades no qual ele vive, forem modificadas. Neste aspecto, pode-se identificar esse regime governamental de neoliberalismo como a condição de inteligibilidade da biopolítica de nossa época⁵ e suas consequentes implicações políticas.

Quanto à noção de biogovernamentalidade neoliberal, esta não trata somente de normalizar o indivíduo ou de gerir seus processos vitais como parte de uma população, mas principalmente de modular condições e efeitos de suas ações pela intervenção e delimitação recorrente no seu campo de possibilidades. Podemos destacar que justamente para minimizar os riscos que atuam os dispositivos de segurança, se empregam mecanismos de regulação e intervenção sobre a gestão do cálculo entre interesses, liberdades e riscos. A liberdade nesta racionalidade governamental é aquela fabricada, a que convém, e que precisa obedecer à segurança como princípio de cálculo. Ela não pode se tornar um perigo nem para a produção e nem para os trabalhadores, o “capital humano”, cuja saúde e segurança precisam ser preservadas.

Caracteriza-se um governo que não se refere mais aos sujeitos de direito ou de cidadania, embora se utilize de um discurso jurídico-soberano para identificá-los como tais. Para conciliar a arte de governar economicamente e se utilizar de mecanismos jurídicos, o liberalismo inventa um novo conjunto de técnicas e práticas de governo que serão exercidas sobre o que se vai denominar como « sociedade civil ».

⁵ FOUCAULT, M. 2010, p.47.

Deste modo, o *homo oeconomicus* reflete uma forma de subjetividade que determina uma sociedade civil como um conjunto de indivíduos que de modo concreto, se configuram como um capital vital humano a ser administrado de modo conveniente, exatamente por serem conduzidos e se deixarem conduzir segundo seus interesses na potencialização econômica de suas vidas, enquanto capital agenciado. Foucault destaca que o “*homo oeconomicus* e sociedade civil fazem parte do mesmo conjunto, o conjunto da tecnologia da governamentalidade liberal” (FOUCAULT, 2010, p.241). Observamos, então, uma característica da arte de biogovernamentalidade neoliberal, em que o *homo oeconomicus* representa um tipo de sujeito que permitirá não apenas a gestão da potência da vida capital, mas simboliza uma arte de governar limitando-se a ser regulada, segundo princípios de economia marcada pelo governar o menos possível e de modo mais eficiente, a vida da população.

VIDA CAPITAL E O HOMEM ENDIVIDADO

Ao longo deste texto, buscamos demonstrar como a noção de política vital desloca a noção de vida ou pelo menos a amplia, para além da percepção de meros processos biológicos próprios da população de indivíduos que forma o capital vital. Como afirma Lazzarato, Foucault “requalifica a biopolítica como uma política da sociedade e não mais somente como regulação da raça, como se apresenta no *homo sacer* de Agamben” (LAZZARATO, 2008, p. 51). Política de sociedade esta, que podemos caracterizar como a arte de governar a potência vital dos indivíduos de modo a geri-los sutilmente, incitando seus interesses para produção e consumo. Daí a ideia proposta de uma biogovernamentalidade, que pode expressar a política da sociedade através de uma série de intervenções sobre o conjunto das condições da vida, visando à “constituição da subjetividade por uma solicitação de escolhas, de decisões dos indivíduos” (LAZZARATO, 2008, p.51). Segundo Lazzarato, estas “solicitações de escolhas obedecem às leis de mercado, ao modelo da oferta e da procura, ao modelo custos/investimentos que são generalizados no corpo social” (LAZZARATO, 2008, p.50). Há uma política sobre a vida social que a gere

como uma empresa, ou como sugere este autor, no cerne do liberalismo e nos alicerces do neoliberalismo, existe uma “gestão do poder como gestão de multiplicidades” (LAZZARATO, 2008, p. 51). Gerir a quem? O *homo oeconomicus*, que como caracteriza o próprio Foucault, segundo a visão neoliberal, observa Lazzarato, “não é mais concebido como o sujeito de intercâmbio e do mercado, mais como um empreendedor de si” (LAZZARATO, 2011, p.72). Se analisarmos o que este pensador quer afirmar, as técnicas de governo neoliberais constituem um modo do indivíduo se relacionar consigo mesmo enquanto capital humano ou podemos dizer, enquanto potência de vida capital, segundo a noção de uma máquina-competência, que vai se constituir como um estilo de vida, um modo de vida.

O que vai observar Lazzarato é que estamos em nossa atualidade atravessando uma intensa crise econômica que, segundo este autor, nos permite diagnosticar a produção de uma nova subjetividade: a do *homem endividado*. Estabelece-se uma lógica de relação entre “devedor/credor como uma política de governo das classes sociais, intensificando os mecanismos de exploração e dominação próprios do capitalismo.” (LAZZARATO, 2011, p. 86). O que exprime uma relação de sujeição que aludindo a Foucault revela “a ação que mantém como “súdito livre” aquele sobre quem ela é exercida” (FOUCAULT, 2001, p. 1056).

Interessante ressaltar o ponto de vista moral que se cria em torno do homem endividado: a moral da promessa e da culpa. Se não foi um bom empreendedor, no seu estilo de máquina-potência capital e não honrou com os compromissos de produção, foi por conta de seu “fracasso”, por sua própria culpa, pois não soube se constituir em seu estilo de vida como um bom empreendedor de si, referindo-nos ao *homo oeconomicus*. Obviamente, como destaca Lazzarato, a relação credor/endividado não se restringe a indivíduos isolados, mas afeta principalmente as populações que constituem sociedades soberanas e com seus “direitos estabelecidos juridicamente”. São “livres”, é verdade, mas para que sejam incitados e conduzidos a pagarem suas dívidas, mesmo que suas condições de

existência sejam deterioradas. Do ponto de vista do mercado, eles se constituem como um capital humano oneroso e mal gestado.

A PRODUÇÃO DO *HOMO DISPENSATIO*

Quais as bases para propormos a produção do que denominamos como *homo dispensatio*? Embora se deva esclarecer que ainda é um conceito a ser mais bem desenvolvido e por este motivo, encontra-se em uma fase “embrionária”, podemos partir de conceitos presentes em Foucault, como o *homo oeconomicus* e passando pelo homem endividado de Lazzarato, para analisar uma nova forma de sujeito que se produz em nossa atualidade: o que denominamos *homo dispensatio* e estabelecer, ao mesmo tempo, algumas questões que acreditamos pertinentes, tanto de cunho ético quanto político. Como podemos descrevê-lo? Partindo da noção de *homo oeconomicus* foucaultiana, o indivíduo funciona como sujeito econômico a partir do momento em que aceita “o real, a situação de mercado em que se encontra inserido, como determinante de sua conduta” (FARHI NETO, 2010, p. 177). Ou, podemos acrescentar, o mercado determina de algum modo à condução dos sujeitos que constituem uma população ou um corpo social. Como observa Foucault, “a economia poderá se definir como a ciência da sistematicidade das respostas às variáveis do meio” (FOUCAULT, 2010, p. 279). Esta é uma característica marcante da configuração da governamentalidade neoliberal mais atual⁶, principalmente quando direciona mais intensamente as suas intervenções sobre o capital vital humano.

O *homo oeconomicus* é o sujeito governável, desde que as práticas da governamentalidade “utilizem e manipulem as variáveis econômicas para tanto” (FARHI NETO, 2010, p. 177). Faz-se da economia uma política, administrando-se a sociedade como uma “empresa”, enquadrada pelas instituições judiciárias. O Estado pode ser regulado como uma empresa, em

⁶ Foucault observa que um traço de alteração epistemológica radical, quando analisa o neoliberalismo em comparação com o liberalismo mais clássico relacionando à governamentalidade neoliberal, caracteriza a economia como uma ciência do comportamento e da conduta humana.

substituição à planificação e à política social ou uma política da sociedade, configurando-se como um mecanismo de poder, em que está em jogo o governo de uma população, entendida como uma multiplicidade de seres humanos vivos a serem regulados. Esta regulação passa pela determinação da abundância da produtividade do *homo oeconomicus* ou pela carência econômica. A concorrência é o princípio normativo do mercado e, este por sua vez, não é mais o espaço natural como fora no liberalismo, não é a natureza que governa, mas a competição. Sendo assim, é a economia de mercado que irá indicar como o Estado biogovernamental irá ser gerenciado e por consequência, a *vita* capital humana. Desta forma, a sociedade regulada com base no mercado, apresenta a concorrência como principal forma de “vida social”. Temos uma sociedade empresarial, a do *homo oeconomicus*. O sujeito da empresa e da produção, do estilo de vida em investir em si. Se expressa o interesse de cada indivíduo em si mesmo em investir em si, atrelado a uma gama de efeitos que vai fazer tudo o que lhe é proveitoso e, também, favorecendo a uma totalidade.

Como antes ressaltado, este *homo oeconomicus*, embora oposto ao *homo juridicus*, não se encontra aliado de “direitos” e de algum tipo de “soberania”, enquanto exatamente se encontra em plena *vita activa* produtiva. Na condição de um sujeito de interesse que participa da produção coletiva e encontra-se “ativo” para a lei de mercado, identifica-se como um “cidadão possuidor de direitos”. Temos uma forma de economia de poder jurídica que se encontra implicada com a economia política de mercado. Estrutura-se uma prática de governo que investe no capital vital humano e que abarca ao mesmo tempo, as regras do “direito” e as regras de mercado, gerenciando a sociedade civil, administrando o social e também ao *homo oeconomicus*, que reside no interior da mesma.

Porém, e quando o *homo oeconomicus* fracassa? Ou se transforma em um homem endividado, devido principalmente à sucessão de crises financeiras, passando a ser desapropriado dos seus direitos, além de ser culpabilizado moralmente em não honrar as dívidas e de principalmente, a de tê-las contraído, causando “prejuízo e instabilidade ao gerenciamento

do mercado da *vita capital*”? O sujeito empreendedor, sozinho e ao mesmo tempo com os outros em seu fracasso, torna-se então “dispensável”, pois, afinal, se a dívida precisa ser quitada, significa tomar medidas segundo a regulação do mercado, necessitando-se gerenciar a “empresa capital vital social” para que se possam pagar as dívidas. Deve-se então “administrar o que se torna oneroso”, tornando os sujeitos “dispensáveis” por não se constituírem mais como potência vital de produção a ser explorada e gerida. Como não são mais considerados “cidadãos produtivos”, tornam-se despossuídos de muitos dos seus “direitos”, antes assegurados, enquanto eram úteis, como corpos potenciais de produção. Trata-se aqui do que propomos como a constituição do *homo dispensatio*⁷. Um sujeito dispensável, descartável, administrado como um ônus a ser eliminado. Descartado inclusive como cidadãos, pelo motivo de se tornar dispensável por não ser mais útil. Nesta condição, coloca-se mais à margem, ganhando a identidade moral de “peso-morto a ser sustentado” pelo Estado de bem-estar que precisa cuidar de sua subsistência.

Torna-se um cidadão de segunda categoria. Estes sujeitos descartáveis, nada produzem e se constituem como um empreendimento perdido. São como parasitas do corpo social. Sua dispensa lhe determina uma responsabilização moral pela “crise que leva ao adoecimento econômico da estrutura social”. Tornam-se assim descartáveis, segundo critérios de uma biogovernamentalidade neoliberal que necessita desfazer-se dos não mais considerados produtivos, para manter a vida ativa do corpo social cumprindo sua função de produtividade. O objetivo é cumprir metas e buscar um gerenciamento que leve em conta os sujeitos econômicos, os trabalhadores, os sujeitos de interesse. Deve-se tornar e manter saudável o corpo social produtivo. Sendo assim, devem ser descartados os que não são mais agenciados como “produtivos e úteis” e que podem ameaçar a recuperação da saúde da população ativa produtivamente. Neste contexto,

⁷ A palavra *dispensatio* apresenta seu significado do latim, referindo-se ao sentido de administração, direção, agenciado. Apresenta uma relação com a palavra ônus, no sentido de “administrar o pesado, o excesso” Ver Dicionário de Latim – Português. 3 edição. Porto: Portugal, 2001.

talvez seja possível nos remeter ao princípio do biopoder que ilustra a necessidade de “fazer morrer para deixar viver”, mas que no caso do *homo dispensatio* deve-se intervir sobre os direitos de propriedade, sobre as condições sociais, culturais, a educação e as regulações jurídicas, para se gerenciar as condições para que as leis de mercado se mantenham. Deve-se reconhecer nesta situação como podem ser flexibilizados ou mesmo extintos os direitos dos cidadãos, encarados ainda como inalienáveis e estáveis, mas em realidade não sendo em nada intocáveis e que em nome de uma política da vida, mantida sob o caráter neoliberal essencial e, quando necessário, esses direitos são simplesmente retirados ou modificados para que as metas de contenção econômica possam ser cumpridas em nome do “saneamento da dívida de uma população” que se torna um prejuízo a ser recuperado.

O *homo dispensatio* evidencia como experimentamos uma sociedade das normas, havendo sempre o acréscimo de regulamentações, substituindo os princípios da lei soberana, que ainda, de algum modo, se mantém acoplada à normalização biogovernamental. Instalam-se assim os procedimentos de gestão, sob a responsabilidade de *experts*, dispostos a explicar os regimes de verdade que regem exatamente a governamentalidade que descartam os sujeitos. Que os tornam supérfluos e dispensáveis, visando sempre um bem maior, que na realidade se identifica com a permanência e cumprimento das leis de mercado. Em nossa atualidade experimentamos uma prática de governo mais identificado com o neoliberalismo que visa o bem-estar da população, traçado por uma biopolítica que age sobre os indivíduos para mantê-los saudáveis com o objetivo principal de produzirem e consumirem, sendo necessário gerir as condições de sua sobrevivência de modo menos dispendioso e eficaz possível. Deste modo, agenciar o descarte dos “corpos improdutivos” também faz parte do aperfeiçoamento desta gestão. Indubitavelmente, inserem-se neste contexto as práticas políticas de assistência social, ressaltando-se que uma parcela da população pode ser desinteressantemente gestável e talvez até custosa, embora de algum modo precise ser controlada em seus riscos. Daí a razão da gestão biogovernamental neoliberal cada vez mais trabalhar

com o sentido de segurança social. Por este motivo, os tipos de estratégias de gestão são reguláveis, móveis, direcionadas e se busca embasá-las em cálculos racionais de governo mais adequado da população.

Esta racionalidade só se torna possível, quando há o investimento de uma política de gestão sobre a vida através de diferentes estratégias de segurança sobre a sociedade. Desta forma, o que se torna essencial é o exercício de gestão do poder como gestão de multiplicidades. Uma gestão sobre a vida dos indivíduos os enfocando como “capital humano”, muito mais do que sujeitos de direitos. Neste sentido, se constituem tipos de sujeitos que podem ser dispensados ou administrativamente descartados, a partir do exercício político de gestão econômico e não mais como exercício de política de soberania.

O *HOMO DISPENSATIO* E A QUESTÃO DO GOVERNO

Ao longo deste texto, a problematização da governamentalidade e sua relação com a biopolítica, economia e subjetividade foi demonstrada de modo constante, ganhando uma forte conotação ética e política quando nos referimos à gestão da vida dos indivíduos como fonte de exploração econômica. Com a noção de *homo dispensatio*, não é nosso objetivo destacar uma subjetividade dominada e totalmente normalizada, muito ao contrário, se a governamentalidade nos traz o entendimento como “a arte de conduzir a conduta dos homens”, ela também denota a questão da forma de recusa a ser governado de tal maneira. O *homo dispensatio* expressa bem, segundo nosso entendimento, exatamente esta recusa em não ser governado como algo oneroso e descartável. Eliminado do “jogo que envolve o *homo economicus*” para assumir a identidade de um sujeito inútil e como culpado por prejuízos que abalem a sociedade empresa.

Podemos observar que a questão de como não ser governado de tal modo, para tal fim e por tais pessoas, se intensifica quando comunidades ou grupos que reúnem sujeitos descartados se organizam e colocam-se à vista de todos, inclusive daqueles que os governam, exatamente para demonstrarem que não desejam ser governados desta forma. Fazemos

menção aos despossuídos na Espanha e ao Occupy Wall Street nos EUA, reverenciados pela dita “nova esquerda” como o ressurgimento de movimentos sociais contestadores da gerência do Capital. Porém, deixando de lado as identificações ideológicas, a problematização da governamentalidade ganhou a conformação da gestão da vida das pessoas; com maior precisão: a gestão da vida da população. Então, o tema do governo pode ser entendido no sentido de um exercício de poder através da condução do comportamento dos indivíduos e principalmente, na gestão das coisas. Uma das noções de governamentalidade nos traz o entendimento como uma “arte de conduzir a conduta dos homens”. Sendo assim, somos ‘governados’, isto é, de alguma forma somos conduzidos. Entretanto, aquilo que nos é imposto como prática de condução, nos dá o direito de não aceitá-la” (GROS, 2007, p. 116).

A obediência ao ato-governo oferece razões pelas quais os governados deveriam fazer o que lhes é determinado como razões verdadeiras a serem aceitas e obedecidas, como sendo a forma ideal para melhor serem conduzidas, protegidas e salvas. Todavia, como o governo não determina fisicamente a conduta de objetos meramente passivos, o ser governado suscita que os governados tenham o direito de também poderem questionar essas razões ditas como verdadeiras e únicas para o seu exercício ou, melhor dizendo, deve-se exercer o direito e a liberdade de interpelar os governantes. De exigirmos o direito de, enquanto governados, ocuparmos o espaço público e sermos ouvidos pelos governantes, confrontando de modo escandalizador, as estruturas de governo. A estratégia é exatamente resistir à condição de sujeitos postos à margem e gerenciados como refugio, demonstrando a condição a qual querem que aceitem ser governados: descartados e inúteis. Identificados até mesmo como marginais, no sentido de criminosos a serem controlados e reprimidos pela violência do Estado. Assume-se assim, uma coragem crítica contra as práticas de biogoverno neoliberal e confronta-se a sua verdade, contra as verdades dos que desejam governá-los, ao custo de descartá-los e dispensá-los. Libera-se assim, as capacidades de revolta perante a recusa de ter desta forma, a

vida administrada e limitada. Trata-se de se revoltar contra as opressões, de denunciar o intolerável, de condenar aquilo que violenta a vida e sua realização. Por outro lado, e também muito importante, trata-se talvez também de inventar novas formas de vida, de criar estilizações inéditas da existência.

CONCLUSÃO

Em *Nascimento da biopolítica*, Foucault demonstra como o capitalismo gestor da Escola de Chicago faz um apelo a todos para que se tornem empreendedores de si mesmos, para construir suas vidas como um empreendimento. Temos a alusão ao *homo oeconomicus*. O que se pode observar, são os efeitos políticos ou éticos do neoliberalismo. Afinal, cada indivíduo é convidado a construir uma relação consigo mesmo de acordo com o empreendimento, o que significa que, em suas relações sociais e em seu lazer, o sujeito deverá perguntar-se sempre: será que estou fazendo o investimento certo? Neste modelo, considera-se a si mesmo como um capital a ser valorizado. Entende-se que a força desse modelo está no fato de que ele supõe justamente a liberdade e a autonomia do sujeito. Contudo, a esta autonomia, o neoliberalismo confere uma forma determinada: a do empreendimento. Fazendo menção a Lazzarato, podemos apontar que a noção de cidadania em nossa atualidade está gerida pelo mercado de vidas da biogovernamentalidade neoliberal. No capitalismo contemporâneo, destaca o autor, “o governo das desigualdades está estritamente acoplado à produção e ao governo dos modos de subjetivação” (LAZZARATO, 2011, p. 301). Embora proceda em sua análise, a dualidade despossuídos/possuidores, não se pode deixar de observar, que Lazzarato denuncia o engodo presente na concepção de um conceito jurídico que na verdade está normalizado, por uma biopolítica reclassificada pela razão governamental liberal, como no caso da cidadania. O *homo oeconomicus* é um tipo de sujeito cidadão da modernidade. Este autor ainda adverte que, as sucessivas crises econômicas levaram ao surgimento de uma subjetividade inédita que segundo o pensador, ocupa todo o espaço público: o homem endividado

(LAZZARATO, 2011, p. 82). O que não se restringe aos indivíduos, mas às populações, afinal agencia-se a vida dos indivíduos especialmente no coletivo.

Propomos neste texto, uma discussão ainda muito inicial com relação à outra subjetividade mais atual: o *homo dispensatio*. Com este conceito objetivamos demonstrar como a vida capital é gerida como potência de produção (e a partir de uma tentativa de gestão cada vez mais racional e calculista), políticas de agenciamento de descartes e exclusões constituem indivíduos identificados como onerosos, improdutivos, inúteis para a manutenção da saúde da empresa sociedade. São os sujeitos dispensáveis. O *homo dispensatio*, mas que paradoxalmente, se organiza como formas de resistência e recusa a este tipo de governo.

Nesta discussão, temas essenciais para a reflexão ética e política foucaultiana podem ser elencados como, por exemplo, o autogovernar-se como modo de exercício da liberdade que requer uma tensão agônica entre poder e liberdade. Este caráter agonístico é algo inerente às práticas de liberdades e por esta razão, a liberdade em Foucault, não pode ser compreendida como uma propriedade herdada da natureza humana ou como uma conquista plena. As formas práticas de liberdade opõem-se as práticas abusivas de governo e são essenciais de modo concreto, nas lutas de resistência às constituições de identidades sujeitadas, como a do *homo oeconomicus*, endividado e o *homo dispensatio*.

Abstract: Our abstract begins with the question: what means the sentence - the life is a capital? Michel Foucault makes the question when he signalizes that the bio-power is connected to the capitalism. In this case, the question is to understand how the increase and the confiscate of wealth suppose the power's development that captures the life strength to make them participate to the wealth creation process. What other fundamental question could be emphasized? The contemporaneous capitalism is strictly connected to method of subjectivity production. In *Nascimento da biopolítica* Foucault shows how the capitalism appeals to the people to construct their lives like enterprises. It refers to *homo oeconomicus* like a subject that considers himself as a valuable capital. We realize the human capital is managed like lives markets, through the neoliberal biogovernamentality, regulating the subjects conducts by a place of truth, the market. We propose the constitution of a new subjectivity: the *homo dispensatio*. Tracing the relation between the life management as a capital and the constitution of this subjectivity, we could signalize what this situation can provide from the ethical and political viewpoint.

Key-Words: biogovernamentality, bio-power, capitalism, *homo dispensatio*, life capital

Referências

FARHI NETO, L. *Biopolíticas*: As formulações de Foucault. Florianópolis: Ed. Cidade Futura, 2010.

FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1996.

_____. *Dits et Écrits II*. Paris: Gallimard, 2001.

_____. *A Vontade de Saber*. Trad. de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro : Edições Graal, 2005.

_____. *Segurança, Território e População*. Trad. Eduardo Brandão. São paulo : Martins Fontes, 2008.

_____. *Nascimento da Biopolítica*. Trad. Pedro Elói. Lisboa: Edições 70, 2010.

GROS, F. *MICHEL FOUCAULT*. Paris : PUF, 2007.

LAZZARATO, M. *Biopolítica/Bioeconomia*. In. Poder, normalização e violência. Incursões foucaultianas para a atualidade. Izabel C. Friche Passos (org.) – Belo Horizonte : Autêntica Editora, 2008.

_____. *La fabrique de l'homme endetté*: essai sur la condition neoliberal. Paris: Éditions Amsterdam, 2011.

_____. *Enunciação e Política : uma leitura paralela da democracia-Foucault e Rancière*. In. Foucault : filosofia & política/Guilherme Castelo Branco, Alfredo Veiga-Neto (orgs.) – Belo Horizonte : Autêntica Editora, 2011.

PORTOCARRERO, V. *As Ciências da Vida*. De Canguilhem a Foucault. Rio de Janeiro : Editora Fiocruz, 2009.



A CRISE DO HUMANISMO CONTRIBUIÇÕES À BIOPOLÍTICA

Wanderley J. Ferreira Jr¹

Resumo: Tomando como referência a palestra intitulada *Regras para o parque humano*² pronunciada por Peter Sloterdijk vamos expor, em um primeiro momento, um diagnóstico da época atual na qual se configura uma crise dos humanismos (Cristão, Marxista e Existencialista) que sustentam concepções de homem alheias à verdadeira essência do ser humano. Em um segundo momento, reporta-se à crítica heideggeriana ao humanismo que teria perdido sua capacidade de realmente educar-amansar o homem, além de desvirtuar o verdadeiro caráter de sua essência enquanto existente simplesmente aí jogado no mundo. O trabalho conclui com questões que acreditamos serem incontornáveis para o debate acerca da biopolítica hoje, tais como: como nos posicionar frente ao homem redesenhado, frente às manipulações genéticas que sabemos que serão feitas quer se queira ou não? Será que a questão sobre o cuidado e formação do ser humano não se deixa mais formular de modo pertinente no campo das meras teorias da domesticação e educação?

Palavras-chaves: Humanismo; Sociedade; Formação; Razão; Educação.

¹ Prof. Dr. da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Goiás (UFG). E-mail: wanderleyf4@gmail.com

² Palestra que se transformou em um pequeno livro traduzido para o português: SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano: uma resposta à Carta sobre o humanismo* de Heidegger. Trad. José Oscar de Almeida Marques. SP: Estação Liberdade, 2000.

UMA QUESTÃO DE SOBREVIVÊNCIA — UM BREVE DIAGNÓSTICO DE NOSSA ÉPOCA

Não importa se muito do que escreverei aqui será compreensível ou irá obter a adesão ou repulsa da maioria dos leitores. Quero apenas compartilhar algumas inquietações e perplexidades que vivencio em minhas pesquisas no campo da Filosofia e que podem trazer alguma contribuição para se pensar as intrincadas e complexas relações entre poder e vida e os próprios limites e possibilidades do que se convencionou chamar de Biopolítica.

Na época atual podemos distinguir duas orientações ao se abordar as relações entre poder e vida. Uma orientação considera que o poder penetrou todas as esferas da vida e da existência humana. Dos genes, passando pelo corpo, pela afetividade, psiquismo, inteligência, imaginação e criatividade, o poder teria expropriado todas as dimensões da realidade. Entretanto, o mais correto seria falar em instâncias de poderes, que de forma simplista e esquemática, poderíamos dizer que são as ciências, o capital, o Estado, as mídias, etc. Os mecanismos mediante os quais se exercem esses poderes são anônimos, fragmentados, flexíveis. O poder, como observa o prof. Peter Pal Pelbart (2007), tornou-se sem centro, em rede, reticulado, molecular, atomizado em múltiplas relações complexas que fazem com que o poder incida, module nossa forma de perceber, de sentir, de amar, de pensar e procriar. Todas as dimensões da existência humana — a esfera das relações de produção (trabalho), a esfera da criação simbólica (cultura) e a esfera das relações de poder (política) e agora, a afetividade, o corpo, são administradas e submetidas a mecanismos de modulação, controle, monitoramento que obedecem à lógica de uma racionalidade instrumental e do discurso de competência. Nessa perspectiva, o poder não se manifesta apenas como uma força transcendente, ou como forma repressiva-coercitiva, mas é um poder imanente a toda forma de vida e organização.

Entretanto existiria outro eixo na biopolítica que aposta na possibilidade de uma reviravolta. O que parecia controlado, dominado,

como a vida, traz em si potências indomáveis e inesgotáveis que sempre se rebelarão contra o estabelecido, a ordem vigente. Cada organismo vivo é um padrão de ordem em meio ao caos e está na contramão da tendência entrópica do universo que evolui para estados cada vez mais caóticos. Sabemos que hoje o capital, mais que músculos, disciplina, investe em inovação, inventividade, criatividade para sua reprodução. O capitalismo que sempre se alimentou da produção e reprodução do equivalente geral, o dinheiro que tudo nivela à condição de mercadoria, agora necessita de mentes capazes de inventar o novo, não como uma mera novidade no reino da substituição de tudo por tudo, mas como uma novidade sustentável diante do caráter efêmero do meramente interessante. Mas como podemos pensar uma resistência a essa onipresença e onipotência do poder que tudo controla e monitora? Ao poder sobre a vida, responde a potência da vida. É a própria vida e a vontade de potência que lhe é inerente e imanente que se recusa a entregar-se à maquinação, ao poder desafiador da técnica. A sociedade civil com a possibilidade de se articular fora dos espaços públicos convencionais (partidos, igrejas, escolas, instituições, etc.) começa a perceber sua potência político-social. O que antes parecia totalmente dominado pelo capital e submetido ao ritmo das máquinas, a própria vida, agora se apresenta como uma reserva inesgotável de sentidos, direções, impulsos, que não se deixam controlar, monitorar, pelas estruturas de comando e dispositivos de controle existentes. Assim, podemos falar de um poder sobre a vida, o biopoder e de potências da vida, que impõem resistências à planificação e controle de tudo. E se há um lugar privilegiado onde essas duas formas de poder se encontram, esse lugar é o corpo.

Tanto o biopoder, quanto a potência da vida passam pelo corpo. E o biopoder na contemporaneidade, segundo Agamben (1998), reduz a vida à sobrevida biológica, produz sobreviventes: como aquelas figuras e cadáveres ambulantes dos campos de concentração que não passavam de uma reunião de funções biológicas em seus últimos instantes. Seres que vagam sem vontade, com olhar opaco e sem expressão. Como detidos de um campo de concentração que desistiram de viver, vivemos indiferentes

a tudo que nos rodeia, afinal, estamos exaustos demais até mesmo para compreender nosso destino inexorável – a própria morte. A barbárie dos campos de concentração e a barbárie da sociedade de consumo, apesar de assumirem meios e aparências diferentes no processo de bestialização/ domesticação do homem, chegam a um mesmo resultado – a produção disso que somos nós – existências tão esvaziadas que nem sofrem mais e nem percebem sua indigência que se manifesta com os sinais do progresso e do bem estar – somos todos sobreviventes.

O termo biopoder foi criado por Michel Foucault (2008) para diferenciá-lo de um regime anterior denominado soberania. O poder soberano consistia em fazer matar e deixar viver os demais, na medida em que o soberano tinha o poder de matar seus inimigos e deixar viver os demais. Para o biopoder não cabe ao poder fazer morrer, mas cuidar da população, da espécie, dos processos biológicos, otimizar a vida e administrá-la em todas as suas dimensões. Se no regime soberano o poder adotava mecanismos de supressão e de extorsão da riqueza, do trabalho, da força, do sangue e tinha o privilégio de aniquilar a própria vida, no biopoder o poder dedica-se a incitar, reforçar, vigiar, buscando a otimização dos processos vitais. Não mais fazer morrer e deixar viver, trata-se agora de fazer viver e deixar morrer. (Cf. PELBART, 2007).

Para o pensador italiano Giorgio Agamben (1998), o poder contemporâneo já não se incumbe nem de fazer viver, nem de fazer morrer, como no regime de soberania. O biopoder contemporâneo transforma a todos em sobreviventes e produz sobrevida. Ele produz um espaço de sobrevida biológica, reduzindo o homem a essa dimensão residual de vida vegetativa encarnada pelos prisioneiros dos campos de concentração e pelos moribundos nas salas de Terapia Intensiva, vidas impotentes até mesmo para sofrer, vida sem forma. O que é inquietante é que essa vida nua (Agamben, 1998), que se manifesta nas figuras dos prisioneiros dos campos de concentração, também é a nossa. Esse biopoder, que nos reduz à condição de sobreviventes, não se limita aos regimes totalitários, ele está presente nas chamadas democracias ocidentais, na sociedade de

consumo, no hedonismo das massas e na medicalização da existência. É inegável que o biopoder hoje faça com que o corpo seja um fator cada vez mais importante nos processos de subjetivações (construção de sujeitos) na sociedade contemporânea. A subjetividade parece ter sido reduzida ao corpo. E esse corpo não é o corpo domesticado pelas instituições disciplinares – a fábrica, o exército, a escola. Doravante, há uma submissão voluntária a alguma teoria ou recomendação científica ou à modismos ditados pelas celebridades. É inegável uma espécie de obsessão pela bela forma física, uma espécie de “compulsão do eu para causar o desejo do outro por si mediante a idealização da imagem corporal, mesmo que isso custe o bem estar do sujeito.” (Pelbart, 2007). Esse excessivo cuidado de si não visa à bela vida, sábia, justa e feliz, mas o corpo, sua longevidade.

Estamos apegados demais à vida e ao seu prolongamento. Talvez por isso os atos extremos de terroristas, soldados ou heróis anônimos, que sacrificam a vida por uma crença, uma causa ou um ideal qualquer, causa-nos admiração, assombro ou mesmo revolta. A maioria demonstra um apego patético pela vida e um horror pela morte. Fomos educados e treinados para preservar a vida a qualquer custo, não importa em que condições, queremos simplesmente sobreviver.

Somos os “últimos homens” de Nietzsche (1986) que resistem em perecer e prolongam sua agonia numa existência banal afundada no consumismo e em múltiplos prazeres diários momentâneos e passageiros. Não percebemos a gravidade da situação, não fomos nós que falhamos ou erramos, nós somos a própria falha, somos o erro a ser corrigido para que de nossas cinzas nasça um novo tipo de homem, que avalia e quer para além do bem e do mal (Cf. NIETZSCHE, 1986). Nada mais contemporânea que a pergunta do apóstolo Paulo: quem está realmente vivo hoje? Será que estamos realmente vivos, ou apenas contentando com uma existência vazia, sem sentido, afundada na impessoalidade de escolhas que fizeram por nós?

Tudo que vive, já nos ensinou Nietzsche, quer aumentar seu

domínio, não pode se contentar, como esse aviltante animal de rebanho, em apenas sobreviver. Entretanto, na sociedade do espetáculo, do sobrevivencialismo, preferimos ser Sísifo, ou seja, sobreviver realizando uma tarefa inútil e enfadonha, sem sentido. Poucos ousam ser Prometeu, ou seja, fazer algo de extraordinário, imprevisível, imponderável, irrepetível, verdadeiramente diferente. Temos horror ao verdadeiramente novo, nesse reino da substituição total de tudo e tomado pela inquietação da busca do novo, do mais novo, que sempre confirma nossa submissão a uma existência administrada, tutelada, vazia e nua.

O terrorista a ponto de explodir a si mesmo e aos outros, o bandido e o policial que vivem situações extremas colocando-se frente a frente com a morte, não estariam mais vivos que nós, seguros no conforto de nosso lar, domesticados e reféns de nosso próprio medo? A sociedade da vigilância total quer nos convencer de que algo pode acontecer conosco a qualquer momento, portanto, é preciso se cuidar, se preservar, ou seja, abrir mão de viver e apenas sobreviver uma existência anônima e esvaziada de sentido.

A vida morre de inanição em nossa busca obsessiva por uma existência indolor, sem sofrimentos ou rupturas e prolongada ao máximo em meio a prazeres cada vez mais simulados, artificializados e banalizados no ciberespaço. Muitos não entendem que vida e morte não são fatos objetivos, mas estados subjetivos, condições existenciais, podemos dizer que há mais vida no ato voluntarioso de um terrorista do que nessas figuras de trabalhadores exaustos, que lotam os trens e ônibus de nossas metrópoles. Sentimos segurança quando vivemos à mercê da gestão biopolítica, cultuando formas de vida de baixa intensidade ainda que nossa anestesia sensorial se apresente como uma inquietação e hiper-excitação sensorial e cognitiva que afunda-nos cada vez mais numa “vida besta”. “Vida besta é esse rebaixamento global da existência, é essa depreciação da vida, é sua redução à vida nua, à sobrevida, é esse estágio último do niilismo contemporâneo.” (PELBART, 2007).

Essa vida sem forma, sem grandes tristezas e alegrias do homem comum cria um tipo humano – “presenças indiferentes, sem espessura, o homem ordinário, anônimo” (Idem). Esse homem comum, essa existência afundada no impessoal, às vezes tem a ilusão de banir o tédio, a solidão, o nada, com a agitação de bares, festas, igrejas, feiras, convenções, congressos, etc. Locais onde tudo flutua na indiferença de um mundo esquadrinhado pelo cálculo e entupido de mercadorias cada vez mais substituíveis e virtuais. Essa existência bestializada, inautêntica, que escolhe o já escolhido, atinge hoje dimensões planetárias na era da técnica, que reduz tudo à condição de *estoque de reserva*. Mas o que poderia nos tirar desse transe, desse encantamento pelo progresso, desse esgotamento da vontade, abrindo nossos olhos para o perigo que se apresenta como sinal de bem estar e segurança?

O que se constata é que nosso corpo não suporta mais séculos de domesticação imposta pela fábrica, a escola, os exércitos, prisões, hospitais, pelo Estado, pela ciência. Basta de mortificação sobrevivencialista, seja no estado de exceção seja na sociedade bestializada pelas mídias. A questão que se coloca é: como diferenciar a decomposição e desfiguração do corpo que são necessárias para que as forças que o atravessam liberem novas potências, tal como se pode observar nas experimentações com dança, drogas, literatura, filosofia, etc., daquela decomposição que a produção dessa vida vazia e a manipulação biotecnológica estimula? Basta dessa obsessiva busca do que fazer com o corpo, se nem sabemos o quanto o corpo pode afetar ou ser afetado. Pensemos em um corpo sem órgãos, através do qual a vida possa fluir em toda sua intensidade. Um corpo que desafia e ultrapassa seus limites biológicos, espaciais enquanto pura intensidade de vida, gênese da diferença, um corpo que se torna uma resistência ao biopoder e “reivindica o direito de nascer de novo”. (PELBART, 2007). Para tanto é necessário repensar os fins e os meios utilizados para formação humana num contexto pós-humanista no qual todos estão submetidos à ditadura do impessoal.

A analítica existencial realizada por Heidegger (1988) em *Ser*

e *Tempo* mostra que, originariamente, o ser-aí que nós somos a cada momento, é assimilado por seu mundo, perdendo a si mesmo em meio a suas ocupações com as coisas e preocupações com as pessoas. O mundo e os outros determinam como e quando sentir, como e quando compreender, como e quando comunicar. O impessoal constitui assim o sujeito que não é ninguém em particular, mas é todo mundo na medianidade cotidiana. O ocupar-se da alimentação e vestuário, o tratar do corpo doente, o ser por outro ser, contra outro ser, sem os outros, o passar ao lado de outros, o não sentir-se tocado pelos outros, tudo, são modos possíveis de preocupação. Esses modos deficientes de ser-com marcam a convivência cotidiana imediata com os outros. Estamos diante de um mundo aprovado, no meio do qual lutamos para sermos aceitos. Divertimo-nos como impessoalmente se faz, lemos, vemos e julgamos sobre a literatura e a arte como impessoalmente se lê, vê e julga. Achamos revoltante o que impessoalmente se acha revoltante. O impessoal, na medida em que prescreve a decisão e o julgamento no que está decidido e julgado, retira nossa responsabilidade sobre os nossos atos e julgamentos. Veste-se, come-se, diverte-se, fala-se, morre-se, vive-se, sem que ninguém seja responsável, senão, um eles, um Se impessoal que a tudo nivela e banaliza. (Cf. HEIDEGGER, 1988).

É desse contexto de sobrevivencialismo, de uma vida nua, de uma existência inautêntica, que surgem as polêmicas propostas de Peter Sloterdijk: criar um conselho ético-filosófico para nortear as inevitáveis experiências que podem mudar as características genéticas da espécie e promover uma seleção pré-natal na qual se decide quem tem ou não direito de nascer. Ou pior, quem serão os sujeitos da seleção, os criadores, e quem serão aqueles que serão objetos da seleção, o rebanho. (Cf. SLOTERDIJK, 2000).

O FIM DO HUMANISMO COMO FORÇA EDUCADORA-DOMESTICADORA

No ano de 1999, em um castelo da Baviera, o pensador Peter Sloterdijk pronunciou uma palestra, sem muitas pretensões. O autor

tomou como ponto de partida o diagnóstico heideggeriano da crise do humanismo, passou pela suspeita-denúncia nietzschiana da domesticação apequenadora do homem pelo homem até chegar às recomendações de Platão sobre a “arte de pastorear seres humanos”. Pois bem, para alguns observadores mais entusiasmados, a palestra de Sloterdijk se transformaria, como afirma o editor da tradução portuguesa, no maior debate filosófico-político dos últimos anos a varrer a Europa.

Algumas inquietações que Sloterdijk compartilha com Heidegger e Nietzsche são motivadas por questões tais como: para onde nos conduzirá o fim do humanismo, do sonho da emancipação humana via formação? Como nos posicionar frente à crescente bestialização do homem transformado numa besta do trabalho (Cf. HEIDEGGER), quando não na primeira e fundamental matéria prima no ciclo perverso da produção – circulação – consumo?

Numa perspectiva simplista e descontextualizada poderia se pensar que Sloterdijk advoga a favor da necessidade de se definir regras éticas e controles sociais para as aplicações ao alcance dos grandes conglomerados da bioengenharia e, em especial, para a possibilidade de seleção pré-natal dos seres humanos em um processo no qual alguns serão os selecionadores e a grande maioria será objeto da seleção. Logo no início de sua palestra, que se transformou em um pequeno livro, Sloterdijk esclarece que a *humanitas* desde os tempos de Cícero faz parte das consequências da alfabetização. Daí a natureza e a função do humanismo: propiciar e cultivar a amizade por meio da escrita. “De fato, o leitor que se expõe a essa carta mais longa pode entender o livro como um convite, e, caso se entusiasme pela leitura, apresentar-se então ao círculo dos destinatários para lá dar testemunho do recebimento da mensagem.” (SLOTERDIJK, 2000, p. 10). Ora, alerta Sloterdijk, para o velho mundo e até a véspera dos modernos Estados nacionais, saber ler significava algo como participar de uma elite. Assim os humanizados nesse contexto de erudição referiam-se a uma seita de alfabetizados com projetos universalistas.

Podemos considerar que de 1789 (Revolução Francesa) a 1945 (com o fim da II Guerra Mundial), o humanismo como ideologia do estado nacional obteve algum sucesso. Professores e filólogos eram considerados aqueles que tinham o poder e o conhecimento privilegiado dos autores, remetentes de escritos fundadores da comunidade. Um dos aspectos fundamentais do humanismo burguês é sua imposição dos clássicos à mocidade, que deveria tomar posse do imenso e complexo patrimônio cultural da humanidade, percebendo-se parte de uma totalidade. Hoje, no crepúsculo da era atômica, a época do humanismo nacional-burguês chegou ao fim, porque a arte de escrever, ainda que fosse exercida da maneira mais profissional possível, já não bastaria para atar os laços entre os habitantes de uma sociedade de massas, domesticada e alienada na produção e no consumo e, na qual, como já dissemos, há apenas sobreviventes, existências inautênticas, vida nua, indiferente e impotente até mesmo para sofrer.

A difusão midiática da cultura de massas no Primeiro Mundo em 1918, pelo rádio, depois de 1945, pela Televisão e hoje pela revolução da internet, fez com que a coexistência humana nas sociedades atuais fosse retomada em novas bases, que Sloterdijk chama de pós-literárias, pós-epistolares, pós-humanistas. “É apenas marginalmente que os meios literários, epistolares e humanistas servem às grandes sociedades modernas para produção de suas sínteses políticas e culturais.” (SLOTERDIJK, 2000, p. 14). A literatura, a sabedoria humana contida nos grandes clássicos, supostamente portadores dos espíritos nacionais, chegou ao limite, não tem mais a relevância que tinham no humanismo clássico. A síntese sociocultural não é mais algo em que livros e cartas tenham papel predominante. “(...) novos meios de telecomunicações político-cultural assumiram a liderança, reduzindo a uma modesta medida o esquema das amizades nascidas da escrita.” (SLOTERDIJK, 2000, p. 14). O humanismo moderno, que nasce junto com o ideal de um pleno controle da natureza, via ciência, e da sociedade, via política, e que oferece os pressupostos, princípios, valores e finalidades do que se convencionou chamar de formação humana e construção da cidadania via educação, esgotou-se

como modelo de escola e de formação. “Não se sustenta mais a ilusão de que grandes estruturais políticas e econômicas possam ser organizadas segundo o amigável modelo da sociedade literária” (SLOTERDIJK, 2000, p. 14-15).

Depois da 1ª Guerra Mundial, começou-se a desacreditar que as grandes obras, os clássicos da cultura, as meta-narrativas (Lyotard) pudessem formar o homem de forma a evitar a barbárie. Esta constatação da falência dessa espécie de humanismo literário, confraria de mentes esclarecidas e versadas nas grandes obras, foi constatada por aqueles que foram formados no humanismo. Após 1945, impulsionado pelo horror às barbáries da II Guerra Mundial, o modelo humanista experimentou uma florescência tardia, uma renascença planejada e reativa.

Nos anos fundamentalistas dos anos pós 1945, para muitos..., não era suficiente retornar dos horrores da guerra para uma sociedade que mais uma vez se apresentasse como um público pacificado de amigos da leitura – como se uma juventude goetheana-kantiana pudesse fazer esquecer uma juventude hitlerista. Naquele momento, parecia para muitos absolutamente indispensável, ao lado das recém-instauradas leituras romanas, retomar também as leituras bíblicas básicas dos europeus, e evocar os fundamentos do recém-descoberto Ocidente no humanismo cristão. (SLOTERDIJK, 2000, p. 15).

O fato é que todo humanismo sempre se constitui como um “contra quê”, na medida em que visa tirar o homem da barbárie e defendê-lo como vítima de um suposto mal universal. Preocupar-se hoje com o futuro da humanidade e meios de humanização, é desejar essencialmente saber se subsiste alguma esperança de dominar as atuais tendências embrutecedoras que perpassam as relações humanas. O embrutecimento, hoje e sempre, acontece quando há grande desenvolvimento do poder, seja através de sua imposição na forma de violência física, psíquica, seja como bestialização cotidiana das pessoas pelo nivelamento da cultura aos entretenimentos midiáticos. O foco central de qualquer humanismo é o desembrutecimento humano, a crença subjacente aqui é – as boas leituras conduzem à domesticação – humanização. A convicção de

que seres humanos são animais influenciáveis, e que podem agir como manada de forma ordenada ou não, faz parte do credo do humanismo. Daí a importância de prover-lhes o tipo certo de influências. “A etiqueta humanismo recorda, de forma falsamente inofensiva, a contínua batalha pelo ser humano que se produz como disputa entre tendências bestializadoras e tendências domesticadoras”. (SLOTTERDIJK, 2000, p. 17).

Não se pode compreender o humanismo antigo sem considerar que ele toma partido em um conflito de mídias – o livro propõe uma resistência contra o anfiteatro, assim como a leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência, prudência, bom senso e criadora de consciência, opõe-se às sensações e embriaguez desumanizadoras, impacientes e intolerantes dos estádios. Ontem sacrifícios de cristãos e combates mortais entre gladiadores, hoje shows, festas raves, funk, carnaval e, claro, futebol. Do mesmo modo que na Antiguidade o livro perdeu a luta contra as arenas, as forças desinibidoras, atualmente a escola está gradativamente perdendo a batalha contra as forças indiretas de formação: a televisão, os filmes e jogos eletrônicos violentos, entre outras mídias desinibidoras. (Cf. SLOTERDIJK, 2000).

A formação da *humanitas* e de todo processo civilizatório “consiste em escolher, para o desenvolvimento da própria natureza, as mídias domesticadoras, e renunciar as desinibidoras.” (SLOTERDIJK, 2000, p. 19). Para alcançar a *humanitas* em nós, é necessário escolhermos os meios pelos quais nossas tendências bestiais possam ser superadas pelas tendências domesticadoras-formadoras. Essa luta no cerne do humanismo entre tendências bestializadoras e civilizadoras-domesticadoras, essa luta entre o livro, a leitura dos clássicos e os espetáculos ruidosos e, às vezes, cruéis e eróticos tão ao gosto do hedonismo das massas, faz com que o humanismo signifique mais que a suposição de que a leitura forma.

Mas em que sentido se pode falar de fim do humanismo ou em época pós-humanista? Em 1946, um pensador alemão chamado Martin

Heidegger, escreveu uma carta intitulada *Sobre o humanismo* e endereçou a um jovem pensador francês Jean Beaufret – uma carta que inaugura uma nova forma de fazer amigos, uma forma pós-humanista. Certamente, ao escrever sua carta *Sobre o humanismo*, Heidegger não pretendia reforçar a ideia de uma comunidade de amigos forjada na leitura de clássicos, que supostamente encarnariam o espírito do povo ou da cultura. Nesse texto, ao interrogar as condições do humanismo europeu, o filósofo inaugurou um campo de pensamento pós-humanista. Heidegger escreve sua carta sobre o humanismo como resposta a uma inquirição feita por Jean Beaufret – *Como conferir novamente um sentido a palavra humanismo?* (1983a). O filósofo observa que essa questão expressa a intenção de preservar a palavra humanismo, além de admitir que ela perdeu o sentido. Ainda certamente marcado pelas tragédias e horrores da II Guerra Mundial, o filósofo pergunta se “(...) já não é suficientemente óbvio o desastre que todos os títulos desse tipo anunciam?” (HEIDEGGER, 1983, *apud* SLOTERDIJK, 2000, p. 22).

O que Heidegger tenta mostrar é que o termo “humanismo” não tem que ser apenas re-significado, ele tem que ser abandonado. Afinal, para quê exaltar novamente o ser humano enquanto membro de uma comunidade de amigos forjada na leitura das grandes obras de nossa cultura Ocidental? As catástrofes do presente e ao longo da história parecem mostrar que o problema é o próprio ser humano e seus sistemas de auto-elevação e auto-explicação que recebem o nome genérico de humanismo. Quando Heidegger, na carta *Sobre o humanismo*, propõe o abandono do termo humanismo, o filósofo coloca em questão as três principais respostas à crise europeia de 1945 que são: o cristianismo, o marxismo e o existencialismo cristão ou ateu, ou seja, todas as variedades de humanismo que procuram evitar “a radicalidade última da questão sobre a essência do ser humano.” (HEIDEGGER, 1983a). Toda espécie de humanismo padece de uma crônica incapacidade de colocar de forma adequada a questão sobre a essência do ser humano, que deve ser compreendida nos marcos da analítica existencial de *Ser e Tempo*. Heidegger rejeita o humanismo e toda filosofia que tome o homem como “medida de todas

as coisas”, até mesmo do próprio Ser. O homem é apenas “o pastor do ser” (Cf. HEIDEGGER, 1950; 1983).

O fato é que o humanismo, seja como cristianismo ou iluminismo (dos gregos ao crepúsculo da era atômica), é o responsável por uma interrupção de dois mil anos no pensamento, o que faz da história Ocidental um crescente *esquecimento do ser*³. Os humanismos em suas diferentes formas (cristianismo, marxismo, existencialismo) obstruíram, com suas interpretações apressadas e equivocadas da essência do ser humano, uma genuína discussão sobre a essência humana tal como foi colocada em *Ser e Tempo* (1927). Por mais que as espécies de humanismos distingam entre si, segundo suas metas e fundamentos, segunda a maneira e os meios de cada realização, segundo a forma de sua doutrina, todas elas coincidem nisto:

(...) que a *humanitas* do *homo humanus* é determinada a partir do ponto de vista de uma interpretação fixa da natureza, da história, do mundo. (...) Na determinação da humanidade do homem, o humanismo não apenas deixa de questionar a relação do ser com ser humano. Mas o humanismo tolhe mesmo esta questão, pelo fato de, por causa de sua origem da Metafísica, não conhecê-la nem compreendê-la. (HEIDEGGER, 1983a, p. 19).

Mas em que sentido Heidegger pretende corrigir ou oferecer uma alternativa aos humanismos? Devemos em primeiro lugar renunciar a uma errônea subestimação do homem. “A questão sobre a essência do ser humano não entra no rumo certo até que nos afastemos da mais velha, mais obstinada e mais perniciosa das práticas da metafísica europeia – definir o ser humano como animal rationale.” (HEIDEGGER, 1983a *apud* SLOTERDIJK, 2000, p. 24-25). Na compreensão metafísica de homem como animal racional, este continua a ser entendido como animal com

³ *Esquecimento do ser* - num segundo momento de seu pensamento, Heidegger passaria, portanto, a conceber a metafísica como o crescente e inexorável *esquecimento do Ser*, que teria começado com o pensamento grego, mais precisamente com Platão e Aristóteles, e se estendido para além da época moderna até atingir sua plenitude numa forma de pensar fundada sobre o cálculo.

algumas propriedades ou faculdades espirituais como o pensamento, por exemplo. A analítica existencial de *Ser e Tempo* refuta a compreensão tanto da animalidade, quanto da racionalidade, como constitutivas da essência humana. De outro modo, trata-se de uma essência que se faz sendo, já que o homem é um constante ainda não que tende necessariamente a ser.

Contra todos os humanismos e suas boas intenções, *Ser e Tempo* nos mostra que aquilo que o homem é, o que na linguagem tradicional da Metafísica chama-se a “essência” do homem, reside em sua ec-sistência. Mas a ec-sistência, assim pensada, não é idêntica ao conceito tradicional de *existentia*, que significa realidade efetiva, à diferença com a *essentia* enquanto possibilidade. ... O homem desdobra-se assim em seu ser (*west*) que ele é o “aí”, isto é, a clareira do ser. Este “ser” do aí, e somente ele, possui o traço fundamental da ec-sistência, isto significa, o traço fundamental da in-sistência ec-stática na verdade do ser. (HEIDEGGER, 1983a, p. 21).

Na perspectiva heideggeriana, a essência do ser humano não pode ser compreendida na dimensão zoológica ou biológica, ainda que acrescida da espiritualidade, ou racionalidade. Ela se desdobra nos diversos modos de ser do ser-aí que nós mesmos somos a cada momento. Não há nenhuma comunhão ontológica, ou seja, de natureza entre o animal e o homem. Existe entre o homem e o animal não uma diferença de gênero ou espécie, mas uma diferença ontológica, de modo de ser e estar no mundo. O Homem não pode ser concebido como um animal dotado de razão e capacidades espirituais. O modo de ser do homem enquanto existente marca sua radical distância e diferença dos animais e de todos os outros entes – Deus é, a montanha é, o rio é, o homem existe, ou seja, ele se perfaz como um constante arrancamento para fora de si, um ser simplesmente aí jogado sob condições que não escolheu e a partir das quais terá que fazer escolhas.

O que a analítica existencial de *Ser e Tempo* nos mostra é que o homem é um ser no mundo, ele não está simplesmente no mundo como água dentro do copo, ou como plantas e animais atrelados aos seus ambientes. O homem como ser no mundo mora, habita o mundo e o constitui enquanto complexo de relações, remissões, significados que

surgem na medida em que ele é obrigado a preocupar-se com os outros e ocupar-se com as coisas. As coisas e os animais estão próximos ou distantes no mundo, o homem, por sua vez, mantém uma relação de familiaridade, comprometimento com o mundo no qual habita⁴. A dignidade humana, sua singularidade, em relação às demais coisas, não reside no fato dele possuir uma sensibilidade diferenciada que o faz criar uma obra de arte, ou uma racionalidade que lhe dá a ilusão de controle e domínio sobre a totalidade das coisas. A dignidade humana está no fato do homem ser o escolhido pelo Ser, o que faz da existência humana uma clareira na qual o ser pode desvelar-se no dizer e no pensar do homem, ainda que originariamente ele esteja afundado na impessoalidade e tagarelice que nada diz. Pensamento e linguagem são dádivas do ser ao homem, daí que nosso pensar e dizer deveriam, antes de tudo, serem atos de agradecimento ao Ser por fazer de nós seus guardiões. Não é por acaso, pois, que Heidegger define a filosofia como uma co-respondência na linguagem ao apelo do ser. (Cf. HEIDEGGER, 1983b).

Na carta *Sobre o humanismo* está dito que a linguagem é antes “a casa do ser; ao morar nela o homem existe, à medida que compartilha a verdade do ser, guardando-a. O que importa na definição da humanidade do ser humano enquanto existência, é que o essencial não é o ser humano, mas o ser (...)” (HEIDEGGER, 1983a, p. 24). Não tem sentido objetar, como alguns tentaram, que a crítica de Heidegger ao humanismo e seus princípios iluministas, cristãos, existencialistas, conduziria a um anti-humanismo. Heidegger procura evitar essa queda no inumano, ao mesmo tempo em que não aceita as alegações do humanismo de já ter explicado

⁴ O ser-em um mundo é o íntimo permanecer junto a ... o demorar-se junto de alguma coisa, o morar em ..., o ocupar-se com as coisas, o preocupar-se com os outros, o correr o risco de perder-se numa existência inautêntica e banal. É nesse sentido que o Ser-aí só existe no, para e com o mundo. As coisas se oferecem para mim como instrumentos, como sendo para meu uso, e somente na medida em que eu me sirvo delas, é que o mundo adquire sentido para mim. O mundo dá-se para mim e minha existência dá-se ao mundo, como um ter-que-fazer-algo, um re-colocar-algo, um empregar-algo, um empeender-algo. O mundo surge assim como fenômeno na conexão da totalidade dos utensílios, que se apoiam num último para-quê fundado no próprio Homem. (Cf. HEIDEGGER, 1988).

suficientemente a essência do homem. O filósofo procura preservar uma das funções mais importantes do humanismo clássico: o estabelecimento da amizade do ser humano pela palavra do outro. Não podemos esquecer que a existência humana se perfaz como tarefa, como resposta a um apelo há muito silenciado – o homem como pastor do ser tem a missão de guardar o ser, corresponder a ele naquilo que sente, pensa, diz ou faz. Com Heidegger, o homem ganha a essencial pobreza do pastor, cuja dignidade reside no fato de ter sido chamado pelo próprio ser para guardar a sua verdade. “O homem é, em sua essência ontológico-historial, o ente cujo ser como ec-sistência consiste no fato de morar na vizinhança do ser. O homem é o vizinho do ser.” (HEIDEGGER, 1983a, p. 29). Para Sloterdijk (2000, p. 28), ao definir os seres humanos como pastores e vizinhos do ser, e ao chamar a linguagem de casa do ser, Heidegger vincula o homem ao ser em uma correspondência que lhe impõe uma restrição radical – o pastor vive na proximidade ou cercanias da casa, mas ao mesmo tempo ele goza da dignidade de ter sido o escolhido para guardar o ser naquilo que pensa e diz.

O fato é que a crítica de Heidegger ao humanismo propõe uma mudança de atitude que aponta para uma espécie de ascese (saída do abafamento da existência sob o impessoal) que vai além das metas da educação e do humanismo. Exige-se aqui uma atitude de respeito, escuta, condescendência ao Ser. Não é por acaso que o humanismo tem a mesma origem que o tecnicismo, apesar de muitos oporem tais termos. Ambos são resultados de uma busca por controle e domínio da totalidade do real, por uma subjetividade pura desencarnada. O mundo histórico-cultural do Ocidente está marcado por humanismos – cristianismo, marxismo e existencialismo – âmbitos nos quais o sujeito realiza sua tomada de poder sobre todos os seres. O comunismo, o fascismo e o americanismo não passariam de três variações dessa força antropocêntrica que coloca o homem como senhor e controlador de tudo que é.

Nesse sentido, Heidegger sustenta que é preciso libertar o homem subjugado pelos diversos humanismos apelando para uma humanidade

que foi encoberta pela concepção metafísica de homem como animal racional. O filósofo – ao afirmar que o homem, enquanto ser-aí, tem como essência sua própria existência – não está simplesmente jogando com termos de uma antiga tradição metafísica que ele pretendia ultrapassar. Heidegger, portanto, não é existencialista, nem humanista, pois acredita que um verdadeiro acesso ao ser do homem e da própria realidade exige a destruição desses preconceitos metafísicos acerca do Ser e do próprio homem. Se o ente humano é definido em seu ser pela compreensão do Ser, isso significa que a relação que se estabelece entre o homem e o Ser não só compreende o conhecimento ou a razão humana, senão também o homem todo em seu ser-no-mundo. Mas o que ainda forma o homem, se o humanismo fracassou como escola da domesticação humana, enquanto forma de controlar tendências desinibidoras? O que educa o homem, se em todas as experiências prévias com a educação do gênero humano permaneceu obscuro o que ou o quem educa os próprios educadores?

O ser humano é uma força criadora e domesticadora de coisas e homens. Nietzsche percebeu isso.

Em todos os lugares, vejo portões mais baixos... Ando por entre esse povo mantendo os olhos abertos. Eles se tornaram menores e ficam cada vez menores – nisso consiste sua concepção de felicidade... Alguns deles querem, quanto à maioria, porém, outros querem por eles. São redondos, corretos e bons uns com os outros... Abraçar modestamente uma pequena felicidade – a isso chamam resignação... Querem no fundo ingenuamente uma coisa acima de tudo – que ninguém lhes faça mal... Virtude é para eles aquilo que torna modesto e domesticado – fazem do lobo um cão e dos próprios homens os melhores animais domésticos para os homens. (NIETZSCHE, 1986).

Os homens da atualidade são, acima de tudo, bem sucedidos criadores que conseguiram fazer do homem selvagem o último homem. O que seria a educação senão um sistema que insiste em banir as exceções a favor do medíocre. O que são escolas, famílias, igrejas senão lugares onde se amansa a besta humana e se ensina, não a viver a vida, mas a sobreviver uma vida bestializada e impotente. A tese do ser humano como criador,

domesticador de seres humanos faz explodir o horizonte humanista. O humanista assume o homem como dado e aplica-lhe então seus métodos de domesticação, treinamento e formação. Nietzsche percebe, contudo, que por trás da domesticação escolar dos homens, descortina-se um horizonte sombrio. Lutas intermináveis surgirão sobre o direcionamento da criação de seres humanos. O fato de o homem ter ficado menor, tornando-se uma besta do trabalho dócil, uma vida nua e vazia, é o resultado de uma política de criação indiscutível. Os homens conseguiram com ajuda de uma hábil combinação de genética e ética criar a si mesmos para serem menores. “Eles próprios se submeteram a domesticação e puseram em prática sobre si mesmos uma seleção direcionada para produzir uma sociabilidade a maneira de animais domésticos”. (SLOTERDIJK, 2000, p. 40).

Em sua suspeita contra a cultura humanista, Nietzsche aponta aqueles que detêm o monopólio da criação-domesticação dos homens: padres, professores, apresentam-se como amigos do homem e ensinam disputas entre correntes de criadores e diferentes projetos de criação. Esse será o conflito do futuro, a luta entre os que criam o ser humano para ser pequeno e os criam para ser grande, pensando e sentindo além do bem e do mal e inocentando a vida mesmo na dor e no sofrimento. O que a perspicácia de Nietzsche denuncia é que a domesticação do ser humano é o ideal inconfessado de toda espécie de humanismo que acredita que pode melhorar o homem via educação. Entretanto, seria ingênuo e simplista pensar que esse processo de domesticação do ser humano se deu através da leitura de alguns clássicos. A leitura teve um imenso poder na formação humana, mas é a seleção (hoje baseada na meritocracia) que opera por trás da proposta de formação do humanismo. Nesse sentido, Peter Sloterdijk fala da necessidade de se formular um código das antro-po-técnicas que alteraria retroativamente o significado do humanismo – a *humanitas* não inclui só a amizade do ser humano pelo ser humano via textos e cartas, ela implica também que o “homem representa o mais alto poder para o homem...” (NIETZSCHE, 1986).

As próximas grandes etapas do gênero humano serão períodos de

decisões políticas quanto à espécie. *Será* que a humanidade e suas elites culturais conseguirão encaminhar procedimentos de autodomesticação? A todo momento somos testemunhas da luta interminável entre impulsos domesticadores e os bestializadores. Nosso processo civilizatório é perpassado por uma tendência desinibidora, que desemboca na barbárie. Não se pode prever se uma antropotecnologia futura avançará até um planejamento explícito de característica do gênero humano, se será possível mudar do fatalismo do nascimento ao nascimento opcional e à seleção pré-natal (Cf. SLOTERDIJK, 2000).

CONCLUSÃO

Não há como negar que, apesar da aparente abundância de meios e produtos técnicos disponíveis para nosso uso e consumo, vivemos em um tempo de indigência e penúria, que não pensa, mas apenas planifica e calcula. Um tempo em que a única coisa que ainda há para pensar é a própria ausência de pensamento (Cf. HEIDEGGER, 1971). Entretanto, é no âmbito mesmo dessa indigência e penúria que surge a possibilidade do advento de uma nova forma de pensar e dizer mais originárias e que poderão nos libertar desse desterramento e sensação de estranhamento diante de um mundo cada vez mais uniformizado pelo cálculo.

No mundo do cálculo, a destruição das coisas atinge seu limite brutal no império da ciência e da técnica. Toda coisa é transformada em objeto redutível à representação de um suposto sujeito cognoscente. A coisidade (*dingheit*) da coisa permanece oculta, anulada e destruída pela ciência. Apesar de todo avanço técnico e da supressão de todas as distâncias, o homem não se coloca próximo suficientemente da coisa para interrogá-la em sua coisidade (Cf. HEIDEGGER, 1958). No âmbito dessa supressão das grandes distâncias operada pelos artefatos técnicos, tudo nos é igualmente próximo e igualmente distante. Tudo é, por assim dizer, sem distância. E somente pertencemos a um mundo, observa Heidegger, quando podemos estar situados, próximos ou distantes das coisas, elas mesmas familiares ou inquietantes.

Permanece incerto, por exemplo, se a civilização mundial será em breve subitamente destruída ou se se cristalizará numa longa duração que não resida em algo permanente, mas que se instale, muito ao contrário, na mudança contínua em que o novo é substituído pelo mais novo – o reino da Ersatz (substituição de tudo por tudo). Não temos nada a fazer para evitar ou amenizar os efeitos devastadores do domínio planetário da técnica.

Não é por acaso, pois, que hoje assistimos a um colossal e gigantesco processo de planificação e burocratização, de uniformização de estilos de vida, de instrumentalização da linguagem e de esfacelamento do sagrado. A linguagem, ora informatizada, ora simplesmente nivelada pelas mídias, reduz-se a um veículo de mensagens pré-estabelecidas. Transformada num simples instrumento de comunicação, a linguagem se insurge contra a palavra, excluindo dela mesma toda capacidade original de mostração das coisas.

Quando em sua entrevista à revista *Der Spiegel*, Heidegger é incitado a responder do que se trata de questionar na técnica – já que tudo funciona aparentemente bem – o filósofo responde que é justamente isso que é preocupante. Tudo funciona. Isto é o inquietante, que isto funcione, e que este funcionamento exija sempre um novo funcionamento, e que a técnica sempre separe mais o homem da terra, desarraigando-o. Não sei se isto lhe aterroriza, a mim, encheu-me de pavor ver agora as fotografias da lua sobre a terra. Não temos necessidade da bomba atômica, o desarraigamento do homem já está aqui. Não dependemos senão de condições técnicas. Não é mais uma terra sobre a qual o homem vive hoje. (Cf. SPIEGEL, 1966)

A questão que se colocaria então seria: como preparar novamente o mundo para que o homem possa novamente nele construir sua casa e morar – vivendo uma vida e não apenas sobrevivendo?

Abstract: Taking as reference the lecture entitled Rules for the Human Park pronounced by Peter Sloterdijk we expose, at first moment, a diagnosis of the current era in which it configures a crisis of humanism (Christian, Marxist and Existentialist) that sustain conceptions of man beyond true essence of the human being. In a second moment, refers to Heidegger's critique of humanism that have lost their ability to truly educate the man, and misrepresenting the true nature of his essence as it exists simply played around the world. The paper concludes with issues that we believe are fundamental to the for discussion on biopolitics today, such as: how to position ourselves against the man redesigned front to know that genetic manipulation will be done whether you like it or not? Does the question about the care and training of the human being will no more make so relevant in the realm of mere theories of domestication and education?

Keywords: Humanism - Society - Training - Reason – Education

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua*. Tradução de António Guerreiro. Lisboa: Presença, 1998.
- _____. *Estado de exceção*. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.
- _____. *O Fim do Pensamento*. Tradução de Alberto Pucheu Neto, 7 Letras, Rio de Janeiro, 2004.
- _____. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó - SC: Argos, 2009.
- BIEMEL, Walter. *Le concept de monde chez Heidegger*. Louvain/Paris. 1950.
- BIRAULT, Henri. *Heidegger et l'expérience de la pensée*. Paris: Gallimard, 1978.
- DELEUZE, Gilles. "Controle e Devir" In: *Conversações*. Trad. de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1992.
- FARIAS, Vitor. *Heidegger e o Nazismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

- FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- GADAMER, Hans-Georg. *Heidegger et la Langage de la Methaphysique*. Paris: Archives de Philosophie, 1973.
- GIACOAIA, Oswaldo. *Corpos em fabricação*. *Natureza Humana*, 5 (1), pp. 175-202, jan.-jun. 2003.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Marcia S. Cavalcanti. 2a. ed. Petrópolis: Ed. Vozes, 1988.
- _____. *sobre o Humanismo*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril cultural, 1983a.
- _____. *O que é isto, a filosofia?*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril cultural, 1983b.
- _____. *Holzwege. Aufl.* Frankfurt: V. Klostermann, 1972.
- _____. *Introdução à Metafísica*. Trad. Emmanuel C. Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.
- _____. *Was heisst Denken?* (1954). 3. Aufl. Tübingen. Max Niemeyer, 1971.
- _____. *Essais et Conférences*. Trad. A. Preau. Paris: Gallimard, 1958.
- _____. "Entrevista póstuma" In: *Der Spiegel*. 1966 (Sem dados).
- LOPARIC, Zeljko. "Heidegger e a pergunta pela Técnica" *Cad. de História e Filosofia da Ciência*. Série 3, v. 6, n. 2, p. 107-138, jul-dez. 1996.
- _____. "A fabricação dos humanos" In: *Manuscrito – Revista de Filosofia*, Campinas, v. 28, n.º. 2, pp. 391-415, jul. – dez. 2005.
- MAIA, Antônio Cavalcanti. "Biopoder, biopolítica e o tempo presente" In: *O Homem máquina: a ciência manipula o corpo*. Organizador: Adauto Novaes. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Assim falava Zaratustra*. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1986.

PELBART, Peter. *Biopolítica*. In: Sala Preta. USP-ECA, V. 7, n. 1, 2007. Disponível em: http://www.eca.usp.br/salapreta/PDF07/SP07_08.pdf – Acessado em 15/09/2012.

PLATÃO. Diálogos. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha ; tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

PÖOGELER, Otto. *Le pensée de Heidegger, un cheminement vers l'être*. Paris: Aubier, Ed. Montaigne, 1967.

SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. Estação Liberdade: São Paulo, 2000.

Entrevista



A VIDA HUMANA, UM PROBLEMA FILOSÓFICO

Entrevista com Castor Bartolomé Ruiz

Rosângela Chaves¹ e Carmelita Brito de F. Felício²

Professor de Filosofia da Universidade do Vale Rio dos Sinos (Unisinos), no Rio Grande do Sul, Castor M.M. Bartolomé Ruiz é um estudioso dos mecanismos do poder e da chamada “biopolítica”, dialogando sobretudo com as obras dos filósofos Giorgio Agamben e Michel Foucault. Doutor em Filosofia pela Universidade de Deusto, na Espanha, e autor de vários livros, Ruiz foi um dos palestrantes do 3º Colóquio de Biopolítica, realizado no Salão Nobre da Faculdade de Direito da UFG de 10 a 14 de dezembro de 2012. O professor fez uma conferência sobre o tema Esboço Arqueológico da Vida na Exceção Jurídica. Na entrevista a seguir, que teve alguns trechos publicados no jornal O POPULAR na edição do dia 13 de dezembro de 2012, ele fala sobre biopolítica, estado de exceção, a importância do trabalho da Comissão da Verdade na investigação dos crimes cometidos durante a ditadura militar, entre outros temas. Confira a seguir a íntegra da entrevista, concedida por e-mail:

¹ Rosângela Chaves é jornalista do Jornal *O Popular*, editora do Caderno Magazine e Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás (UFG).

² Carmelita Brito é Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás (UFG) e professora assistente da UFG.

Na sua palestra, o senhor vai apresentar um “esboço arqueológico da sacralidade da vida na exceção jurídica”. O que seria esse “esboço arqueológico”?

Arqueogenealogia é um conceito duplo que remete a um método filosófico, um modo de fazer pesquisa filosófica em que se articulam a arqueologia e a genealogia dos conceitos, das verdades e das práticas humanas. Genealogia é um método cuja gênese remete a Nietzsche. Ele procura entender a verdade dos conceitos pela genealogia de sua história, isso significa que a verdade tem uma história porque a verdade é histórica. A condição histórica das verdades nos permite traçar a genealogia de sua origem e com ela captar o *arché* do marco em que foram validadas as verdades. A genealogia de uma verdade possibilita entendermos o modo como ela se tornou verdadeira para nós. A genealogia desenha a origem histórica das verdades e seu percurso ao longo da história até chegar a nós. É o método filosófico que tenta retirar a máscara transcendental das verdades e sua camuflagem de essência natural, mostrando-as como frutos históricos que produzimos. A genealogia introduz a verdade no campo da história, reposicionando toda verdade no sentido histórico que a constituiu como tal verdade. A historicidade da genealogia relativiza todas as verdades, evitando o dogmatismo dos princípios e o fanatismo das certezas.

A relatividade histórica das verdades e dos valores mostra seu verdadeiro rosto de criaturas humanas. Porém, a consciência e o conhecimento genealógico das verdades e dos valores não significam sua negação nem o relativismo absoluto de seu sentido. A condição histórica não nega a validade das verdades nem como valores, mas remete a sua validação à responsabilidade histórica dos sujeitos que as constituem e aceitam como válidas. Somos responsáveis pelas verdades e valores que produzimos e pelos sentidos que lhes outorgamos. Não podemos camuflar a nossa responsabilidade sob a capa de aceitação transcendental imposta pela natureza, a razão ou outras instâncias como Deus. Isso não significa negá-las como alteridade, pelo contrário implica reconhecer a nossa responsabilidade pelas verdades que temos e construímos a seu respeito. Haveria

um debate filosófico muito interessante a ser destravado entre genealogia e alteridade humana, uma vez que a alteridade do Outro nunca se diz ela mesma da mesma forma. Ela sempre é diferente e se diz de formas diversas. A alteridade é irreduzível ao conceito único e à verdade universal. Por isso, a genealogia das verdades que construímos a respeito da alteridade humana colide com as pretensões universalistas de enclausurar a alteridade em conceitos abstratos, únicos, universais e perenes. Nem a genealogia nem a alteridade do Outro possibilitam encerrar a verdade sobre o Outro num conceito único, universal e perene. Sob todos os aspectos, a formulação das verdades universais sobre a alteridade humana nega a alteridade e oculta a genealogia que originou a validação de tais verdades. A historicidade da verdade não necessariamente nos faz cair num relativismo ético ou epistemológico absoluto. Ela recoloca a dimensão da responsabilidade como componente ético e epistemológico da verdade e dos valores. Somos responsáveis pelo que cremos e valoramos. Temos aqui desenhado um fecundo espaço de diálogo entre genealogia e alteridade que necessita de futuras reflexões. É um campo filosófico minado. Porém, avançar entre os perigos das tensões agonísticas que conectam alteridade e genealogia há de ter muito mais sentido que a tranquilidade da dedução ou indução lógico-empírica da abstrações racionais.

A genealogia traz a consciência crítica para aceitar as verdades e os valores pelo que eles significam e valem para nós e não por serem verdades abstratas, transcendentais ou metafísicas. Aceitamo-los e validamo-los por cremos que são as melhores verdades e os principais valores neste momento e nestas circunstâncias. Crer e valorar são um risco, é o modo humano de sermos. Somos humanos porque valoramos, porque damos sentido a tudo o que vivemos e tocamos. Não podemos relacionar-nos com a realidade senão através do sentido. Somos seres do sentido e os sentidos que criamos ou aceitamos criam nosso modo de ser sujeitos históricos. Essa circularidade da valoração e da subjetivação se mostra, também, na genealogia dos sentidos que nos subjetivam.

A arqueologia é outro método filosófico que, de várias formas, se

mostra conexo e imbricado com a genealogia. A genealogia nos desloca até o *arché* das verdades e dos valores. Esse *arché* não é um início genético explicativo absoluto, mas uma origem histórico-relacional em que se deu a validade de uma verdade ou valor. O *arché* da arqueologia procura reconstruir, a partir dos rastros e restos da história (genealogia), o modo como se configurou a validação dessa verdade e valor. Se a genealogia tenta traçar o percurso histórico (nunca linearmente, já que os desvios, rupturas e inversões são muito mais comuns do que imaginamos) das verdades e valores, a arqueologia pretende reconstruir os fragmentos do momento histórico em que a validação aconteceu. A modo de imagem, poderíamos dizer que a genealogia faz uma espécie de corte transversal das verdades, enquanto a arqueologia cava um corte vertical.

A arqueologia, como método, foi mais utilizada e idealizada por Michel Foucault. Na perspectiva de este autor, a arqueologia se propõe a reconstituir as condições de validação dos valores. Ou seja, o método arqueológico procura reconstituir o conjunto de forças que constituem a metasssemântica dos sentidos que validam determinados valores e práticas como bons e aceitáveis numa determinada época ou cultura, enquanto desconstróem a sua validação em outra. A arqueologia se pergunta pelas condições metasssemânticas que possibilitam a validação dos valores. Como indicamos antes, se a genealogia traça o rasto histórico dos valores e das verdades, a arqueologia reconstrói as condições de validação desses valores num determinado momento histórico. A arqueologia tenta recolher os restos do não dito naquilo que está dito de modo a reconstruir as verdades implícitas na validação histórica. Embora tenha intersecções com a hermenêutica – o não dito no dito –, é diferente dela. A arqueologia não interroga os possíveis sentidos dos termos e das verdades, mas como e por que essas verdades eram aceitas como verdadeiras nessa época. A arqueologia explora o campo da metasssemântica, porém não desde a perspectiva da filosofia analítica, senão pelos campos de forças, pelos interesses históricos que se conjugam para validar as verdades. A arqueologia parte do suposto, como a genealogia, que a validação das verdades e dos valores não obedece a meros critérios lógicos de verdade, como afirma a

filosofia analítica, senão que em toda validação há implicados interesses, jogos de poder e opções dos sujeitos numa determinada época.

Esboçado minimamente o que seria o método arqueogenealógico, a minha pesquisa se propõe a reconstruir alguns rasgos arqueogenealógicos do conceito de sacralidade da vida humana nas *polis* antigas, especificamente entre o poder, o direito e a vida humana nas cidades indo-europeias. A pertinência dessa arqueogenealogia diz respeito à origem da validade da vida humana e seu reconhecimento pelo direito e a política como referência ética da política (vida sagrada) ou como mera vida natural, uma vida sem direitos e fora da política. Esta arqueogenealogia contém alguns dos aspectos-chave da atual polêmica sobre o poder e a vida humana.

Seguindo as intuições e as pesquisas abertas por Benjamin e Agamben que perceberam na sacralidade um dos restos arqueológicos da biopolítica ocidental, nos propomos mostrar outros fragmentos de sentido dessa sacralidade que, por sua vez, venham a mostrar traços mais complexos do modo como a vida humana era validada ou excluída nas *polis* antigas.

Benjamin apontou para o conceito de vida nua no seu ensaio “Por uma crítica da violência”. Agamben fez um excelente estudo arqueogenealógico da figura do *homo sacer* nas sociedades antigas que retoma algumas intuições de Benjamin e Foucault. Nossa pesquisa aponta que a relação entre a sacralidade do direito e a vida humana deve ser ampliada de modo a perceber que a sacralidade e o direito mantêm desde suas origens o paradoxo de proteger e ameaçar a vida humana. Protege ameaçando, ameaça com a desproteção.

O paradoxo é constitutivo da relação que vincula o direito com a sacralidade (dignidade) e a vida humana. O mesmo direito que protege algumas vidas como sagradas (dignas) abandona as outras vidas consideradas profanas, indignas. Como era o caso dos estrangeiros nas cidades antigas, que eram considerados meras vidas nuas, vidas sem direitos. A sacralidade que condenava o *homo sacer* à suspensão dos direitos é a mesma

que protegia a vida dos cidadãos das *polis* como vidas sagradas, e também é a mesma sacralidade que abandonava a vida dos estrangeiros como vidas profanas (indignas).

A genealogia da sacralidade da vida humana esboça no passado um resto arqueológico de nosso presente. O paradoxo biopolítico do direito que protege a vida abandonando-a e abandona a vida suspendendo-se continua a vigorar em nossa realidade. Ele se aplica sob a figura jurídica de exceção. Agambem mostrou o vigor da exceção como técnica biopolítica utilizada permanentemente pelos Estados de direito para defender a ordem. Contudo, além da exceção decretada pelo ato soberano, há que reconhecer um outro tipo de suspensão do direito de fato, ainda que não por um decreto explícito, sobre a vida dos excluídos. Na realidade dos excluídos sociais, a vida humana continua a ser abandonada pelo direito sob a forma de uma exceção permanente. Como afirma Benjamin na sua tese VIII, “Sobre o conceito de história”: “Para os oprimidos, o estado de exceção é a norma.” Os excluídos vivem sem direitos como algo normal na sua vida. Sua vida sobrevive normalizada fora dos direitos fundamentais, algo similar, ainda que não exatamente igual, à condição da vida do estrangeiro nas cidades antigas. Ambas vidas vivem a exceção como norma porque sobrevivem normalizadas como vidas sem direitos, vidas em que o direito está suspenso como algo normal.

Há uma tensa relação paradoxal que correlaciona desde as origens o direito com a vida humana. Tal paradoxo continuar a persistir porque não é possível pensar uma vida fora do direito, sem direitos, sem que ela esteja exposta à violência, vulnerável ao arbítrio da vontade soberana. Mas também não podemos acreditar que o direito seja o destino da vida, pois uma vida regulada pelo direito está destinada a não viver, senão a normatizar-se. O direito tende a normatizar a vida, regular cada modo de viver de forma produtiva o eficiente. Este é o outro viés da biopolítica.

Nos estudos sobre biopolítica, não raro, encontramos termos como “paradoxo” ou “enigma” para caracterizá-la, o que reve-

la que o conceito de “biopolítica” é atravessado por uma incerteza, uma certa vacilação ou mesmo uma ambivalência de fundo. Afinal, o que quer dizer, como entender o governo político da vida? Ou, recorrendo aos termos de Roberto Esposito, trata-se de “um poder sobre a vida ou de um poder da vida”?

Como indicava anteriormente, a minha perspectiva é que o paradoxo é constitutivo da relação do direito com a vida, ou seja, da própria biopolítica. Não se trata de caracterizar a biopolítica de forma unidirecional como uma relação de opressão ou sufocamento da vida por dispositivos de controle ou de soberania, porque nesse caso seria até relativamente fácil desconstruir a biopolítica desativando esses dispositivos. O paradoxo da biopolítica é o mesmo do poder, do direito e até, em certo sentido, da política. Há uma positividade do poder como há uma positividade da biopolítica. Isso significa que as técnicas biopolíticas de controle, segurança, disciplina, etc. cumprem um papel positivo em muitos casos. Permitem maior eficiência, mais produtividade com menor esforço, mais segurança contra as formas de violência etc. Porém, essa positividade que legitima a função social das técnicas biopolíticas se constitui no limiar que permite exceder a positividade do controle, da vigilância, da segurança ou do direito e se tornarem técnicas de dominação, exploração e assujeitamento dos indivíduos aos interesses do sistema.

O paradoxo está em que o ser humano tem que lidar com a ambiguidade de seus próprios valores e práticas. A biopolítica é um exemplo concreto que nos enfrenta com esse paradoxo. Ele aparece quando a biopolítica moderna identificou a vida humana, *zoé*, como um recurso natural essencial para a riqueza dos Estados e dos mercados, ao mesmo tempo em que proclamava que a vida humana tem direitos naturais invioláveis que devem ser protegidos constitucionalmente. Um ato de soberania protege os direitos fundamentais da vida humana, enquanto técnicas biopolíticas se encarregam de gerenciar a vida humana como um recurso natural comum aberto a todas as explorações possíveis do saber e do poder. As técnicas biopolíticas de governo criaram um infundável leque de discursos

e verdades em torno dos modos eficientes de administração da vida humana como recurso natural, no marco de um Estado de direito que defende a vida humana como portadora de direitos invioláveis. Por um lado, a vida humana, os seres humanos, ficamos efetivamente reduzidos, na lógica utilitarista da biopolítica, a mero recurso natural, enquanto continua a figurar formalmente a proclamação soberana dos direitos fundamentais. Enquanto continua a afirmar-se formalmente a liberdade formal dos cidadãos, a lógica biopolítica visa à objetivação da vida humana, prescindindo da autonomia dos sujeitos e fazendo da liberdade um espaço vital do governo dos desejos humanos. Temos aqui desenhada brevemente uma das tensões paradoxais que perpassa a relação da vida humana capturada efetivamente pelas tecnologias biopolíticas que a administram como um recurso útil, ao mesmo tempo que é formalmente defendida pelo direito como um fim em si mesmo que não pode ser instrumentalizado.

A biopolítica prescinde da dimensão da alteridade humana. O ser humano reduzido a mero recurso perde sua condição de alteridade singular, ele se torna um mero ser vivente. Um outro paradoxo da biopolítica é que se legitima socialmente porque, através desta objetivação e do governo da vida humana, consegue bons resultados econômicos e políticos. As pessoas aceitam os dispositivos biopolíticos como se fossem técnicas científicas de administração moderna.

O que está em questão na biopolítica é a negação da alteridade humana, reduzida a mero meio útil, assim como a redução da autonomia dos sujeitos a uma gestão eficiente de sua liberdade. Esta dupla negação, da alteridade e da autonomia, desvenda o caráter autoritário que se encontra implícito nos dispositivos biopolíticos de administração da vida humana. As novas tecnologias da informação e da produção apontam para estes questionamentos. Elas se desenvolvem no marco dos interesses biopolíticos de governo e domínio das populações.

A condição paradoxal da biopolítica continua a se abrir porque a solução não é negar meramente a biopolítica nem conformar-se com suas

contradições. Há vários aspectos positivos nas técnicas biopolíticas que possibilitam gerenciar de forma prática e útil aspectos importantes da vida humana na saúde, habitação, educação, produção etc. Isso legitima o uso social dessas tecnologias. O paradoxo é que o limiar entre a positividade ética das tecnologias biopolíticas e seu uso instrumental autoritário não pode ser definido com clareza. O limiar ético é atravessado quase que imperceptivelmente pelos discursos de eficiência e lucratividade, (im)pondo novas formas autoritárias de instrumentalização da vida humana.

A validação do valor da vida humana é uma responsabilidade histórica que há de ser ressignificada em cada situação. O valor e a validação da vida humana são um campo ético de disputa política. Como toda verdade e valor, são um espaço de discurso em disputa de interesses. Para fugir dos novos autoritarismos biopolíticos haveremos de recolocar a alteridade humana como critério ético que julga o valor e a validação das técnicas e dispositivos. Por sua vez, há que se insistir na necessária redemocratização dos novos espaços públicos e privados em que a vida humana está em questão como objeto de governo, de modo que ela possa insurgir-se como sujeito que governa. Haverá que refundar permanentemente o sentido da democracia nas novas tecnologias biopolíticas a fim de fazer da alteridade humana o critério ético que nos responsabiliza pelas ações.

Para o filósofo italiano Giorgio Agamben, a biopolítica remonta às origens da política ocidental; para Michel Foucault, a biopolítica coincide temporalmente com a modernidade. É possível datar o nascimento da biopolítica?

Haveria que acrescentar à sua questão a perspectiva de Hannah Arendt, que concorda com Foucault ao identificar na modernidade uma ruptura biopolítica (embora ela não utilize o termo) que fez da vida humana um objeto de governo. Ao refletir sobre a biopolítica, temos que ser conscientes que estamos lidando com um conceito criado por nós. É um conceito que foi utilizado a primeira vez por Rudolph Kjellen, em 1916, com o intuito de demarcar um campo semântico da relação entre biologia

e poder. Kjellen criou o conceito de biopolítica para mostrar que há uma certa natureza biológica do poder do Estado, que a biologia é uma ciência explicativa do poder, que o poder do Estado segue a lógica dos impulsos biológicos da espécie. O conceito biopolítica criado por Kjellen derivou quase que ao natural numa tanato-política muito comum nos estudos da biologia do início do século XX. Políticas de eugenia e racismo nos Estados, assim como a legitimação da força biológica do poder do Estado mais forte sobre os mais débeis eram consequências naturais do viés biopolítico destes discursos. Há que se destacar que a responsabilidade primeira e principal pela validação dos discursos biopolíticos racistas, eugênicos e tanato-políticos não provêm dos discursos fascistas nem nazistas, senão da absoluta maioria das universidades europeias e norte-americanas, onde se ensinava como discurso científico incontestável a fundamentação biológica do poder social. As políticas eugênicas e racistas foram amplamente aplicadas nas primeiras décadas do século XX nos EUA, na Inglaterra, França, Alemanha, Itália, entre outros, validadas como verdades científicas ancoradas nos estudos das principais departamentos de biologia e ciência política das universidades mais prestigiosas. Há uma hipocrisia não reconhecida em atribuir aos nazistas e aos fascismos a origem do viés tanato-político da biopolítica. A validação deste discurso foi criada e alicerçada nas universidades. Neste ponto, e salvando a distância histórica que os acontecimentos impõem e sem qualquer conotação moral a respeito, é inevitável perceber o paralelismo que atualmente vivemos no ressurgimento em vários pontos de fortes discursos neurocientistas, sociobiológicos, naturalistas, que tentam outra vez caracterizar a matriz biológica do poder social.

Feita esta primeira ressalva do conceito de biopolítica, há que destacar que, muito mais importante que a origem do termo biopolítica, é o esforço de redesenhar o campo semântico crítico da relação do poder com a vida humana que ele demarca. Foucault e Arendt tiveram a capacidade de perceber a ruptura epistemológica dessa relação na modernidade. Todos os conceitos, verdades e valores são símbolos abertos a significados cujos sentidos estão sempre em disputa de poder pela validação. O conceito de

biopolítica foi retomado por Foucault, porém atravessado pela filosofia crítica. O uso que Foucault fez do conceito de biopolítica, que deliberadamente utilizou poucas vezes, tem um caráter crítico no sentido estrito do conceito kantiano de crítica, ou seja, percepção dos limites do saber. Porém, em Foucault, como dito seja de passagem nos autores da chamada filosofia crítica (Adorno, Horkheimer, Benjamin...), a filosofia crítica tem por objetivo ajudar-nos a romper os limites e a não sujeitar-nos kantianamente aos limites naturalmente dados. A postura crítica da biopolítica pretende demarcar os limites do poder em relação à vida, ao mesmo tempo em que faz a crítica do modo como o poder a captura, governando-a, e a governa, capturando-a.

Porém, talvez esteja ocorrendo com o conceito de biopolítica o que tem que acontecer com todos os novos campos filosóficos consistentes que se abrem como novidade e que durante um bom tempo têm que ser explorados. Eles devem ser redefinidos durante um tempo, talvez um longo tempo, para melhor entender todas as implicações e desdobramentos. No caso da biopolítica, o conceito utilizado por Foucault, porém muito mais o campo semântico da filosofia crítica que detecto na administração da vida uma constante do capitalismo, continua a ser esse novo campo filosófico em que devem ser repensadas as relações do poder e a vida humana.

Esse novo campo epistemológico também foi percebido e estudado, entre outros, por Walter Benjamin que, em vários ensaios, em especial “Zur kritik der Gewalt” (Por uma crítica da violência), de 1921, mostra as contradições que perpassam a relação do direito com a vida humana. O direito, para Benjamin, é intrinsecamente violento e a violência do direito ameaça sempre a vida. Outros trabalhos como as suas teses “Sobre o conceito de História”; “Origem da tragédia barroca alemã” e “Capitalismo como religião”, entre outros, abordam a condição da vida nua como uma vida abandonada no estado de exceção. Não é casual que a afirmação de sua tese VIII de que, “para os oprimidos o estado de exceção é a norma”, tenha sido também uma inspiração para a obra filosófica de Agamben.

As pesquisas de Agamben fazem eco, entre outras influências, às teses de Benjamin e ao vínculo originário que captura a vida pela violência do direito e que, para Benjamin, é inerente ao direito. Essa tese levou Agamben a deslocar as pesquisas arqueológicas sobre a biopolítica para a origem da própria política ocidental. Suas conclusões são conhecidas: mantendo a linha de Foucault e Arendt, amplia semântica e historicamente o sentido da biopolítica até incluir neste campo conceitual o direito sob a forma de exceção, e posteriormente a teologia. Ainda haverá que explorar mais as implicações políticas da teologia ocidental. Benjamin já tinha assinalado na sua tese I, “Sobre o conceito de história”, que a teologia é atualmente como um anão feio e corcunda desprezado, que ninguém presta atenção, porém ele movimenta os fios do tabuleiro da atual história humana e contém potencialidades de ruptura e inovação política que ainda deverão ser exploradas pela política futura. Foucault pesquisou a relação do poder pastoral como a genealogia da biopolítica. Agamben tem realizado amplas pesquisas sobre a genealogia teológica da economia e do governo modernos. Estes são alguns marcos novos da biopolítica em relação com a teologia política que se apresentam como desafios para novas pesquisas.

Poderíamos dizer que estamos lidando com perspectivas diferentes que abrem o sentido semântico-crítico do que podemos entender por biopolítica. Este não é um conceito fechado nem mantém um campo semântico predefinido. A perspectiva de Agamben inclui elementos diferentes da arqueologia do poder e a vida nas instituições ocidentais que remetem a uma questão filosófica sobre a relação constitutiva que vincula o direito e a vida humana. Foucault e Arendt identificaram a ruptura biopolítica moderna como algo qualitativamente diferente, no modo de governar a vida. Se ainda acrescentamos a perspectiva de Roberto Esposito, que sinaliza para a categoria de imunização como resorte articulador da modernidade biopolítica, tomaremos consciência que nos encontramos num ponto crucial da filosofia moderna. Um espaço epistêmico que dever ser repensado em todas suas possibilidades para melhor compreendermos o sentido do presente que nos cabe viver.

No seu livro *Estado de exceção*, Agamben diz que o “estado de exceção” passou a ser a “norma” no mundo ocidental. A democracia ocidental, então, está ameaçada?

Como indiquei anteriormente, Agamben segue nas suas pesquisas muitas das aberturas iniciadas por Benjamin, Foucault, Arendt, entre outros. No caso da exceção, Agamben retomou com muita perspicácia as teses de Benjamin e as correlacionou com a biopolítica de Foucault e o estudo dos campos de Arendt. Em primeiro lugar, é pertinente demarcar o que afirmava Benjamin: “para os oprimidos o estado de exceção é a norma”. A realidade é que, em escala global, há grande maioria de excluídos que vivem privados de direitos fundamentais. Na realidade do Brasil, convivemos há mais de 500 anos com a exclusão como algo normal, enquanto no outro extremo uma elite acumula riqueza extrema geração após geração. A normalização da exclusão é uma versão biopolítica da exceção que se tornou norma. O intrigante é que os Estados de direito têm conseguido sobreviver com a negação normalizada de direitos fundamentais para uma grande parte da população que sobrevive excluída desses direitos, sem que por isso tenham sido colocados em questão o sentido ou a validade do direito nem o papel do Estado. A formalidade declaratória jurídica de que todos têm direitos fundamentais garantidos na Constituição parece suficiente para legitimar a contradição da exceção normalizada da vida dos excluídos. O fato de que diariamente definham milhares de pessoas nas filas dos hospitais e postos de saúde no Brasil é algo normal, na lógica biopolítica da exceção normalizada em que vivemos. O definhamento de vidas humanas por falta de direitos básicos faz parte da paisagem social e da exceção normalizada que nossa ordem social há constituído.

São aquelas vidas que nosso poeta, João Cabral de Melo Neto, denominou de *vidas severinas*, cuja característica principal é a invisibilidade. São vidas invisíveis para o direito, vidas sem direitos, vidas que vivem a exceção como norma e por isso se as pode deixar morrer sem cometer delito. Sua morte, como a do *homo sacer* do direito romano, é inimputável porque a falta de direitos básicos é natural para uma morte severina:

*que é a morte de que se morre
de velhice antes dos trinta,
de emboscada antes dos vinte
de fome um pouco por dia
(de fraqueza e de doença
é que a morte severina
ataca em qualquer idade,
e até gente não nascida)*

Chamo atenção para esta versão biopolítica da exceção normalizada da vida excluída, *a vida severina*, como algo que, na perspectiva dos países ricos, parece normal, já que não tem implicações políticas significativas. Porém essa exceção foi e continua a ser a norma da ordem capitalista e do Estado de direito formal em que vivemos. Agamben chamou atenção para o uso da exceção como técnica biopolítica que suspende por decreto a ordem e o direito, criando uma zona de anomia em que a vida humana se torna pura vida nua exposta à arbitrariedade da vontade soberana. Agamben teve o grande mérito de trazer nova luz sobre o debate de Benjamin com Carl Schmitt a respeito da exceção e ainda caracterizar esta como uma técnica biopolítica de governo de populações consideradas perigosas. Seu alerta é absolutamente pertinente, uma vez que a exceção continua a ser a técnica utilizada muito frequentemente contra aquelas vidas que fogem da normatização. A exceção é uma técnica biopolítica de controle das vidas subversivas, das vidas perigosas, poderíamos dizer, por exemplo, que são aquelas vidas que não se resignam a ser *meras vidas severinas* e reagem contra a sua condição de vidas excluídas e, para controlá-las, se decreta uma outra exceção, a exceção soberana que suspende os direitos por decreto, tornando-as vidas submetidas ao arbítrio de uma vontade policial ou soberana.

O caso das ditaduras militares impostas em toda a América Latina na segunda metade do século XX é um exemplo muito concreto da utilização da exceção como dispositivo biopolítico para controlar os grupos insurgentes da ordem estabelecida pelos militares. Porém, a exceção tam-

bém se utiliza de muitos modos e em situações diferentes como Guantánamo, nos cárceres da Otan, nos campos de retenção para estrangeiros, na expulsão arbitrária de estrangeiros nos aeroportos etc. Estas realidades mostram que a exceção continua a ser aplicada como técnica biopolítica de controle das vidas e populações consideradas perigosas para a ordem social, por qualquer motivo que for. Um exemplo muito concreto é o caso de Julian Assange, o coordenador do portal Wikileaks, que se encontra literalmente preso e acossado internacionalmente numa condição de exceção, porque revelou a verdade das estratégias militares utilizadas como formas de polícia do mundo. Um outro exemplo do uso da exceção como técnica biopolítica de controle social encontramos nas políticas de criminalização de movimentos sociais nos diversos países do mundo. Por exemplo, na atual crise do capitalismo financeiro, em que se estão submetendo milhões de pessoas a sacrifícios inumanos, como expulsão de moradias, perda de trabalho, aumento de tarifas acadêmicas, aumento de impostos, aumento de preços, empobrecimento geral etc. Nos países europeus se recrudescer a legislação contra todo tipo de manifestação, a ponto de poder condenar até dois anos de cadeia aqueles que simplesmente obstruírem uma via pública, ou podem ser enquadrados em legislações antiterroristas vigentes os militantes antiglobalização, como de fato ocorreu na França. O uso das políticas de exceção contra movimentos sociais é especialmente extremo no México, Chile, na Espanha, Grécia, países que por diversos motivos estão vivendo revoltas sociais contra medidas que impõem sacrifícios à população para beneficiar o sistema.

Agamben analisou de forma muito pertinente que a existência da exceção soberana na sombra do Estado de direito demonstra que a ordem social ainda está submetida a uma vontade soberana que pode sair das penumbras quando for necessário. No marco da biopolítica normalizadora desenhada pelo capitalismo, a exceção se torna cada vez mais uma técnica útil para controlar as populações que se insurgem, de uma ou outra forma, contra a ordem estabelecida. Isso não significa que possamos reduzir as atuais democracias formais a formas de exceção camufladas. Pelo contrário, penso que a o sentido da democracia é mais um campo de disputa

política. O que está em disputa é a possibilidade de democratizar a democracia, impedindo que a exceção seja utilizada como norma. Na medida em que a democracia se esvazie num puro aparato formal e o vazio seja ocupado por dispositivos de governamentalidade da vida, nesse caso a tese de Agamben se corroborará ao comprovar que se estão instaurando novos regimes autoritários sob uma roupagem falaciosa de democracias formais. Em qualquer caso, é verdade que os novos autoritarismos do século XXI não vieram com botas e fardas militares, eles se diluíram nos dispositivos de governamentalidade que esvaziavam a democracia.

Em uma entrevista recente, o senhor disse que um “Estado que compactua com o esquecimento da violência cometida por seus funcionários, instituições e estruturas permite a reprodução da barbárie como normalidade política”. Até que ponto o senhor considera que a atuação da Comissão da Verdade no Brasil, para investigar os crimes cometidos por agentes do Estado durante a ditadura militar, pode evitar que isso ocorra?

Em primeiro lugar, gostaria de apontar uma questão filosófica a respeito da memória. A arqueogenealogia utiliza-se da memória como recurso. É uma leitura crítica do passado que torna compreensível nosso presente. Há uma filosofia da memória implícita no método arqueogenealógico ainda por ser desmembrada. A memória é uma dimensão estritamente humana porque ela constrói o sentido do passado. Os animais têm lembranças, o ser humano é o único que cria sentido para suas lembranças, porque tem o poder da memória. A memória, como todo o humano, é paradoxal. Ela não é intrinsecamente boa ou má. Ela é uma potência humana. Porém, no caso da violência biopolítica, a memória das vítimas se torna um recurso político qualificado para desconstruir a legitimidade dessa violência. O testemunho da barbárie cometida pela violência estrutural, pela violência de Estado, é fundamental para desarmar o potencial mimético dessa violência. A memória é um campo político disputado. Ter a potência de dar sentido à memória do passado equivale a ter o poder político de significar criticamente o presente. Por isso os vencedores sem-

pre escreveram suas memórias como verdades históricas. O poder dos vencedores fez prevalecer, por exemplo, as memórias dos bandeirantes como heróis sobre a memória dos indígenas; por isso continuam a existir as avenidas Castelo Branco, Dutra, Geisel, homenageando os generais ditadores. A memória é mais um campo semântico e simbólico de disputa política. Cabe a nós a responsabilidade de reconstruir a memória das vítimas como sentido político que critica a violência estrutural do passado desde uma perspectiva ética.

A Comissão Nacional de Justiça, Verdade e Memória, assim como o trabalho que vem desenvolvendo a Comissão Nacional de Anistia no Brasil, tem um papel político de extrema relevância para tornar pública a violência ocultada pelas elites sociais. O esquecimento é uma técnica de reprodução biopolítica da violência estrutural. A violência ocultada sob a aparência do esquecimento torna a repetir-se como violência normalizada. O esquecimento normaliza a violência porque a torna invisível, naturaliza-a porque oculta a realidade sob um aparente manto de olvido. A violência nunca se olvida, ela se recalca. Para superar a violência estrutural ou pessoal, há que se fazer memória do acontecido. Só a memória das vítimas mostrará a perversão da violência biopolítica e possibilitará reagir para que nunca mais aconteça.

Muitos críticos da Comissão da Verdade dizem que ela deveria também investigar ações criminosas cometidas pelos grupos de esquerda durante a ditadura militar, e não apenas as ações dos militares. O que o senhor pensa a respeito dessas críticas?

A bem da verdade, há que se dizer que todos os delitos cometidos pelos grupos insurgentes foram condenados. O Estado militar investigou e condenou durante mais de 20 anos a quase todos aqueles que de uma ou outra forma se opuseram à ditadura. A absoluta maioria dos que cometeram atos violentos contra a ditadura foi presa, torturada e morta. Os que tiveram mais sorte cumpriram condenação na prisão. Ou seja, os hipotéticos delitos cometidos pelos grupos opositores já foram julgados e

condenados pela ditadura.

Sem entrar no debate sobre o direito à insurgência armada contra um regime ditatorial, há que se dizer que nenhum dos grupos insurgentes cometeu atos de tortura nem desaparecimento de pessoas. Estes atos são classificados pela corte internacional como “delitos de lesa-humanidade”, ou seja, crimes imprescritíveis porque são tão hediondos que sua barbárie excede o tempo e o espaço em que foram cometidos. Pois bem, a tortura e o desaparecimento foram práticas (técnicas biopolíticas) amplamente utilizadas pelos aparatos do Estado militar, praticadas por pessoas concretas com nomes e sobrenomes, a maioria deles identificados e reconhecidos. Esses crimes abomináveis continuam impunes. Eles nunca foram sequer admitidos. Enquanto perdurar a impunidade dos torturadores, a tortura continuará a ser uma prática normal e normalizada em muitos aparatos e segmentos de polícia e Estado. A impunidade da tortura estimula a sua perpetuação como prática comum de interrogatório e polícia. Só a memória pública e política da violência poderá desconstruir o potencial mimético que tende a reproduzi-la nos porões institucionais como algo normalizado.

Especial



Cena do filme *The Musketeers of Pig Alley* de D. W. Griffith, 1912¹

**O EU IMPERTINENTE:
ROMANTISMO, EU AGONAL E FILME DE GÂNGSTER**

Carla Milani Damião², Edson Lenine G. Prado³,
Jadson Teles Silva⁴, Joyce Neves de Campos⁵ e Talita Trizoli⁶

¹ Filme curta-metragem D. W. Griffith considerado o primeiro filme de gângster.

APRESENTAÇÃO

“O retorno do trágico na modernidade” é o subtítulo da segunda divisão do livro de Josef Früchtel, intitulado *O eu impertinente. Uma história heroica da modernidade*⁷.

A elaboração deste artigo conjunto tem por base a continuidade de um plano editorial do Grupo *Kinosophia* junto a Revista *Inquietude*, articulada a um conjunto de aulas do Prof. Früchtel, ministradas em agosto de 2011 na Faculdade de Filosofia da UFG. Sua teoria sobre filosofia do cinema contribuiu para a formação do Grupo de Estudos *Kinosophia*, ao promover a discussão de suas ideias no exercício de tradução de suas aulas e textos, bem como da revisão da filmografia por ele indicada. Os artigos são, portanto, resultados desta experiência contada em três etapas: 1. Modernidade, subjetividade, Hegel e o *Western*; 2. O romantismo, o agonístico e o filme de gangster; 3. O hibridismo, Nietzsche e a ficção científica.

A divisão tripartite da subjetividade relacionada às representações artísticas ou aos gêneros de filmes, revela, na estrutura de sua teoria, uma auspiciosa ligação entre a teoria estética hegeliana e as teorias da

² Professora Doutora da Faculdade de Filosofia da UFG; coordenadora do Grupo de Estudos *Kinosophia*; autora do livro *Sobre o declínio da “sinceridade”: filosofia e autobiografia de Jean-Jacques Rousseau e Walter Benjamin*. Loyola: 2006.

³ Bacharel em Filosofia pela USP.

⁴ Mestrando em Filosofia pela UNB.

⁵ Mestre em Filosofia pela FAFIL, UFG.

⁶ Mestre em Estética e História da Arte pelo PGEHA da USP e professora na FAV-UFG.

⁷ Em alemão, *Das unverschämte Ich. Eine Heldengeschichte der Moderne*. O título é “emprestado” de Adorno, em *Minima Moralia*, quando este diz: “Para muitas pessoas dizer ‘Eu’ tornou-se uma impertinência”. A tradução de “unverschämte” (despudorado ou, literalmente, “sem-vergonha”) segue a tradução em inglês: *The impertinent Self*. A tradução dos trechos recolhidos do livro de Josef Früchtel – *O eu impertinente* – é de responsabilidade de Carla Milani Damião, com revisão dos co-autores dessa edição, todos membros do Grupo de Estudos *Kinosophia*. Nossa tradução tem por referência a tradução inglesa cotejada à edição em língua alemã.

modernidade. A permanência impertinente da subjetividade, refletida em sua dilaceração nos gêneros de filme ora investigados – o *Western* e o filme de gangster – permite ao autor superar limites de uma discussão infinitamente viciosa sobre a distinção entre modernidade e pós-modernidade. Assim, pode-se somar a esta questão a representação estética como representação não exatamente da totalidade de uma cultura e época, mas a representação projetada na interpretação de uma subjetividade não mais composta, um novo tipo de representação de subjetividade permeada pela ironia e pelo princípio que o autor chama de princípio agonal.

Apresentaremos as ideias centrais dos capítulos que compõem a segunda parte desta obra, relativas à questão da subjetividade no romantismo nascente na Alemanha e suas repercussões teóricas na contemporaneidade, bem como as associações realizadas entre estas e os gêneros fílmicos, entre os quais se destaca o gênero filme de gangster, precedido por uma passagem do gênero do *Western* a este. Na passagem de um gênero a outro, encontramos aproximações e diferenças. A transição se faz entre a imensidão inóspita do Oeste selvagem, os lugares de fronteira que marcam as construções das pequenas cidades, até a ambientação no centro urbano de uma sociedade capitalista estruturada. O filme de gangster remete, portanto, à incorporação do urbano moderno, à sedimentação do capitalismo moderno, adquirindo uma característica empreendedora que se reflete na inquietude e ambição desmedida do herói neste gênero. A maior semelhança entre os gêneros do *Western* e do filme de gangsters são os homens armados. A maior diferença é a maneira como as armas são utilizadas. Há um caráter documental em ambos os gêneros, sendo o criminoso Al Capone, o exemplo histórico para a criação de personagens gangsteres como *Scarface*. A figura egocêntrica, empreendedora, que ascende na sociedade por meio da crueldade e do gozo experimentado por meio desta, termina por representar o outro lado da moeda do *American dream*, deste lado afirmativo do sucesso guiado pela ideia de felicidade material. O elemento trágico é visível neste contexto de um enriquecimento rápido e inescrupuloso. A sina do gangster é conhecida desde o início. A solidão do gangster – muito diferente da solidão do *cowboy*

que aceita estoicamente vagar pela imensidão da planície – é tal como a do tirano, é o prenúncio de sua morte. O gangster é uma criação do imaginário do cinema americano; no mundo real dos grandes centros urbanos, ele não existe; existem criminosos. O *glamour* associado à inquietação, a um querer desmedido sem limite, calculista, que inclui o prazer da crueldade, o convívio com homens vaidosos que se julgam infinitamente poderosos, sempre acompanhados por belas e infelizes mulheres, a morte anunciada desde o início da realização de suas ambições, é uma invenção em larga escala no cinema, justificada pela inspiração de criminosos que a sociedade real mantém sob vigilância.

Este artigo tratará inicialmente da definição do princípio que move este personagem, nomeado por Früchtl como princípio agonal⁸, elaborado com base na reconceituação do trágico. As teorias filosóficas que fundamentam este princípio remetem ao Idealismo Alemão e Romantismo, teorias que ecoam, como referência, a discussão de Früchtl com Charles Taylor e Richard Rorty. Trataremos em um segundo momento da reformulação do herói trágico operada na passagem do *cowboy* solitário para o gangster da cidade, incluindo nesta parte algumas citações relativas aos seguintes filmes: *Unforgiven* (*Os imperdoáveis*), *The wild bunch* (*Meu ódio será sua herança*), *High Noon* (*Matar ou morrer*), *Scarface* e *The Godfather I* (*O Poderoso Chefão I*). A construção da figura do herói na passagem de um gênero a outro, remete a uma ideia retirada da teoria de Walter Benjamin em dois momentos: a apropriação da ideia do herói como ator ou intérprete e a ideia de melancolia. Por fim, a composição desta figura completa-se com a definição do que poderíamos chamar de caráter “Cool” ou “Blasé”, constituído em aliança com o irônico. Os filmes de referência neste caso, além dos já citados, são: *Silêncio dos inocentes*, *Pulp Fiction*, *Bonnie & Clyde*.

Nossa apresentação do texto foi ordenada da seguinte maneira: 1. Dado o caráter sintético da teoria a ser exposta, faremos primeiramente

⁸ Agonal da palavra grega *Agon* ou *Ágon* possui significados diferentes, dependendo do contexto e utilização, a esses é associado o sentido de combate, luta, competição ou jogo, sejam estes no plano físico ou verbal.

citações diretas do texto orientadas por subtítulos, de maneira a oferecer ao leitor uma proximidade e fidelidade maior ao texto do autor; 2. na segunda divisão haverá um comentário dos trechos de referência; 3. na terceira e última divisão do texto, menos teórica e mais aplicada aos filmes, apresentaremos comentários e ilustrações sem a necessidade de sintetizar a teoria por meio de citações.



PARTE I - O PRINCÍPIO AGONAL: O RETORNO DA TRAGÉDIA NA MODERNIDADE

No texto inicial da segunda parte do livro, Früchtl define o que ele chama de “princípio agonal”, desdobrando tal definição de uma teoria, segundo a qual, o romantismo é compreendido como o abrigo de uma contradição insolúvel, qual seja, apresentar simultaneamente um anseio de submissão ao Outro e uma ênfase dada ao Eu voluntarioso. Em outros termos, está em jogo a ideia de que tal contradição – na qual duas direções divergentes desafiam uma a outra – estaria implicada no cerne mesmo do romantismo europeu. Como explica o autor:

A idéia romântica de individualidade infinita e livre está ligada a uma totalidade abrangente, que é diferente e maior do que o Eu, e que se baseia mais na dependência do que na reciprocidade. Assim, o romantismo vê a capacidade criativa como um absoluto, concedendo, por sua vez, um grau mais alto à individualidade humana como um exemplo dessa criatividade. Autonomia e submissão juntas formam a referida contradição, cujo anseio incontido em direção à expansão experimental do Eu, a uma liberdade infinita, em oposição à unidade finita, qual seja, uma integração total do Eu em uma comunidade cósmica, que produz um estado de desafio mútuo (FRÜCHTL, 2009, p. 103).

Para justificar a contradição que reúne autonomia e submissão, Früchtl cita Izenberg, quem nomeia esta contradição como o paradoxo que caracteriza o romantismo europeu, ao dizer: “E ainda assim este paradoxo, ou mais precisamente, esta contradição, é o coração do romantismo europeu” (IZENBERG, 1992, p. 6, *apud* FRÜCHTL, 2009, p.103-4). No coração do romantismo, e não apenas em sua variação alemã, há uma busca de direções divergentes que ameaça rompê-la. Não está claro se, na linguagem de Adorno, estas duas direções desafiam umas às outras como opostos dialeticamente negativos, ou se uma das duas, a saber, a busca da unidade, prova ser muito mais o outro lado da moeda

ou o resultado da busca pela liberdade individual. Esse desejo de unidade corresponde às efusões da individualidade na idade moderna ou, para Hegel, “esta se refere especialmente às batalhas aventureiras dos jovens corações apaixonados” (FRÜCHTL, 2009, p. 104).

A estética se torna o meio de apreensão do romantismo, formado com base no paradoxo constituinte da subjetividade. Partindo da filosofia transcendental kantiana, Früchtl completa as referências aos filósofos que continuaram, por assim dizer, a motivação da filosofia transcendental na tarefa de ser um conhecimento filtrado pela reflexão de si mesmo.

Esteticamente, também, a unidade do romantismo pode ser apreendida como uma consequência desse paradoxo fundamentalmente conceitual que, por sua vez, representa uma resposta à filosofia transcendental estabelecida por Kant, continuada, bem como radicalizada, por Fichte. Pois, apenas como filosofia, como análise das condições facilitadoras da cognição, não se deve mais emitir declarações materiais sem antes, primeiro, explicar suas condições formais, em outras palavras só pode *ser* filosofia por ser sempre também uma filosofia da filosofia, assim como faz a poesia romântica - “poesia transcendental”, como Friedrich Schlegel a chamava – que compreende a si mesmo como uma refração reflexiva da percepção, como uma descrição de um objeto ou um assunto mediante o qual o modo dessa descrição é também um tema central. Os elementos poetológicos fundamentais que o romantismo (literário) levou ao primeiro plano são: a ironia, a fragmentação, e assim por diante, são uma expressão poético-estética do elemento paradoxal fundamental que, para os românticos, parece ser a consequência de uma duplicação da reflexão motivada pela filosofia transcendental, de um conhecimento que sabe sobre si mesmo (FRÜCHTL, 2009, p. 104).

A ESTÉTICA DO PARADOXO

Para Früchtl, é a estética do paradoxo do Romantismo, e não a dialética hegeliana, que melhor responde aos resultados alcançados pela filosofia transcendental. O autor atribui a essa filosofia um perigo que remete ao niilismo ou à desintegração do Eu. Desta maneira, ele expõe:

O perigo desta filosofia é, primeiro, a questão do “niilismo”,

por se constituir como uma filosofia que transforma a realidade num mero edifício de idéias, que reduz a realidade objetiva ao Eu e seus princípios de construção, e que, ao fazê-lo, não só anula a essência de certas coisas, mas finalmente também o próprio Eu é anulado. O Eu é desintegrado por esta “reflexão”, bem como, supondo que este último divida o que está sendo refletido e mantenha as duas coisas irreconciliavelmente separadas, articula sujeito e objeto e, assim, o sujeito e o objeto especial, que em si é o sujeito. Esta auto-destruição, em ambos os sentidos da palavra, é, no entanto, altamente ambivalente. Porém, o niilismo não *precisa* ter a última palavra, de modo algum. É verdade que o nada (*das Nichts*), isto é, a ausência de objeto (*Gegenstandlosen*), *par excellence*, pode pretender ser o verdadeiro objeto da nostalgia (*Sehnsucht*) romântica. (FRÜCHTL, 2009, p. 104-5).

A SENHSUCHT – O VÍCIO DO ANSEAR

A palavra *Senhsucht*, normalmente traduzida por nostalgia, é desmembrada na análise do autor, para diferenciá-la da nostalgia da origem, da melancolia pela perda do lar original, ou a paralisia que o sentimento de perda e sua lembrança poderiam causar. A fim de caracterizá-la como uma espécie de compulsão pelo próprio movimento do desejo, Früchtl prefere ressaltar o sentimento de dependência que aprisiona o querer em si mesmo. Solipsisticamente, o anseio de algo que não será concretizado, anula-se. Assim, ele expõe:

Mas o anseio (*Sehnen*) desobjetivado pretende alcançar igualmente uma outra forma talvez mais elevada de objetividade. *Senhsucht* é por um lado, *die Sucht zu sehnen* (O vício ou a dependência em ansear), “um doloroso desejo de auto-alimentação que não encontra a paz, não porque ele não pode atingir o objeto desejado, não porque o objeto permanece escondido, mas simplesmente porque não pode ser objetivado” (GIVONE, 1998, *apud* FRÜCHTL, p.216). O que não pode ser objetivado é nada. Por outro lado, o mesmo é verdadeiro para o Eu, que “é” nada mais do que o movimento sem fim, a execução da equação $\text{Eu} = \text{Eu}$, um ato de separação e, ao mesmo tempo de conexão ao referir-se a si mesmo. Se este movimento fosse interrompido, o Eu seria tão objetivo como todos os objetos para o quais ele é supostamente a base constitutiva. O elemento constitutivo não pode, no entanto, ser do mesmo tipo do elemento

constituído, não pode simplesmente ser objetivo, um mero objeto, oposto ao sujeito. A natureza do Eu não é nem o de ser objetivo, nem é o de ser nada. Ao perseguir este conceito tão central para o idealismo alemão, o romantismo, e não ao contrário do idealismo alemão ele próprio, confrontamos com as alternativas derivadas em direção ao niilismo, entregando-se a uma lógica difícil de conceituar, paradoxal, possivelmente até mesmo dialética (FRÜCHTL, 2009, p. 105).

A ESTRUTURA CIRCULAR DA REFLEXÃO

Esta “lógica” busca superar o círculo vicioso no qual se insere a auto-reflexão. A lógica manifestada neste processo procura contornar o perigo conhecido como a estrutura circular da auto-reflexão. Se o Eu, ou a consciência de si, é percebido de acordo com a reflexão, a imaginação, ou o modelo de representação, então ele está sujeito a uma estrutura circular que Fichte reconhece, mas que, para Früchtl e os intérpretes investigados, é incapaz de ser resolvida satisfatoriamente. Este aspecto crítico central tem sido o foco de análises em profundidade, primeiro por Dieter Henrich e, mais tarde, por Manfred Frank. Independente dessa pesquisa, Foucault analisou o mesmo aspecto em sua obra *Arqueologia do saber*, segundo a qual o desejo inquieto pelo conhecimento salta da aporia fundamental em torno do conhecimento. Se, portanto, a representação (*Vorstellung*) é geralmente a representação de algo, algo que não seja a própria representação, então no caso especial da auto-consciência é precisamente isso que geralmente pode ser dilacerado: a representação da representação, a representação de si mesma. Isto é, de modo que o sujeito para se referir a si mesmo como o objeto, o conhecimento de si já deve existir e, portanto, ser pressuposto e presente. Caso contrário, o sujeito jamais poderia saber o que é ele e o que é representação de si mesmo. Deve possuir conhecimento sobre si mesmo, a fim de se referir reflexivamente para si. Este “eu” só pode ser identificado, no entanto, sob a condição prévia de uma consciência pré-reflexiva, com precisão maior do que o Eu assumido pelo ato de identificação, sob a pré-condição de uma consciência em que sujeito e objeto não podem ser separados, mas que, na expressão do idealismo

alemão, são “absolutamente” um. A reflexão de si só pode tornar explícito o que implicitamente já está familiarizado consigo mesma, isto é, como o Eu (Cf. FRÜCHTL, 2009, p. 105-6).

A SUBJETIVIDADE COMO PRINCÍPIO AUTO-CONTRADITÓRIO E AUTO-DESTRUTIVO

Früchtl acredita que a grande descoberta filosófica do Idealismo Alemão e do Romantismo – a subjetividade, como equivalente ao princípio que subjaz à modernidade – constitui-se como um princípio auto-contraditório e tenso a ponto de auto-destruir-se. É este princípio que conduz à renovação do trágico na modernidade, quando o autor, ao analisar a condição deste princípio subjacente à modernidade, diz:

De acordo com seu princípio subjacente, a modernidade vê uma explosão renovada do trágico. Em termos hegelianos, um conflito é trágico se surge como inevitável, insolúvel, ou, como se costuma dizer, fatídico, precisamente porque envolve um confronto entre duas afirmações que provam ser igualmente justificadas.

Para o conceito racionalista e otimista de Iluminismo, isto facilitou a descoberta do princípio moderno de subjetividade, ou seja, a consciência criticamente reflexiva e autônoma, para a qual o trágico não é um tema de interesse, mas que, no entanto, defende uma limitação da idade da razão que a razão se recusa a entender. Para Horkheimer e Adorno, a abolição da tragédia (e da tragédia como uma forma de arte) é constitutiva de uma modernidade caracterizada pela mediação - neste caso, que também pela conciliação - patamar de uma sociedade burguesa prosaica guiada por seus próprios interesses. Para usar a língua afiada de Nietzsche, Horkheimer e Adorno, isso é especialmente verdadeiro para uma modernidade que elimina a oposição entre o indivíduo e o social universal sob o signo da cultura de massa e o totalitarismo político. Por seu lado, o romantismo não tem cultivado o trágico unilateralmente, mas sim tem amortecido-o em seu elemento estético fundamental da ironia (FRÜCHTL, 2009, p. 106).

A renovação do trágico na modernidade, no entanto, é composta com um novo elemento: a ironia. E, neste sentido, o trágico reaparece de forma abrandada. Em seu entendimento:

Assim, é mais correto dizer que a tragédia retorna em uma roupagem menos trágica: no agônico, no campo de batalha e na competição entre os elementos igualmente fortes. Isso pode ser grave e mesmo fatal, mas também pode ser lúdico, e pode ser existencial, ao ponto do desespero, mas também pode ser esteticamente estilizado. Se, de acordo com seu princípio filosófico, a modernidade escolhe concentrar essas batalhas sobre o sujeito, isto significa que suas batalhas internas são feudos entre os “poderes” geral e historicamente bem-sucedidos, especialmente o direito moderno à individualidade versus o direito à igualdade, a singularidade do eu contra a unidade da comunidade, a autonomia do Eu versus o auto-abandono e a independência contra a devoção, mas também poderes tradicionais, como o bem contra o mal, o papel da vítima contra a do agressor, ou poderes como categorias de gênero, masculino versus feminino (FRÜCHTL, 2009, p. 107).



PARTE II - O HERÓI COMO ATOR

Früchtl faz uma referência a Walter Benjamin nesta parte, considerando dois aspectos: a definição deste autor sobre a figura do herói na modernidade e a transformação deste em intérprete de si mesmo.

O herói como ator passa a fornecer uma *performance* não só teatral, mas um desempenho que inclui ideias e fantasmas. O ator “desfila seu heroísmo”, diz Früchtl, uma vez que:

Não só o ator interpreta um herói, mas vice-versa, o herói (retratado) é também um ator, que procura estabelecer um papel e uma imagem de si mesmo. Indo contra a opinião bastante convencional e moralmente difusa, a definição de um herói por isso, inclui o fato de que ele é um ator, desfilando seu heroísmo (FRÜCHTL, 2006, p.155).

A fragilização da figura do herói, bem como sua nova condição na modernidade, demanda uma pequena investigação que nos remete a Aristóteles e a sua teoria sobre a tragédia.

Os gregos não tinham nenhuma ilusão sobre a realidade de um herói. Aristóteles torna isto claro em sua comparação da tragédia e da comédia: é só no gênero da tragédia que o herói existe, pois a tragédia mostra homens melhores do que eles realmente são, ou seja, mais nobres, mais impressionantes, mais dignos (...) Não pode existir nenhum herói cômico, pois a comédia mostra os homens piores do que eles realmente são, o que significa dizer, mais ignóbeis, menos impressionantes, menos dignos (TRILLING, 2006, *apud* Früchtl, p. 42-47).

Neste sentido, não há como falar em herói na vida real cotidiana. “Em sua perfeita ambiguidade, os heróis são produtos artísticos: produtos de arte e artificiais. Apenas no domínio da arte o herói está à vontade (em casa). A arte – e isso une Aristóteles e Hegel (e Danto) – é *uma transfiguração do lugar-comum*” (FRÜCHTL, 2006, p.155).

Hegel, no entanto, para Früchtl, é mais preciso do que Aristóteles, ao teorizar sobre a forma clássica de arte e sobre como o heroísmo e a arte mantêm um acordo formal. O herói incorpora o universal exemplificado pela obra de arte. Porém, para Hegel, ambos pertencem ao passado; a obra de arte pertence à Grécia Antiga e o herói ao mundo mítico. Segundo Früchtl:

(...) ao contrário de seus contemporâneos românticos, Hegel não está mais convencido de que nos tempos modernos a essência de uma época possa ser expressa em outra época. No mundo prosaico burguês, ele vê um lugar para o heroísmo só em casos em que a ordem burguesa é tornada inoperante, ou seja, em tempos de guerra e revolução (FRÜCHTL, 2009, p. 156).

A permanência do herói transformado em ator na modernidade significa, no entanto, criar uma categoria, cuja perspectiva não é apenas estética, mas também *moderna*. O herói se torna um intérprete *de si mesmo*, ou, “mais uma vez em termos hegelianos, torna-se intérprete de uma divisão entre ele e o papel do herói, um papel que ele sequer assumiu anteriormente, apenas para nunca mais dele fugir novamente, ou ao qual ele está simplesmente testando por meio de uma enfática falta de convicção” (Idem, *ibidem*).

Segundo Früchtl, a descrição apropriada para o primeiro tipo de intérprete moderno, o homem preso em seu papel, é dada por Robert Warshow em seu ensaio “O *western*” (1954). Neste, ele dedica uma longa passagem ao filme *Pistoleiros* (*Gunfighters*, de 1947), filme que em 1950 anunciava a idade dos “*westerns* adultos” - um adulto que o autor qualifica como “sóbrio e cansado” - e mais tarde encontrou seu sucessor perfeito em *High Noon* (*Matar ou morrer*). “Este tipo de filme não narra como alguém se torna um herói, ou como se torna um mito por meio da violência dos tiros, mas, ao contrário, concentra-se nas consequências quase impossíveis que isso implica, enquanto o herói enfrenta rituais de violência” (Idem, *ibidem*). A personagem do pistoleiro Jimmie Ringo, bem como a do xerife Will Kane (Gary Cooper), deseja deixar seu passado para trás, deixar o

Oeste que havia moldado sua (auto)-imagem de luta e honra, mas são perturbados na vontade.

O que para alguns é um tiroteio, para outros, é a factualidade e a necessidade de defesa da lei e de imposição da ordem. O que Warshow diz sobre *Gunfighter* pode ser também facilmente aplicado ao *High Noon* (e igualmente ao *The Wild Bunch*). Em cada uma dessas variações, o herói sabe “que ele não pode fazer nada a não ser para repetir o drama do tiroteio de novo e de novo até chegar o momento em que ele próprio é assassinado. O que o ‘redime’ é que ele não acredita mais nesse drama, e, no entanto, ele continuará a desempenhar perfeitamente seu papel: o padrão é tudo” (WARSHOW, 1998, p.42 e p. 47 *apud* FRÜCHTL, 2009, p.156-7). A personagem de Gary Cooper – Will Kane – é requisitada a se comportar como herói – ele tem que se comportar como tal – por ter moldado seu próprio estilo em torno de uma determinada imagem de masculinidade e violência.



Will Kane (Gary Cooper)

Mas, entre a imagem e a transformação psicológica, operada pela mulher – que, ao final, salva sua vida ao inseri-lo na sociedade

pacificada, em um contexto que o repudia e, ao mesmo tempo, exige dele uma desistência – há uma luta interna travada entre a imagem e a transformação do papel social do herói. Uma desistência clamada como ausência, mas com reflexos insistentes apresentados pelo conflito vivido pela personagem do xerife.



Will Kane (Gary Cooper)

Walter Benjamin nota que a sociedade burguesa se forma como uma espécie de porto seguro que ancora a ausência do herói. Ele fornece

uma descrição do segundo tipo de intérprete moderno: aquele que testa um papel por falta de convicção. Ao interpretar o dandismo de Baudelaire, Benjamin marca as contradições frequentemente descritas e observáveis em seu exterior e em suas convicções. Sua atitude em seu dia-a-dia altera em expressão entre o que é ostensivo e o que se torna oscilante diante do progresso técnico, das mulheres, e assim por diante, formando uma constelação específica da modernidade, na qual, tomando o heroísmo como um modelo decisivo, percebe-se que nesta sociedade o “herói não está previsto”. A sociedade burguesa da modernidade ata-o rapidamente “em um porto seguro”, não mais lhe permite avançar para o “alto mar”. Benjamin, apoiado pela poesia de Baudelaire, também emprega metáforas familiares de viagens marítimas, a fim de descrever a existência heroica, embora explicando o dandismo, elogiado pelo próprio Baudelaire como “último refúgio do heróico na era da decadência”.

O dândi se constitui como herói em sua condição paradoxal na sociedade burguesa decadente. Sentindo o gosto pelo nada, imerso no tédio e na indolência, ele passa a glorificar a ociosidade como se esta fosse uma virtude. O caráter paradoxal expressa o niilismo de sua condição. Segundo Früchtel: “Os heróis agem, mas quando a ação se torna fundamentalmente impossível, a centelha de grandeza tem que vir da não-ação. Não-ser-capaz-de-agir, torna-se, então, não-querer-agir! ‘Você não pode’ se tornar ‘Eu quero fazer o que eu não posso’” (FRÜCHTEL, 2009, p. 157). O caminhar lento do dândi é exemplar ao se apresentar como uma personificação perfeitamente paradoxal do herói.

Neste último processo de heroização, o dândi assume outras formas para si mesmo: flâneur, apache e trapeiro correspondem a outros

⁹ Nesta passagem, Früchtel faz alusão ao início da resenha que Walter Benjamin escreveu sobre o romance *Berlim Alexanderplatz* que inicia com a seguinte metáfora: “A existência, no sentido épico, é um mar. Não há nada mais épico do que o mar” (BENJAMIN, 1986, p.126). O poeta épico deita na praia e escuta o mar; o romancista se lança neste, apartando-se da terra e do coletivo ao qual pertence. Früchtel inverte um pouco a metáfora, ao ancorar o herói na sociedade burguesa e não na comunidade coesa e feliz da metáfora.

de seus papéis. A condição de intérprete de herói se torna evidente, pois ele, o “herói moderno não é um herói, ele é um retrato (ou suporte) de heróis. O heroísmo moderno acaba por ser um *Trauerspiel* (jogo fúnebre), no qual parte do herói não está mais disponível” (Idem, *ibidem*). Por isso, para Benjamin, o drama trágico (ou barroco), e não mais a tragédia, é a forma de arte dramática mais apropriada para a modernidade. Früchtl conclui essa associação a Benjamin ao dizer:

Ao mesmo tempo, é também conveniente que a categoria do drama crie distâncias do próprio heroísmo. O herói se torna um intérprete de si próprio. Ele desempenha papéis heróicos, porque ele já não leva o heroísmo verdadeiramente a sério. Em particular, ele desempenha papéis que julga facilitar uma oposição brusca à sociedade burguesa, papéis que enfaticamente o distinguem como um flâneur, um dândi, um trapeiro, uma lésbica para o sexo feminino e, finalmente, um criminoso frio. Para Benjamin, um apache é alguém que renuncia à lei e se esconde por trás da máxima estoica “noli me tangere” (FRÜCHTL, 2009, p. 158).

É relevante que se diga que a ideia do crime, do gangster, é explorada por Benjamin justamente para falar do esvaziamento da subjetividade, no sentido heróico ou épico, na modernidade e a associação com o crime é inteiramente pertinente. Existem várias referências, entre as quais, o que ele diz sobre as fotografias de Eugène Atget, fotógrafo francês que teria fotografado Paris sempre deserta, como se fosse a cena de um crime. Há indicações de um projeto planejado entre ele e Brecht sobre romances criminais, um interesse que Brecht desenvolve em suas peças, por exemplo, ao transformar Hitler em um gangster americano em *A irresistível ascensão de Arturo Ui*. Mas, o interesse a ser ressaltado aqui é aquele que diz respeito aos tipos sociológicos baudelairianos que Benjamin caracteriza em sua teoria da modernidade, bem como a ideia de que o herói não ocupa um espaço legítimo na sociedade moderna, a não ser em sua constituição negativa, ambígua e contrária ao progresso – este entendido como força instauradora da sociedade burguesa capitalista – ou na representação de si mesmo como simulacro, imagem distanciada e paradoxal de si mesmo. O mesmo que se diz do herói, pode ser dito do poeta. Este só sobrevive

na sociedade moderna sob a condição de identificação da perda de sua condição de poeta no contexto da tradição que antecede a modernidade. Uma condição que o torna intérprete de um heroísmo não mais existente, a não ser na própria representação, no cinema, na representação do filme de gangster. Seguiremos a análise de alguns filmes emblemáticos que fazem a passagem do *Western* para o contexto urbano, no qual o criminoso veste a roupa *glamourosa*, porém de gosto duvidoso, exagerando a aparência opulenta do capitalista bem sucedido às avessas.



PARTE III - DE *UNFORGIVEN* A *PULP FICTION*: A CONSTITUIÇÃO DO *COOL*

O gênero fílmico do *Western* possui certa tríade de nomes emblemáticos: John Wayne, Henry Fonda e Clint Eastwood, cada qual encarnando com certa frequência personagens representativos de um estágio de desenvolvimento dos épicos de desbravamento fronteiriço.

No caso particular de Clint Eastwood, que adentra ao gênero pelos filmes de Western-espaguete do italiano Sergio Leone, seus *cowboys* e pistoleiros caçadores de recompensa são tanto a maturidade do *Heimat* quanto sua decadência moral. No caso do Western adulto “Os Imperdoáveis”, de 1992, Eastwood é Will Munny, um pistoleiro aposentado que é convocado para re-atuar como executor. Seu histórico de crueldade, frieza e violência desencadeado pelos dias solitários de estrada e pela bebida à disposição, que fizeram sua fama em vários espaços e territórios, foram encerrados após o encontro amoroso de redenção com a jovem Claudia, a futura mãe de seus filhos.

No entanto, seu personagem surge para nós no filme já anos após a morte da amada esposa, sua salvadora, e imerso num limite emocional evidente. Quando Munny é convidado a executar dois jovens *cowboys* que dilaceraram o rosto de uma jovem prostituta por motivos vis, o mesmo recusa, nega seus anseios dos dias de juventude, mas acaba cedendo à tentação do dinheiro muito bem vindo, e ao retorno a um tempo passado que tanto o atormenta quanto lhe causa nostalgia.

Munny, deixemos claro, é nesse momento inicial do filme um pobre lavrador que se esforça em educar o casal de filhos pequenos, moradores de uma distante fazenda de criação de porcos, evidentemente condenada às pestes e às intempéries. Além do mais, o trabalho nesse pequeno

rancho funciona como um purgatório para Munny, pois o mesmo afirma, ao tentar montar um cavalo relutante, que os animais o repelem por conta de seus pecados da juventude.

Sua expressão de dor, de repulsa e decepção durante a lida do dia a dia é clara e se torna intensa ao mirar seus filhos e imaginar que tipo de futuro ele pode lhes oferecer em tais condições. Usando então a justificativa do futuro de sua prole e o salvamento da fazenda, Munny, o outrora pistoleiro feroz e cruel, e agora velho, cansado e fracassado economicamente, procura um amigo (Ned Logan, interpretado por Morgan Freeman) para lhe apoiar na empreitada proposta por um “bravateiro”, míope e deslumbrado jovem (Schofield Kid).

A escolha de Freeman para tal papel ocorre pela clara necessidade de se estabelecer um ponto de referência moral às ações de Munny, assim, como um dispositivo de memória constante de seus dias de aventura e descontrole. Como aponta Früchtel, Freeman é efetivamente o único personagem a ter uma postura heróica, quando se recusa a matar um dos jovens *cowboys* já ferido e em condições degradantes – uma morte nada emblemática para as grandes narrativas de desbravamento do oeste.

Já Munny, em contrapartida, faz seu papel de executor frio, pago por suas contratantes, e mata o jovem *cowboy* independente do grau de honra que tal morte gera, apesar de estar no limite de seus nervos, como se vê ao final do filme.

As mandantes de tal ação violenta, o assassinato encomendado dos dois *cowboys*, merece atenção nesse ponto, pois não se trata de um crime premeditado em nome da honra, por terras ou dinheiro. Mas, sim, de uma vingança com níveis de tragédia grega, uma motivação imoral que gera empatia tanto no espectador logo no começo da narrativa, quanto aos pistoleiros contratados.

No começo da película, vemos gritos sendo lançados no meio da noite, de dentro de um bordel de cidade pequena. O caos instalado

ocorre devido a um jovem *cowboy* bêbado, que decidira espancar e dilacerar o rosto de uma jovem prostituta, já que a mesma soltara risos ao ver o tamanho de seu órgão sexual. O nível de crueldade e desrespeito de tal ação é evidente, mas não para o contexto misógino do oeste, palco de uma suposta masculinidade ontológica.

O castigo para tal crime, determinado pelo xerife da cidade, fora o pagamento de sete cavalos para o dono do bordel – o que desencadeara a fúria das prostitutas. A figura de autoridade da cidade, Little Bill Daggett, a qual é responsável pela manutenção da ordem e da justiça, deixa bem claro então que tais prerrogativas não se aplicam a todos, principalmente para com mulheres nessa condição. As prostitutas, historicamente representadas como figuras sedutoras, nocivas, demoníacas, ou então arrependidas e redentoras, são a válvula de escape para várias condições limite da sociedade. Elas tanto desempenham o papel de representação dos malefícios da modernidade quanto de seus benefícios.

No caso de *Unforgiven*, as mulheres da narrativa retomam esse caráter ambíguo dos arquétipos femininos: elas são as salvadoras das almas perdidas dos homens e as pandoras de seus demônios. Indignadas com o tratamento dispensado pelo xerife, com seu desdém e misoginia, as prostitutas, lideradas por Alice Strawberry (interpretada por Frances Fisher), uma quase Valquíria, sedenta por uma justiça de sangue, se unem em uma irmandade, e decidem juntar suas economias para oferecer uma larga recompensa pelas cabeças dos dois *cowboys*.

A fúria dessas mulheres é tão grande, sua indignação em serem qualificadas como moeda, como animal de troca, é tão forte, que mesmo as ameaças do dono do bordel e do xerife, e o pedido de desculpas públicas de um dos *cowboys*, não são suficientes para aplacar a sede coletiva de vingança. Como exímias controladoras das linguagens de negociação e dos códigos comportamentais, elas lançam o anúncio da recompensa, de modo similar aos jogadores de pôquer com seus blefes – já que efetivamente não possuem 1.000 dólares, mas sabem como fingir que os

têm, ou mesmo como pagar de outras maneiras, e tal clamor por sangue desencadeia a carnificina final do filme.

Como um *coven* de bruxas das narrativas míticas e shakespearianas, essas mulheres evocam o mais sanguinário e implacável demônio adormecido: Will Munny, cujo nome revela uma intrínseca relação com o feminino e com os regimentos de poder do local, já que Munny, como aponta Früchtl, lembra, em muito, as palavras *Money* (“dinheiro” em inglês), e *Mummy* (diminutivo de mãe, em inglês). O caçador de recompensas justifica a primeira associação do nome como “*money*” e faz referência à “trilogia dos dólares” de Sérgio Leone com o jovem Eastwood no papel do caçador de recompensas: *Per un pugno di dollari* - 1964; *Per qualche dollaro in più* - 1965; *Il buono, Il brutto, Il cattivo* - 1966. Podemos supor que a associação com “*mummy*” diga respeito ao fato da mulher já falecida ter assumido o papel de socializar o *cowboy* irreverente, colocando-o no reto caminho da sociedade burguesa, no papel de esposo e “homem de bem”. Em respeito à memória dela, ele não aceita a oferta de sexo feita pelas prostitutas como abatimento do valor da recompensa, mesmo a que lhe é feita pela prostituta-vítima, cujo perfil de mártir a aproxima da mulher-mãe, associando-a com a figura da esposa.

As mulheres vingativas, assim como o restante dos personagens, apavoram-se com a violência e a indiferença do assassino recém-despertado da redenção, disposto a efetuar seus clamores de vingança e defender sua frágil condição. Elas oscilam entre os sentimentos de terror e de afeto que seu justiceiro desencadeia.

O demônio incontrolável e frio de Munny só vem à tona após uma série de testes e proações dos limites de seu caráter e temperamento. Ao longo do filme, o ex-pistoleiro é desrespeitado, ridicularizado e espancado – fatos esses que colocam o espectador em estado de suspensão, aguardando a explosão de violência adormecida. No entanto, o *Devil* Munny só ressurgue quando seu amigo e referencial moral, o personagem de Morgan Freeman, é apanhado pelos homens do xerife em uma missão

de suposta manutenção pela paz, mas que se revela um método de coerção da fúria vingativa das prostitutas.

Os homens do xerife e o próprio, já acostumados a repressões violentas e regimes de controle “em prol da paz”, exacerbam sua intervenção de justiça com o personagem Freeman. E deixam no ar que tal crueldade não ocorre apenas pela necessidade de manutenção da ordem, mas, sim, por um desejo de sadismo por conta da cor de pele do personagem – temos uma retomada da violência escravista que segue em paralelo com a violência e desrespeito ao corpo e subjetividade feminina.

O personagem de Freeman perece sobre o jugo dos homens do xerife. E, não bastasse o evidente assassinato do prisioneiro e seus motivos racistas, o que efetivamente desencadeia a violência do velho Munny é a exibição pública do corpo de seu caro amigo – seu grande referencial moral e afetivo – como um aviso público contra os delitos de épocas medievais.

A dessacralização do corpo de Freeman, sua exibição grotesca banqueteada pelo xerife, e o regozijo de seus detratores (o que implica a continuidade desse regime de violência e misoginia) é a gota d’água para Munny e sua civilidade mascarada.

O demônio ressurgue então em meio a uma tempestade torrencial, com uma implacável e desenfreada fúria alimentada pelo desgosto e pelo *whisky*. Sua vingança não polpa os responsáveis em diferentes graus pela dilaceração da prostituta, a omissão dos crimes e o assassinato de seu amigo. E no fim, após o massacre rápido e eficiente, como um anjo anunciador das deliberações divinas, emite o aviso final antes de adentrar a escuridão e retomar sua vida cotidiana: “Melhor não cortarem ou fazerem nenhum tipo de mal às prostitutas... ou eu voltarei e matarei cada de vocês seus filhos da puta.” (FRÜCHTL, 2009, p. 124).

Eis então o ex-pistoleiro maduro e criador de porcos fracassado de Eastwood, um herói hesitante, mas inevitável, que oscila entre a violência

fria, controlada e selvagem, mas que também está frágil e dilacerado.

Unforgiven de Clint Eastwood serve a Früchtl como revisão do mito de regeneração por meio da violência, exemplificado pelo *western*, recuperando-o em uma coloração escura do Velho Testamento. O aspecto religioso do filme é negativo, pois, segundo o autor: “*Unforgiven* lida com a ausência de Deus, no lugar onde os seres humanos tornaram o Paraíso seu inferno” (FRÜCHTL, 2009, p.128). Tratar-se-ia de uma espécie de um “sermão penitencial” e de “um ataque malicioso aos heróis.” Este é um filme que, segundo o autor, teria certamente agradado a Adorno, pois é um filme que oferece nada menos do que uma teologia negativa sob o disfarce de um *western*, cujo herói é apenas capaz de circular laconicamente e em eterna condenação, no contexto de uma totalidade dissolvida¹⁰.

Früchtl cita Adorno, mas é a Walter Benjamin que se refere quando procura mesclar o tema do religioso em sua negatividade, ao utilizar a imagem do anjo melancólico da pintura de Paul Klee descrito na Tese IX de *Teses sobre o conceito de história*. Citamos a passagem na qual Früchtl adapta o “Anjo da história” de Benjamin à figura do herói de *Unforgiven* de maneira integral:

Há um quadro de Klee chamado *Angelus Novus*. Walter Benjamin, o dono desse quadro, interpretou-o em sua “*Teses sobre o conceito de história*”. Ele mostra um anjo que parece estar prestes a se afastar de algo no qual seus olhos se fixam. Seus olhos estão arregalados, sua boca está aberta, suas asas estendidas. Assim é como o anjo da história deveria se parecer. Mas há também uma outra imagem, mais secular, embora não menos “inspirada”. Ela retrata Clint Eastwood. Seus olhos são estreitos e sua boca fechada como uma fina linha cortando a pele seca. Ele está vestindo um casaco sujo

¹⁰ Observamos que o final becketiano que agradaria a Adorno, segundo a opinião do autor, só é possível se destacarmos o texto que corre como legenda ao final do filme, dando notícias ao espectador da adequação do herói e de seus filhos à sociedade capitalista organizada, na qual Munny se torna um comerciante bem sucedido. A mãe da esposa falecida aparece nesse acréscimo narrado em texto, como aquela que visita o túmulo da filha, sempre inconformada pelo casamento da filha com um criminoso, mas ficaria feliz em saber da “conversão”, operada pela filha, do criminoso ao pai de família e bem sucedido comerciante.

preto que chega quase até o chão e um chapéu que cobre seu rosto magro e enrugado. Ele está silenciosamente em pé, as pernas separadas, as portas do *saloon* rangendo atrás dele. É o momento de horror apocalíptico e o golpe final. Um anjo vingador entrou no mundo. “Seu rosto se voltou para o passado”, os cadáveres espalhados em seu caminho, “uma catástrofe única, que o mantém em meio aos escombros e se lança a seus pés. O anjo gostaria de ficar, despertar os mortos, e juntar os destroços (FRÜCHTL, 2009, p.128-9).

O rosto desfigurado e pálido da jovem prostituta que cuidou das feridas do caçador de recompensas, que se recupera após ter sido espancado até quase à morte pelo “longo braço da lei” – magistralmente representado pelo ator Gene Hackman na figura de um sádico expistoleiro que zela brutalmente pela paz do povoado de Big Whiskey – parece brevemente acenar potencialmente para um final feliz. “Mas [diz Früchtl, citando Benjamin] uma tempestade sopra do Paraíso”, um poder escuro, insistente, impermeável. Ele a chama “maldade”, “vingança”, isso que o conduz a amontoar cadáveres” (FRÜCHTL, 2009, p. 129). “O que nós [Benjamin] chamamos progresso”, nós, os filhos de modernidade socializados pela América e pelo Oeste, “é esta tempestade”, que significa sempre [neste contexto] a mesma coisa, independentemente do nome que



Will Munny (Clint Eastwood) em Os imperdoáveis (Unforgiven)

Vemos aqui anunciada a figura transformada do caçador de recompensas, pistoleiro profissional, deslocado para o contexto da cidade, na qual ele atua como criminoso e/ou piscopata. Esta é a passagem para o gênero do filme de gangsteres, gênero amplo que inclui subgêneros, tais como: o filme de detetive, o filme noir, o filme que retrata mais diretamente a ação da máfia ou gangs de diversas configurações, mas também os filmes que retratam a ação não necessariamente do crime ligado ao jogo, à prostituição, ao dinheiro, mas a causas psicológicas que atuam violentamente sobre a sociedade organizada, sua estrutura moral e costumes.

A concepção de herói, claramente modificada no contexto da modernidade, passa a se constituir sob um caráter – o “cool” ou “blasé” – e algumas máscaras, entre as quais a máscara da frieza adquire destaque. Vemos, novamente, a herança do caráter *low profile* do pistoleiro representado por Clint Eastwood, cuja atitude recuada, voz modulada e tom baixo, e sua elogiada frieza, tornam sua figura exemplar no controle necessário da emoção, que não desaparece, mas explode nos momentos “adequados” de violência que constituem a narrativa trágica da modernidade. O capítulo seis da parte analisada faz referência a este caráter, o que passamos agora a expor.

HERÓIS DO “COOLNESS” E O IRÔNICO:

INDEFINIBILIDADE E AUTOREFERENCIALIDADE

Cool is cool – a tautologia evidente dessa asserção permite a Früchtl explicar sobre uma das características intrínsecas da identidade heroica do período moderno: a indiferença com o mundo como uma qualidade positiva. Tal aspecto pontuado como benéfico, tem como referência nossa mundana subcultura adolescente, que elege suas referências e ícones em meio a uma tempestade de informações, selecionando aqui e acolá o que lhes apetece mais.

A metodologia cíclica da tautologia nos fornece então a ferramenta metodológica adequada para compreender tal assertiva, como afirma Früchtl (*Cool is cool*), pois evidencia sua autoreferencialidade e indefinibilidade.

A dificuldade de definição do vocábulo *Cool* reside justamente em sua natureza complexa e relativa, maleável ao contexto, do mesmo modo que os conceitos de tempo foram uma problemática para Santo Agostinho e a pornografia para Justice Potter.

Em outros termos: é muito mais fácil exemplificar o *Cool* do que defini-lo conceitualmente, como Kant já demonstrara nos casos do Belo e Sublime na terceira crítica e a incongruência de regras, justificativas universais e definições exatas para tais categorias estéticas. Não se pode contar com termos claros e definitivos quando o objeto em questão demanda a subjetividade do observador/receptor para sua existência. Sendo assim, as evidências do *Cool*, do mesmo modo que as do Belo e do Sublime, são mais eficazes que suas ponderações.

Tendo como repertório teórico as explicações de Lionel Trilling, Walter Benjamin, Richard Rorty, Georg Simmel e Helmuth Plessner, Früchtl elege essa tautologia como método de investigação e definição do *Cool* na condição de um fenômeno estético manifestado em alguns personagens cinematográficos americanos. Por exemplo, os personagens Pumpkin e Honey Bunny do filme *Pulp Fiction* de Quentin Tarantino.

Neste filme, considerado um grande pastiche de outros gêneros já consagrados, somos apresentados a uma gama de personagens aparentemente dispare, mas sutilmente relacionados entre si ao longo da trama cíclica de violência e trapaças, sendo esta tão agitada e plena de saltos narrativos quanto os personagens e seus conflitos apresentados.

Os pseudônimos do casal Pumpkin e Honey Bunny não parecem codinomes de criminosos, dando assim um teor de ironia e jocosidade a situação de abertura do filme: a decisão racional seguida pela ação impulsiva

de um assalto à mão armada de uma típica lanchonete americana. A caracterização dos personagens também permeia a sátira, com suas cores ácidas e saturadas, os figurinos coloridos de férias e o vocabulário disperso e grosseiro, típico dos estereótipos do “White Trash” americano.

Enquanto Pumpkin, o homem do casal, demonstra uma evidente distorção moral de valores, tanto na gestualidade e postura no sofá da mesa do restaurante, ou no tom grosseiro com que pede café, Honey Bunny, sua companheira de delinquência, oscila entre a infantilidade e a caricatura de desenhos animados com a voz aguda e as expressões vivazes de alegria, impulsão e determinismo cruel. A jovem de cabelos ruivos curtos, primeiramente parece ser uma doce e inocente menina, mas revela-se uma psicopata histérica. Ambos, dentro da premissa *Cool* de frieza, auto-controle e racionalidade da situação não são exatamente *Cools*. O casal é descontrolado, impaciente e colérico, como crianças deslumbradas em uma aventura delinquente.



Honey Bunny (Amanda Plummer) e Pumpkin (Tim Roth)

Essa juventude transviada, impulsiva, traumatizada e inconsequente,

já se tornara um clássico das narrativas cinematográficas americanas, seja pelo violento filme de Oliver Stone, “Nascidos para Matar”, com Juliette Lewis e Woody Harrelson



Juliette Lewis e Woody Harrelson

ou o filme de David Lynch “Coração Selvagem”, com Laura Dern e Nicolas Cage.



Laura Dern e Nicolas Cage

No entanto, as caracterizações desses amores loucos e criminosos, que oscilam entre a vingança contra o mundo, o desejo desenfreado e o amor idealizado, nada mais são do que pastiches do mais célebre casal de criminosos do cinema: Bonnie e Clyde.

Durante a depressão americana, Bonnie Parker e Clyde Barrow, respectivamente garçone e criminoso, surgiram representados na mídia tanto como uma versão atual de Robin Hood e Marian das lendas cavaleirescas, que roubam dos ricos para os pobres, quanto como um casal de degenerados que corrompe o sistema e ameaça os bons cidadãos.



Bonnie (Faye Dunaway) e Clyde (Warren Beatty)

Ambos eram assaltantes de banco e assassinos que percorreram o meio-oeste americano em diversas ações criminosas, mas também romanceadas. Eram tanto sinônimos de corrupção, quanto de aventura – algo não muito diferente dos míticos cowboys do oeste, mas agora dentro de um contexto industrializado em crise.

Graças à cultura popular e sua mídia sensacionalista, sedentos por figuras representativas da época, ou seja, heróis e anti-heróis, Bonnie e Clyde tornaram-se ícones Cools para toda uma geração ávida por histórias de crime e violência tipicamente americanas. Sua morte violenta e desmedida por uma chuva de seis metralhadoras, emocionalmente retratada por Arthur Penn no filme de 1967 com Faye Dunaway e Warren Beatty, apenas reforçou tal condição de heróis e mártires de um meio social agressivo e condições econômicas extremas.

Esse mesmo dispositivo de empatia que ocorre com Bonnie e Clyde ocorre pelas mesmas vias de identificação com Vincent e Jules de Tarantino, mas sem o elemento do amor louco, e, sim, o da fraternidade, da amizade.

Logo após a apresentação do casal “Pumpkin” e “Honey Bunny”, somos apresentados em seguida a outro “par”: Vincent e Jules, dois assassinos de aluguel contratados para realizar o trabalho sujo para

Marsellus Wallace, e que transitam nesse meio violento com frieza, indagações existencialistas e o típico pastiche bem humorado e irônico de Tarantino.

Suas conclusões a respeito de viagens, culturas estrangeiras e suas diferenças, práticas sexuais e relacionamentos, beiram a caricatura, pois estão pontuadas com comentários bem-humorados, referências pop e uma dialética jocosa. E do mesmo modo, “Honey Bunny” e “Pumkin” – cujos verdadeiros nomes na trama são Yolanda e Ringo, respectivamente – sua caracterização beira o ridículo, com seus ternos pretos padronizados, o cabelo longo seboso ou estilizado, os óculos escuros e bermudões com camiseta estampadas.

Ambos os “casais” não parecem ameaçadores nessas condições, mas o são, seja pelo histerismo ou pelo autocontrole invejável em momentos específicos da trama – algo que fica muito claro ao final do filme, com as cenas de colisão de ambos, onde podemos comparar suas posturas, decisões e resoluções. “Pumpkin” e “Honey Bunny” são infantis, desmedidos, inocentes quanto ao meio que habitam e suas consequências, enquanto Jules e Vincent são profissionais experientes, inclinados a uma “emancipação” dos atos criminosos.

A concepção de “ironia” é retomada por Früchtel em um dos títulos internos ao capítulo, ao discorrer sobre a opção de gênero de Richard Rorty para descrever a figura do feminino: “a mulher irônica cool”. Com base nas prerrogativas de Adorno e Horkheimer sobre uma masculinidade racional e de caráter rígido, o feminino, para Rorty funciona, em contrapartida, como uma metáfora opositora à estrutura social e teria como característica principal a flexibilidade e a capacidade de auto-contextualização de seu meio, pois a mulher irônica está consciente de sua contingência, da instabilidade de seu vocabulário, das dúvidas sobre seu Eu, ao passo que os homens permanecem em um círculo ilusório de estabilidade subjetiva.

O irônico é então a irônica, uma mulher portadora de conhecimento

prático e técnico capaz de se adequar às mais diversas normas e suas variações e que não se considera “finita”, mas, sim, em constante dúvida. Em outros termos, Rorty vê o feminino como o ícone irônico, justamente por sua suposta maleabilidade dos instintos e racionalidade, pois une as faculdades sensíveis com conhecimento ético.

Nesse caso, para Früchtel, uma personagem representativa dessa condição, a partir da produção cinematográfica relativamente recente seria Clarice Starling, do filme *O Silêncio dos Inocentes*. A agente do FBI, ainda estagiária na Academia, transita com certa graciosidade e perspicácia em um meio circunscrito ao masculino, que oscila entre uma hostilidade e desconfiança sutil, até a um paternalismo descarado que desconsidera suas capacidades profissionais de dedução, projetando-a novamente para a condição feminina de desejo estereotipada.



Jodie Forster como Clarice Starling

Seu mentor no FBI apenas a designa para o caso do psicopata de nome Buffalo Bill por sua condição de jovem mulher com qualidades sexualmente atraentes – como fica evidente durante umas das conversas com o prisioneiro também psicopata que se torna seu interlocutor: Hannibal Lecter¹¹.

¹¹ Früchtel nota que o nome, além do Hannibal lembrar Canibal, há Lecter que pode ser associado tanto a *lector* quanto a *lecture* (“aula” ou “ensinamento” em inglês), posto que no decorrer do filme o psicopata se torna uma espécie de psiquiatra e professor, ao explicar

É curioso verificar a relação estabelecida entre Lecter e Starling nesse primeiro filme, pois o mesmo oscila entre os sentimentos de admiração, repulsa e desejo. Lecter, de certo modo, substitui a figura paterna para Starling (a personagem perdera seu pai, policial, durante uma empreitada do trabalho, e claramente sublimou sua admiração para com seu superior, Jack Crawford) e, atento a tal condição, utiliza tais dispositivos afetivos para incitar e brincar com a perspicácia de Starling.

No entanto, Hannibal Lecter – cujo nome designa sua condição ambígua de intelectual e de psicopata canibal que “devora” e dilacera suas vítimas com sofisticados argumentos e métodos, sendo personagem emblemático da crueldade sedutora e refinada – é a única figura masculina na trama que não subestima Starling.

Sua opção em substituir afetiva e emocionalmente o papel de mentor da investigadora evidencia tal condição, pois o mesmo percebe as motivações e inseguranças de Starling, não deixando sua suposta índole de jovem mulher “frágil” enevoar seus julgamentos. Lecter vê em Starling uma possibilidade de interação intelectual que lhe falta, um exercício de soberba e de troca, permeado por uma afetividade tênue. Enquanto Starling, por sua vez, considera Lecter não apenas fonte de conhecimento para a captura de Buffalo Bill, mas também um meio de desenvolver suas questões pessoais a partir do jogo dialético estabelecido entre ambos.

Mas é justamente por sua índole ativa, sua capacidade de concentração e adaptação ao universo masculino e seu anseio de captura do assassino de mulheres, que Früchtel pontua que Clarice Starling definitivamente não é *Cool*, isto é, não sustenta a indiferença ao mundo, a frieza calculada, mas é, sim, a representação da mulher irônica, pois “a dúvida da irônica sobre o seu vocabulário final é uma séria dúvida sobre o seu próprio Eu” (HALL, 1994, p. 130).

Starling, como heroína policial, está mais próxima dos primeiros

comportamentos para a personagem Clarice Starling e analisá-la.

mitos dos justiceiros do meio-oeste do que com suas variações mais urbanas, os gangsteres, pois ambos encontram-se num processo de auto-conhecimento sobre e si e sobre o mundo, além da forte presença de um sentimento melancólico de perda que os une.

O adjetivo *Cool*, para Früchtel, abarcaria então outros tipos de personagens femininos ao longo da história cinematográfica, como Greta Garbo, Marlene Dietrich, Barbara Stanwyck e Lauren Bacall – além da icônica Mia Wallace de Tarantino, interpretada por Uma Thurman.



Greta Garbo



Marlene Dietrich



Barbara Stanwyck



Uma Thurman



Lauren Bacall

Para Früchtel, as mulheres podem perfeitamente possuir tal adjetivo ambíguo. No entanto, o podem menos que os homens, tanto por questões biológicas, ou seja, sua condição de procriadoras, detentoras de um sistema reprodutivo de contenção, quanto pelo significado histórico e simbólico agregado a essa condição: a maternidade, e sua implicação emocional, de cuidado e afeto. São, pois, o contrário da indiferença, do *blasé* – como, por exemplo, no filme ‘Os imperdoáveis’ de Eastwood, onde as mulheres são ou maternais ou fúrias vingativas. O afeto materno e a indiferença *blasé* são estereótipos opostos do feminino dentro do amálgama de arquétipos ocidentais.

Mas isso não implica que o elemento *Cool* seja um elemento da masculinidade extremada, apesar do enfeitamento materno. Früchtel pontua que grandes ícones da década de 1950 como James Dean, Marlon Brando, Montgomery Clift e Frank Sinatra possuem um *je ne se quoi* feminino, que oscilam entre a fragilidade emocional e a empatia.



James Dean



Marlon Brando

*Montgomery Cliff**Frank Sinatra*

Mas, nos casos das divas femininas do distanciamento e da frieza, características essas que lhes confere uma condição de inalcançável e de incitação permanente ao desejo, sua inserção nesse pedestal do *Cool* é justamente por sua constante crise existencial e conflitos internos no âmbito moral.

Garbo e Dietrich seriam, então, os sinônimos desse distanciamento misterioso, do sofrimento longínquo, enquanto Stanwyck assume o papel da profanadora por seu comportamento inescrupuloso e corrupto.

Mas é Lauren Bacall quem melhor encarna a condição *Cool* por conta de sua autoconfiança inabalável, a ferocidade e sagacidade de

seu olhar, aliado ao sorriso fino, indecifrável. Bacall é representação da ambiguidade *das femme fatale*, ou seja, oscilante entre as virtudes e os vícios do feminino, seguindo paralelamente os triunfos narrativos, as forças condutoras e as inseguranças afetivas com seus pares masculinos.

*Lauren Bacall*

Os mesmos conflitos de cinismo e autopreservação que permeiam Humphrey Bogart em *O falcão Maltês* também atinge sua parceira de cena. Ambos são anti-heróis dentro de suas prerrogativas arquetípicas que temem o amor e a alienação do mesmo. Algo impensável dentro das narrativas misóginas dos filmes de gangsteres, como em *O inimigo Público*.

Já no caso de Mia Wallace, em *Pulp Fiction*, sua vertente *fatalle* precede seu surgimento nas telas de cinema. Vincent e Jules se preparam para cobrar uma dívida para seu chefe, marido de Mia, e especulam sobre o assassinato ou suicídio de um colega de trabalho da atriz, a partir de boatos sobre uma massagem nos pés em tons eróticos. Dessa forma, fica claro o apelo de desejo e sedução que permeia tal personagem e sua

capacidade de desestabilizar tais sujeitos *cools*.

Quando Mia finalmente aparece na tela, com o cabelo *a la chanel* preto de corte reto com franja, bem penteado, com camisa branca clássica (uma evidente referência às vestimentas andróginas das *femme fatales* que a precedem) e as grandes mãos finas, Vincent Vega abandona sua frieza controlada e se mostra um tímido rapaz frente a uma efígie de grandes e penetrantes olhos azuis.

Mia o ironiza, intriga-o, e o incita a diverti-la, seja pelas conversas onde refuta os boatos de mulher irresistível com um marido ciumento – demonstrando um claro controle da arte da coquetaria –, ou pela clássica dança que ambos realizam no filme. E é Mia que, com seus ímpetos de prazer que adentra numa overdose, enquanto Vincent, no banheiro, insere-se em uma reflexão de não ceder às seduições da esposa de seu chefe mafioso, à figura capaz de tirar o assassino frio do autocontrole e levá-lo ao desespero.



Mia (Uma Thurman) e Vincent (John Travolta)

Os homens ícones do *Cool* e sua estilização satírica, que oscila entre a individualização cômica e a irônica, encontram amparo teórico em Georg Simmel e suas definições sobre a ambivalência da modernidade, no ensaio de 1903 “A metrópole e a vida mental”. Nele, Simmel fornece um termo chave, já aqui citado, para a compreensão de tal característica tão

ambígua dos heróis da modernidade agonal: a atitude *blasé*, um resultado evidente da abundância de estímulo intelectual das metrópoles que satura a percepção e dificulta as tomadas de posição no âmbito cotidiano.



Humphrey Bogart

Tal condição é algo estritamente urbano, como afirma Simmel, e a figura *blasé* é irrelevante e impossível de existir fora desse contexto de excesso de informações e velocidade de mudanças, pois é resultado do esforço de adaptação, ao mesmo tempo em que implica uma recusa de reação. Um sujeito *blasé* não mais se choca ou exaspera com o novo e diferente, pois já está “anestesiado” com os mais recentes eventos e criações.

Essa nova forma de existência, que possui, inclusive, um novo código ético, é para Simmel o resultado e a razão de uma nova economia

financeira. Ser *blasé* não implica a indiferença total com o mundo, mas, sim, um regime de comportamento ancorado nos valores monetários do capitalismo, “um tipo de melancolia niilista nascida da ignorância intelectual, que é condutor da autopreservação em tempos modernos” (FRÜCHTL, 2009, p.166).

Tal modernidade permite, então, o desenvolvimento de uma subjetividade altamente livre, mas com um empobrecimento das relações afetivas no âmbito social. O anonimato das metrópoles, e sua típica atitude *blasé*, implica, assim, a dissolução dos laços sociais e o advento de uma batalha de visibilidade nomeada *Style*.

Style (“estilo” em português) faz referência a uma série de práticas sociais que delimitam um comportamento específico de um grupo, tendo como aparato um vocabulário visual específico, gestualidades e expressões particulares que formam suas identidades coletivas e individuais. *Cool*, *Blasé* e *Style* estão assim intimamente ligados nas práticas modernas de individualização e sua construção, destruição e reprodução de subjetividades.

A performatização dessas atitudes e formas de existência encontra referencial teórico tanto nas concepções sociológicas de “papéis sociais”, quanto na instabilidade das identidades de gênero. As identidades deixam de ser algo fixo, uno e estável para se tornarem “máscaras” das subjetividades, utilizadas e reposicionadas de acordo com o contexto em que o sujeito está imerso em suas respectivas necessidades de sobrevivência. Os conflitos agonais da modernidade locam-se, então, na ambivalência entre a auto-revelação e auto-ocultação e as “máscaras” funcionam como aparato de sobrevivência para esses sujeitos em suas práticas de estetização – e uma dessas “máscaras”, obviamente, é a performatização do *Cool*, do *Blasé*, do *Style*.

No filme de Tarantino *Pulp Fiction* – um dos marcos do cineasta norte-americano fascinado com os clássicos hollywoodianos, a cultura de massa e o fetiche pela fama – encontramos personagens icônicos dessas

máscaras da modernidade e seus antagonismos insolúveis. Não é uma mera casualidade o fato de que grande parte das influências de Tarantino seja a literatura policial popular, intitulada *Pulp Fiction*, nome dado à qualidade baixa do papel de impressão, e também os filmes B de meados dos anos 50 e 60. Como Früchtl aponta, “isso lança luz sobre o porquê do nosso conceito atual de *coolness* poder ser um produto dos anos 1950. Este foi o período em que o *coolness* adentrou no *mainstream* das culturas ocidentais” (FRÜCHTL, 2009, p.169), onde figuras como Elvis Presley e Lauren Bacall transformam essa sedutora indiferença em algo a ser apreendido, reproduzido e acima de tudo: vendido.

Mas esse *Cool*, tanto para Früchtl, como para Tarantino, desenvolve-se no âmbito dos adjetivos “frio”, “calmo”, “desapaixonado”, “não-reagente”, “indiferente”, “desapegado”, “profissional”, “narcísico”, etc., em personagens como Jules, interpretado por Samuel L. Jackson e Vincent por John Travolta no filme, ou mesmo Charles Bronson, como Harmonica, e Henry Fonda como Frank no clássico de Sergio Leone “Era uma vez no Oeste”.

Charles Bronson



Henry Fonda

Esses heróis da indiferença moderna representam assim o novo avatar das relações afetivas. Os espectadores admiram seu auto-controle e sua astúcia e perspicácia do mundo, mesmo que pareçam incapazes de empatia e afetividade. E sua morte, essencialmente moderna e artificial, salienta o vazio e a comicidade irônica de sua condição, aproximando-se, assim, das lições de moral dos contos de fadas e narrativas orais míticas.



Vincent (John Travolta) e Jules (Samuel L. Jackson)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Encerramos esta apresentação parcial da série de artigos sobre a relação entre filosofia e cinema, destacando as seguintes relações apresentadas: 1. A definição de Eu agonal que se forma no contraste que resulta de diferentes correntes filosóficas do Século XVIII, principalmente a do Idealismo Alemão e a do Romantismo, refletidas em discussões atuais sobre a modernidade, particularmente nas teorias de Charles Taylor e de Richard Rorty; 2. Como o herói na modernidade se torna intérprete de si mesmo e como esta condição paradoxal caracteriza sua sobrevivência na sociedade moderna. Isso justifica a relação entre arte e ruptura do eu na revalorização do trágico como meio de representação incorporado ao gênero de filme *western* tardio e sua passagem para o filme de gangster; 3. De como o gangster se torna herói trágico moderno ao ser criado no

cinema como o negativo da afirmação fundante do *American dream*; 4. Do herói como intérprete à formação do caráter *cool* e da atitude *blasé*, como justificação da ironia que permite sua sobrevivência qualificada como moderna e heroica. Um heroísmo fundado na indiferença, permeado pela ironia, transformando a indolência e o tédio em simpatia e afetividade.

Referências

BENJAMIN, Walter. “Crise do romance”. In: BOLLE, W. (Org.). *Documentos de cultura. Documentos de barbárie*. Tradução de Celeste H. M. R. de Sousa. São Paulo, EDUSP/CULTRIX, 1986, PP.126-129.

FRÜCHTL, Josef. *Das unverschämte Ich - Eine Heldengeschichte der Moderne*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2004.

FRÜCHTL, Josef. *The impertinent Self. A heroic history of modernity*. Trad. Sarah L. Kirby. Stanford, Stanford University Press, 2009. (Referências aos demais autores e textos constam nesta obra).

Filmes:

Butch Cassidy and Sundance Kid, de George Roy Hill, 1969.

The Godfather Trilogy (O poderoso Chefão – trilogia), de Francis Ford Coppola, 1972, 1974, 1990.

High Noon (Matar ou morrer), de Fred Zinneman, 1952.

High Plains Drifter (O estranho sem nome), de Clint Eastwood, 1972.

Pale Rider (O cavaleiro solitário), de Clint Eastwood, 1985.

Pulp Fiction, de Quentin Tarantino, 1994.

Scarface, de Howard Hawks, 1932

Scarface, de Brian De Palma, 1983.

The Public Enemy (O inimigo público), de William A. Wellman, 1931.

The silence of the lambs (*O silêncio dos inocentes*), de Jonathan Demme, 1991.

The Wild Bunch (*Meu ódio sera sua herança*), de Sam Peckinpah, 1969.

Unforgiven (*Os imperdoáveis*), de Clint Eastwood, 1992.



FOUCAULT GENEALÓGICO: CONSIDERAÇÕES DE MÉTODO PARA A POSSIBILIDADE DE UMA ANÁLISE DO PODER

João Lourenço Borges Neto¹

Resumo: Em entrevista a Alexandre Fontana intitulada “Verdade e Poder”, publicada na coletânea organizada por Roberto Machado, *Microfísica do poder*, Michel Foucault esclarece que em seus primeiros escritos - *História da loucura* (1961) e *Nascimento da clínica* (1963) - o campo de análise acerca do poder não estava a sua disposição. Somente após os acontecimentos revolucionários de maio 1968, segundo o filósofo, houve fecundidade possível para suas análises do poder. A condição de possibilidade se apresenta na genealogia como grade de inteligibilidade para estudo do poder. O presente artigo, apresentado na XIX Semana de Filosofia da UFG, pretende discorrer sobre o texto *Nietzsche, genealogia e a história* (1971), tendo em vista que é neste escrito que o método genealógico que percorrerá a obra de Foucault por toda a década de 70 encontra-se mais maduro e, a partir desta questão de método, será possível alçar luzes para uma análise do poder conforme o autor propõe.

Palavras-chave: genealogia; *Urprung*; Nietzsche; poder.

¹ Graduando em Filosofia na Universidade Federal de Goiás (UFG). E-mail: joaolourencoborges@gmail.com

O presente artigo reflete sobre o princípio da grade de inteligibilidade proposta por Michel Foucault para a compreensão de suas análises acerca da circularidade entre poder e saber. Segundo o filósofo, a verdade não existe fora do poder ou sem o poder. Ela está inserida no mundo e produzida nele por meio de uma série de coerções resultando na produção de regulamentos de poder. A palavra “produzida” não é trivial. Foucault pretende mostrar que direcionando a reflexão para o mundo é possível conhecer o momento de emergência da produção dos mecanismos de coerção. Nesses termos, as reflexões deste escrito delimitam-se ao segundo momento do pensamento do filósofo francês, conhecido como genealógico.

Com intenção de facilitar o estudo das obras e vida intelectual dos filósofos, comumente suas trajetórias filosóficas são divididas em fases. O mesmo ocorreu com o projeto filosófico de Michel Foucault que ficou conhecido em três etapas: arqueologia, genealogia e estética da existência. Contudo, é de suma importância frisar que as divisões se tornam eficazes apenas como didáticas ou metodológicas para o estudo e compreensão do autor. Enveredando por esse caminho didático alerta-se que ao eleger o momento genealógico de Foucault como objeto de trabalho não se deve pressupor a intenção de descarte do restante de suas obras e suas influências. Entretanto, como um compêndio da obra foucaultiana é inviável no momento, o artigo aponta suas análises para a reviravolta metodológica emergida a partir de 1968. Para tanto, uma questão de método é inevitável. Do que se trata a genealogia em Michel Foucault? Quais suas implicações para as análises do filósofo?

Uma das condições para alcançar esse objetivo é compreender que as reflexões acerca do poder tiveram o seu surgimento num momento específico nas obras de Foucault. Não estavam completamente ausentes de seus primeiros livros, mas as formulações encontravam-se de forma não específica ou deficiente. Assim, Foucault esclarece em entrevista a Alexandre Fontana: “tenho perfeita consciência de não ter praticamente usado a palavra [poder] e de não ter tido este campo de análise à minha

disposição” (FOUCAULT, 1979, p. 6). Ou, na mesma entrevista: “No ponto de confluência da *História da loucura* e *As palavras e as coisas*, havia, sob dois aspectos muito diversos, este problema central do poder que eu havia isolado de uma forma ainda muito deficiente” (FOUCAULT, 1979, p. 4). Este período ficou conhecido como a fase arqueológica das reflexões foucaultianas, compreendendo as seguintes obras: *História da Loucura* (1961), *Nascimento da Clínica* (1963) e *As Palavras e as Coisas* (1966). Claramente é possível observar entre elas uma aproximação metodológica e uma associação de objetos de estudo, como melhor esclarece Roberto Machado na introdução de *Microfísica do Poder*.

A consideração desses três livros revela claramente a homogeneidade dos instrumentos metodológicos utilizados até então, como o conceito de saber, o estabelecimento das descontinuidades, os critérios para datação de períodos e suas regras de transformação, o projeto de interrelações conceituais, a articulação dos saberes com a estrutura social, a crítica da ideia de progresso em história das ciências, etc. (FOUCAULT, 1979, p. IX).

Desta maneira, as pesquisas foucaultianas acerca do poder tiveram seu surgimento após os idos de 1968. Em outros termos, surgiram após os ocorridos revolucionários desse período, os quais desencadearam a possibilidade de mudança nos objetivos teóricos e políticos do filosófico. Portanto, a preocupação filosófica de Michel Foucault tomou outros caminhos, não estava mais voltada apenas para uma arqueologia dos saberes e das ciências humanas ou para o surgimento dessas ciências, ou melhor, “o como os saberes apareciam e se transformavam” (FOUCAULT, 1979, p. X). Apresentou-se nesse momento uma nova inquietação que lançou luz a um novo questionamento: o porquê do “aparecimento dos saberes a partir de condições de possibilidade externas aos próprios saberes” (FOUCAULT, 1979, p. X). Isto é, uma análise do poder e das relações de poder, a forma como ele se exerce concretamente, quais suas especificidades, suas técnicas e táticas. Quais as relações entre o surgimento destes saberes e o próprio poder.

Na aula inaugural proferida no Collège de France, em 1970, em

texto publicado com a alcunha *A Ordem do Discurso*, Foucault introduz os primeiros passos em vista dessa nova perspectiva metodológica. Entretanto, a mudança metodológica apreendida pelo filósofo não nos deve ser compreendida como uma ruptura ou oposição com o método arqueológico, a “arqueologia e genealogia se apoiam sobre um pressuposto comum: escrever a história sem referir a análise à instância fundadora do sujeito” (CASTRO, 2009, p. 185). As preocupações filosóficas de todo pensamento de Michel Foucault estão alicerçadas, em grande medida, nas análises históricas e, dessa maneira, a arqueologia e a genealogia emergem como chaves de inteligibilidade para compreensão de suas obras. Por outro lado, apreender as preocupações filosóficas de Foucault nos anos 70 - período dedicado às obras que abordam as análises do poder - é estender reflexão para a genealogia, entendendo-a como o “maior passo em direção a uma complexa análise do poder” (DREYFUS, RABIBOW, 2010, p. 141).

Ocorre que não é possível iniciar quaisquer estudos acerca do método genealógico de Foucault sem identificar as influências por ele sofridas a partir da leitura das obras de Nietzsche. O termo genealogia é claramente de matriz nietzschiana e o único escrito que Foucault dedicou exclusivamente ao mesmo foi *Nietzsche, A Genealogia e a História*, escrito em 1971 e publicado na coletânea de texto *Microfísica do Poder*. É neste escrito que Foucault melhor desenvolve o conceito sobre o novo projeto metodológico e suas relações com o filósofo alemão.

NIETZSCHE, A GENEALOGIA E A HISTÓRIA

Com efeito, o que é a genealogia? Michel Foucault introduz seu escrito com a seguinte definição: “A genealogia é cinza; ela é meticulosa e pacientemente documentária. Ela trabalha com pergaminhos embaralhados, riscados, várias vezes reescritos.” (FOUCAULT, 1979, p. 15). Iniciar o texto com essas afirmações, em certa medida, significa indicar que para um genealogista não existem essências fixas nem finalidades metafísicas. A genealogia é um estudo voltado à história, elegendo um

caminho oposto ao platonismo e ao mundo das ideias. Em outras palavras, um rompimento com as ideias últimas que permearam por muito tempo a tradição filosófica. Assim esclarece Hubert L. Dreyfus e Paul RABIBOW:

A genealogia busca descontinuidades ali onde desenvolvimentos contínuos foram encontrados. Ela busca recorrências e jogo ali onde progresso e seriedade foram encontrados. Ela recorda o passado da humanidade para desmascarar os hinos solenes do progresso. A genealogia evita a busca da profundidade. Ela busca a superfície dos acontecimentos, os mínimos detalhes, as menores mudanças e os contornos sutis. Ela evita a profundidade dos grandes pensadores que na nossa tradição produziu e reverenciou; seu maior inimigo é Platão. (DREYFUS, RABIBOW, 2010, p. 142).

O genealogista quando indica Platão como seu maior inimigo desvela a fraude das essências e das verdades últimas e em seu lugar, por meio de uma análise da história e dos detalhes dos acontecimentos, oferece ao horizonte “o segredo de como se fabricam ideias na terra” (NIETZSCHE, 1998, p. 37). Ou seja, a genealogia procura o local onde “verdades” são forjadas, criadas e construídas. Assim o faz Nietzsche em *Genealogia da Moral* acerca dos conceitos morais e Foucault, iluminado pela genealogia nietzschiana, em seus exames minuciosos sobre o poder. A genealogia não trabalha com gêneses lineares, crítica feita por Nietzsche a Paul Rée no prólogo de *Genealogia da Moral* e retomada por Foucault em *Nietzsche, A Genealogia e a História*. Ela exige saberes pormenorizados, um descer às particularidades e singularidades dos acontecimentos, “espreitá-los lá onde menos se os esperava” (FOUCAULT, 1979, p. 15), aonde eram tidos como “não possuindo história” (FOUCAULT, 1979, p. 15). Não é um destinar a história aos prazeres do útil e ao progresso meta-histórico, “como se esse mundo de coisas ditas e queridas não tivesse conhecido invasões, lutas, rapinas, disfarces, astúcias” (FOUCAULT, 1979, p. 15). Segundo Michel Foucault, a genealogia se opõe à pesquisa da “*Ursprung*”². Logo, qual a importância do termo “*Ursprung*” nas obras de Nietzsche? Foucault aponta importantes distinções sobre esta palavra que se perdem

² *Ursprung* é o termo equivalente em alemão para origem ou princípio.

na semântica portuguesa “origem”.

É exatamente sobre o termo *Ursprung* que as análises de Michel Foucault em *Nietzsche, a genealogia e a história* empreendem uma distinção conceitual nos textos nietzschianos. Aponta Foucault que nas obras do filósofo alemão há o emprego de dois modos distintos para a palavra *Ursprung*. De um lado, encontra-se um uso não marcado, alternando-o com os termos *Entstehung*, *Herkunft* e *Erfindung*³. De outro, o emprego da palavra *Ursprung* marca o significado de “origem” como princípio e sua utilização está em oposição a *Entstehung*, *Herkunft* e *Erfindung* ou, ainda, em alguns casos encontra-se de maneira irônica e depreciativa.

Em *Nietzsche, A Genealogia e a História*, o filósofo francês assinala que o jogo de palavras⁴ *Ursprung-Herkunft-Entstehung-Erfindung* como indicativo de “origem” está presente em várias passagens da obra nietzschiana *Genealogia da Moral*, principalmente no prefácio. Podemos notá-lo, por exemplo, no segundo aforisma do prólogo: “Meus pensamentos sobre a origem [*Herkunft*] de nossos preconceitos morais – tal é o tema deste escrito polêmico [...]” (NIETZSCHE, 1998, p. 8) ou no terceiro: “Por fortuna logo aprendi a separar o preconceito teológico do moral, e não mais busquei a origem [*Ursprung*] do mal por trás do mundo” (NIETZSCHE, 1998, p. 3). Na primeira citação, Nietzsche indica qual seu objeto de pesquisa e para tal utiliza o termo *Herkunft*, significando origem como procedência ou proveniência, isto é, oriundo ou que procede de algum lugar. No segundo exemplo, utilizando a palavra *Ursprung* de maneira marcada, evidencia o significado de princípio enquanto a busca por uma origem que se encontra fora do mundo, na metafísica, no divino. Nos dois casos nota-se claramente a distinção que o filósofo pretende evidenciar. Quando faz referência à sua pesquisa pelos preconceitos morais, pretende

³ *Entstehung* pode ser traduzido como surgimento, origem, formação, emergência, gênese; *Herkunft* como origem, procedência, proveniência e *Erfindung* como invenção.

⁴ Compreendemos por “jogo de palavras” a substituição entre termos (*Ursprung-Herkunft-Entstehung-Erfindung*). Eles são utilizados na obra de Nietzsche de acordo com a significação que autor pretende evidenciar para a “origem”. Ora como emergência, procedência e invenção e outros como gênese e princípio.

fazê-la numa busca pela procedência, *Herkunft*. E quando associa a origem como algo que está atrás do mundo, o termo escolhido é *Ursprung*.

Um dos textos mais significativos do uso de todas essas palavras e dos jogos próprios do termo *Ursprung* é o prefácio de *Para genealogia da moral*. O objeto da pesquisa é definido no início do texto como a origem dos preconceitos morais; o termo então utilizado é *Herkunft*. Em seguida, Nietzsche volta atrás, fazendo a história deste inquerito em sua própria vida; ele se lembra do tempo em que “caligrafava” a filosofia e em que se perguntava se era preciso atribuir a Deus a origem do Mal. Questão que agora o faz sorrir e sobre o qual ele diz justamente que era uma pesquisa de *Ursprung* (FOUCAULT, 1970, p.17).

E quando Nietzsche alude ao título do livro de Paul Rée, o faz de maneira irônica e, para tal, o termo utilizado é *Ursprung*: “O título do livrinho era *A origem das impressões morais*” (NIETZSCHE, 1998, p. 10). Por fim, na segunda dissertação, parágrafo 6º, quando o filósofo identifica que conceitos morais tiveram seu surgimento nas obrigações legais, na relação contratual entre credor e devedor, a palavra utilizada por Nietzsche para designar origem é *Entstehung*.

Nesta esfera, a das obrigações legais, está o foco de origem [*Entstehung*] desse mundo de conceitos morais: ‘culpa’, ‘consciência’, ‘dever’, ‘sacralidade do dever’- o seu início, como o início de tudo grande na terra, foi largamente banhado de sangue. (NIETZSCHE, 1998, p.55).

Por meio desse jogo de palavras identificado por Foucault no texto de Nietzsche, parece-lhe caro, para além de esclarecer qual significação o filósofo alemão pretende utilizar em cada momento, apontar que os termos *Herkunft*, *Entstehung* e *Erfindung* marcam melhor que *Ursprung* o objeto de uma genealogia.

Entretanto, o que cabe apontar sobre essa dupla interpretação da palavra *Ursprung*? Sobre esta diferenciação está em jogo a hipótese, apontada por Foucault, de distinguir em Nietzsche uma pesquisa genealógica que procura a origem dos fenômenos de uma maneira inversa ao modo do questionamento e reflexão da metafísica. Isto

é, a pesquisa genealógica sobre os juízos morais ou qual a procedência da moral, apreendida por Nietzsche, fundam suas buscas num *Herkunft*, *Entstehung* e *Erfindung*, ou seja, numa procedência, surgimento e invenção em colisão ao método histórico tradicional, que procura a origem de seus acontecimentos em ideias fixas e finalidades metafísicas, conforme enobrece o argumento do professor Oswaldo Giacoia:

O problema genealógico, para Nietzsche, seria, propriamente o da busca da *Herkunft*, da *Entstehung*, da *Erfindung* dos conceitos, juízos e sentimentos morais, termos que remetem à proveniência, surgimento e invenção, deixando entrever o caráter casual, muitas vezes abastardo, a baixa extração das proveniências e surgimentos, em contraposição à solene necessidade da origem, tradicionalmente pensada pela metafísica como integrando o mundo ideal das essências eternas” (GIACOA, 1990, p. 55).

Para Foucault, o Nietzsche genealogista recusa a pesquisa da *Ursprung*, posto que esta procura a verdade essencial das coisas, a origem última dos acontecimentos, o desvelar sublime da verdade e das identidades primeiras. Logo, deve ser abandonada em favor de uma pesquisa de *Herkunft*, *Entstehung* e *Erfindung*. Portanto, o genealogista é aquele que escuta a história e não a metafísica. Usando a expressão nietzschiana, seu caráter é próprio dos “espíritos históricos” e não de maneira essencialmente a-histórica, como é costume dos filósofos. Sua intenção é uma evidente crítica aos pensadores do seu tempo, sobretudo historiadores da moral e filósofos que prosseguem suas pesquisas desconsiderando os fatos históricos. Ao resgatarmos a crítica nietzschiana, exposta no segundo aforisma da primeira dissertação de *Genealogia da moral*, queremos evidenciar que o projeto genealógico não está separado dos acontecimentos pormenorizados da história. Munido do sentido histórico - “*Wirkliche Historie*” - o genealogista deseja apontar o forjar das essências. Isto é, ele não busca na metafísica a significação de conceitos como liberdade e justiça, por exemplo. Pelo contrário, percebe ao vasculhar a história, que as essências, verdades eternas, preceitos morais foram criados peças por peças.

É importante esclarecer que não se pretende neste artigo efetuar uma análise da fidelidade interpretativa que Foucault fez de Nietzsche. Visa-se apontar a influência da genealogia nietzschiana no projeto filosófico que o francês executa a partir de 1970, ou se quiserem, após assumir a cátedra de História dos Sistemas de Pensamentos no Collège de France, para seguir no cumprimento elucidativo da relevância que a grade de inteligibilidade genealógica possui para as análises da relação entre poder e saber.

Uma diferença importante entre Nietzsche e Foucault é que, frequentemente, Nietzsche parece fundar a moralidade e as práticas sociais em táticas de atores individuais; Foucault afasta totalmente o caráter psicológico da abordagem e considera toda a motivação psicológica não como a fonte, mas como o resultado de estratégias sem estrategista. Em vez de origens, significados escondidos ou intencionalidade explícita, Foucault, o genealogista, vê relações de força funcionando em acontecimentos particulares, movimentos históricos e história. (DREYFUS; RABIBOW, 2010, p. 145).

Nietzsche aparece com sua genealogia, *grosso modo*, para tratar “do valor da moral” (NIETZSCHE, 1998, p. 11). É, todavia, em suas buscas que os filósofos se diferenciam. Foucault utiliza-se de Nietzsche e de sua interpretação histórica para alçar reflexões para outro objeto: o poder. Portanto, se faz necessário ressaltar que não há em Michel Foucault uma teoria geral do poder. Entretanto, apropriando-se do conceito de história de Nietzsche, Foucault abre luz para a seguinte interpretação: para um genealogista não faz sentido buscar a verdade nas essências ou a *Ursprung* dos acontecimentos, mas vasculhá-los nos mínimos detalhes e compreender a “história da malícia mesquinha, das interpretações violentamente impostas, das intenções viciosas, das narrativas gloriosas que mascaram as razões mais vis” (DREYFUS, RABIBOW, 2010, p. 144); levantando uma crítica às interpretações do poder que permearam a tradição política, como um objeto que pode ser transferido de um indivíduo a outro ou constituído por meio de um contrato. O poder encontra-se nas mínimas relações e por meio de uma interpretação da história o genealogista aponta os campos sangrentos onde os conceitos

foram forjados e o poder anunciado.

Se interpretar era colocar lentamente em foco uma significação oculta na origem, apenas a metafísica poderia interpretar o devir da humanidade. Mas se interpretar é se apoderar por violência ou sub-repção, de um sistema de regras que não tem em si significação essencial, e lhe impor uma direção, dobrá-lo a uma nova vontade, fazê-lo entrar em um outro jogo e submetê-lo a novas regras, então o devir da humanidade é uma série de interpretações. E a genealogia deve ser a sua história: história das morais, dos ideais, dos conceitos metafísicos, história do conceito de liberdade ou da vida ascética, como emergências de interpretações diferentes (FOUCAULT, 1997, p. 26).

O poder deve ser percebido como uma prática social constituída dentro da história e o seu pensar só faz sentido por meio de uma análise das relações de poder. Talvez seja este o maior legado acerca do estudo do poder impetrado por Foucault. Esta reflexão só foi possível após 1968, quando se espreitou por outros caminhos o estudo do poder. Não pelo viés da soberania, pelos termos da constituição como faziam os juristas, ou, pelo aparelhamento do Estado, como os marxistas. O primado de Foucault nas reflexões sobre poder está em realizar suas análises por meio da genealogia do poder em momentos marcados e definidos dentro da história. Em *Vigiar e punir*, por exemplo, suas reflexões abordam a instituição penal e a história da criminalidade e são elaboradas com base em análises nas transformações das penas infringidas sobre o corpo do sentenciado a partir do século XVII e XVIII. Esse estudo só foi possível por meio de pergaminhos e processos daquele período. Nota-se que o filósofo não busca forjar conceitos de justiça ou demais conceitos, mas interpretar os acontecimentos de seu tempo. Assim se constitui a análise foucaultiana:

Em *Vigiar e Punir* o que eu quis mostrar foi como, a partir dos séculos XVII e XVIII, houve verdadeiramente um desbloqueio tecnológico da produtividade do poder. As monarquias da Época Clássica não só desenvolveram grandes aparelhos de Estado – exército, polícia, administração local – mas instauraram o que se poderia chamar uma nova “economia” do poder, isto é, procedimentos que permitem

fazer circular os efeitos de poder de forma ao mesmo tempo contínua, ininterrupta, adaptada e “individualizada” em todo o corpo social (FOUCAULT, 1979, p. 8).

Os estudos acerca da criminalidade e os discursos sobre sexualidade pormenorizados por Foucault apontam para uma relação de força aplicada ao corpo. Este, que está inserido num determinado contexto histórico, surge como objeto fundamental para análise do poder e das relações de força que vemos emergir de ciências que constituem saberes. Sintetizando, o corpo surge como objeto dos saberes e das relações de poder. Como percebemos nos estudos sobre a criminalidade, surgem saberes jurídicos, psiquiátricos e econômicos, que são responsáveis por toda uma variedade de discursos de verdade que, em certa medida, serão aplicadas ao corpo para “aprimorá-lo”, “adestrá-lo”, seja em forma de leis, reclusão, banimento, ressocialização ou projetos educacionais. O poder é mais do que um imperativo que diz não, ele vai além da forma de adestrar e moldar o corpo por meio de admoestações físicas, ele se mantém numa circularidade permanente com o saber, forjando mecanismos de controle e sujeição. E o saber em continuidade com esta circularidade fomenta as relações de poder. Assim esclarece Foucault:

O que faz com que o poder se mantenha e que seja aceito é simplesmente que ele não pesa só como uma força que diz não, mas que de fato ele permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso. Deve-se considerá-lo como uma rede produtiva que atravessa todo o corpo social muito mais do que uma instância negativa que tem por função reprimir (FOUCAULT, 1979, p. 8).

Finalmente, o que está em jogo, quando se define valor de verdade ou discursos de verdade? Por verdade, Foucault nos lembra: “A ‘verdade’ está circularmente ligada a sistemas de poder, que a produzem e apoiam, e a efeitos de poder que ela induz e que a reproduzem” (FOUCAULT, 1979, p. 14). O que procura determinadas disciplinas no anseio de serem definidas como ciências? O que está em jogo é uma vontade de verdade, diria Foucault, leitor de Nietzsche. Saberes constituídos de discursos de verdade circunda e fabricam o poder. Portanto, a genealogia não deve

cessar com as desconstruções, o desvelar, o mostrar o que está por trás dos discursos de verdade. Essa é sua finalidade.

Do exposto, somente após enveredar-se pela genealogia foi possível pensar o poder como relação de força contínua e permanente. Ele não provém de um ser transcendental ou de uma ciência primeira, mas está nas minúcias das relações cotidianas. E, assim como Nietzsche indica o forjar e o emergir das moralidades num determinado momento da história humana, Foucault também procura nela os pontos de emersão dos saberes e das relações de poder, apontando um novo caminho para a reflexão dos processos de sujeição do corpo. Enfrentar a metafísica e questionar o que antes era inquestionável foi o maior legado de Nietzsche para o pensamento crítico político de Michel Foucault.

Abstract: In an interview with Alexandre Fontana entitled “Truth and Power”, published, compiled and organized by Roberto Machado, *Microphysics of the power*, Michel Foucault clarifies that in his first writings, *Madness and civilization* (1961) and *The Birth of the Clinic* (1963), the analysis field about power was out of his league. Only after the revolutionary happenings of 1968, according to the philosopher, was fecundity possible in his analysis of power. The condition of possibility introduces itself in the genealogy as a GRADE of intelligibility to the study of the power. This article, presented in XIX Philosophy Week of UFG, intends to discourse about the text *Nietzsche, genealogy and history* (1971), considering that it is in this writing that the genealogical method, which one will find throughout Foucault’s work, is more mature in the 1970’s and, from the instrumentation of this method, the analysis of power will possibly be clarified, as the author proposes.

Keywords: genealogy; *Ursprung*; Nietzsche; power.

Referências

DREYFUS, Hubert; RABIBOW, Paul. *Michel Foucault: Uma trajetória*

filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica. Trad. Vera Portocarrero e Gilda Gomes Carneiro. 2. Ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

FOUCAULT, M. Verdade e Poder. In: *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

_____, M. Nietzsche, A genealogia e a História. In: *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

_____, M. *A Ordem do Discurso*. São Paulo: Ed. Loyola. 1996

_____, M. A Genealogia e Poder. In: *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

GIACOLA, Oswaldo. *Filosofia da Cultura e Escrita da História: Notas sobre as Relações entre os Projetos de uma Genealogia da Cultura em Foucault e Nietzsche*. O que nos faz pensar, Rio de Janeiro, v. 3, p. 24-50, setembro de 1990.

NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral: Uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras. 1998.