

REVISTA ELETRÔNICA DE FILOSOFIA

PERÍODICO DISCENTE DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA DA UNIOESTE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

[HTTP://E-REVISTA.UNIOESTE.BR/INDEX.PHP/ALAMEDAS/INDEX](http://e-revista.unioeste.br/index.php/alamedas/index)



REVISTA ALAMEDAS

Vol. 9, n. 2, 2021 e-ISSN 1981-0253

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

- UNIOESTE - Rua da Faculdade 645. Toledo - PR. CEP 85.903-000.

E-mail: revistaalamedas@gmail.com

Revista Alamedas - Revista Eletrônica Discente do PPGFil da UNIOESTE. Caracteriza-se como iniciativa que tem como objetivo principal construir espaços para a divulgação do conhecimento produzido por pesquisadores das Ciências Sociais e da Filosofia.

A Revista Eletrônica Alamedas é uma publicação dos discentes do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE. Tal iniciativa tem como principal objetivo abrir caminhos para a divulgação do conhecimento produzido por pós-graduandos. Serão aceitos trabalhos inéditos na revista, cujos autores sejam mestranda/o, mestra/e, doutoranda/o, doutora/or. A Revista aceitará contribuições nos seguintes formatos: artigos, ensaios inéditos, traduções, resenhas e entrevistas.

• **FICHA CATALOGRÁFICA:**

- Marilene de Fátima Donadel (UNIOESTE/Campus de Toledo)
CRB 9/924

Revista Alamedas: Revista Eletrônica do NDP [recurso eletrônico] /

R454 Núcleo de Documentação, Informação e Pesquisa; editor científico Nilceu Jacob Deitos, editora adjunta Yonissa Marmitt Wadi. -- v.1, n. 1 (jan./jul. 2006) - Dados eletrônicos. -- Toledo: NDP, 2006.

Semestral

Sistema requerido: Adobe Acrobat Reader

Modo de acesso: www.unioeste.br/ndp/revista

ISSN: 1981-0253

1. Ciências sociais - Periódicos 2. História - Periódicos 3. Educação - Periódicos 4. Filosofia - Periódicos I. Núcleo de Documentação, Informação e Pesquisa II. Deitos, Nilceu Jacob, Ed. Wadi, Yonissa Marmitt, Ed.

CDD 20. ed. 001.305

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ

REITOR

Alexandre Almeida Webber

DIRETOR DO CAMPUS DE TOLEDO

Remi Schorn

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS

César Augusto Battisti

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Rosalvo Schutz

EXPEDIENTE

COMISSÃO EDITORIAL E EXECUTIVA

- Prof. Dr. Rosalvo Schutz (UNIOESTE)

EDITOR CIENTÍFICO E EXECUTIVO:

- Prof. Dr. Jadir Antunes (UNIOESTE)

EDITORES ADJUNTOS:

- Célia Machado Benvenho (UNIOESTE)
- Charles Eriberto Wengrat Pichler (UNIOESTE)
- Cristiane Roberta Xavier Candido (UNIOESTE)
- Fabiana de Jesus Benetti (UNIOESTE)
- Giovane da Silva Lozano (UNIOESTE/UFGD)
- Jhonatan Gonçalves (UNIOESTE)
- Josiane Paula da Silva (UNIOESTE)
- Kátia Rocha Salomão (UNIOESTE)
- Suellen Dantas Godoi (UNIOESTE)

APOIO EDITORIAL:

- Projeto SABER (Sistema de Acesso à Biblioteca Eletrônica de Revistas)

EDITORAÇÃO ELETRÔNICA:

- DRI - Diretoria de Informática (UNIOESTE/Campus de Toledo)
- NDP - Núcleo de Documentação, Informação e Pesquisa (UNIOESTE/Campus de Toledo)

REVISÃO:

- Revista Alamedas

CONSELHO EDITORIAL:

- Prof. Dr. César Augusto Battisti (UNIOESTE)
- Prof. Dr. Jadir Antunes (UNIOESTE)
- Prof. Dr. José Luiz Ames (UNIOESTE)
- Prof. Dr. Libanio Cardoso Neto (UNIOESTE)
- Prof. Dr. Luciano Carlos Utteich (UNIOESTE)
- Prof. Dr. Paulo Roberto Azevedo (UNIOESTE/Campus de Toledo)
- Prof. Dr. Rosalvo Schütz (UNIOESTE)
- Prof. Dr. Stefano Buselatto (UNIOESTE)
- Prof. Dr. Tarcílio Ciotta (UNIOESTE)
- Prof. Dr. Wilson Antonio Frezzatti Júnior (UNIOESTE)
- Prof^ª. Dra. Denise Jardim (UFRGS)
- Prof^ª. Dra. Ester Maria Dreher Heuser (UNIOESTE)
- Prof^ª. Dra. Marta Rios Alves Nunes da Costa (UNIOESTE/UFMS)

CONSELHO CIENTÍFICO NACIONAL:

- Prof. Dr. Danilo Saretta Veríssimo (UNESP)
- Prof. Dr. Ericson Sávio Falabretti (PUCPR)
- Prof. Dr. Ernildo Jacob Stein (PUCRS)
- Prof. Dr. Evanildo Costeski (UFC)

- Prof. Dr. Fábio Marques de Almeida (UFG)
- Prof. Dr. Marcelo Fabri (UFMS)
- Prof. Dr. Marciano Adilio Spica (UNICENTRO)
- Prof. Dr. Marcos José Müller (UFSC)
- Prof. Dr. Max Rogério Vicentini (UEM)
- Prof. Dr. Reinaldo Furlan (USP)
- Prof. Dr. Sirio Lopez Velasco (FURG)
- Prof. Dr. Wanderley Cardoso de Oliveira (UFSJ)
- Prof^ª. Dra. Marta Nunes da Costa (UFMS)

CONSELHO CIENTÍFICO INTERNACIONAL:

- Prof. Dr. Duane Harvey Davis (University of North Carolina, *Asheville/EUA*)
- Prof. Dr. Franco Riva (Università Cattolica del Sacro Cuore/Milano)
- Prof. Dr. Martin Grassi (UCA /Buenos Aires)
- Prof. Dr. Renaud Barbaras (Panthéon/Sorbonne/Paris)
- Prof. Dr. Roberto Juan Walton (UBA/Buenos Aires)
- Prof. Dr. Thamy Claude Ayouch (Sorbonne/Paris VII)
- Prof^ª. Dra. Graciela Ralon Walton (UNSAM/Buenos Aires)
- Prof^ª. Dra. Irene Borges Duarte (Universidade de Évora)

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO _____	8
<i>Comissão Editorial</i>	
A NOÇÃO DE PENSAMENTO EM DESCARTES _____	13
<i>Livia Tainan Nicolini Ruiz</i> <i>Geder Paulo Friedrich Cominetti</i>	
O CONCEITO DE FILOSOFIA DO DIREITO E A TRANSFORMAÇÃO SOCIAL EM ALYSSON MASCARO _____	32
<i>Guilherme Baggio Costa</i>	
A ARTE COMO MODO DE CONSIDERAÇÃO INDEPENDENTE DO PRINCÍPIO DE RAZÃO _____	48
<i>Caio Miguel Viante</i>	
IMIGRAÇÃO NAS PÁGINAS DO CORREIO BRAZILIENSE _____	60
<i>Roberto Rigaud Navega-Costa</i> <i>Tatiane dos Santos Navega-Costa</i>	
O COGITO CARTESIANO COMO GRITO DE INDEPENDÊNCIA DA RAZÃO _____	78
<i>Geder Paulo Friedrich Cominetti</i>	
VIOLENCIA Y VIOLENCIA SIMBÓLICA EN LA MAQUILA EN CIUDAD DEL ESTE _____	90
<i>Victor Hugo Jara Cardozo</i>	
O CONCEITO DE RESISTÊNCIA NOS ESCRITOS GENEALÓGICOS DE FOUCAULT: UM DIÁLOGO COM OS PRINCIPAIS CRÍTICOS _____	105
<i>Igor Corrêa de Barros</i>	
O SER-NO-MUNDO NA INFÂNCIA _____	120
<i>Juliana Tibério</i>	
CRISTIANISMO, EXISTÊNCIA E INDIVIDUAÇÃO: A FILOSOFIA-ANTROPOLÓGICA DE KIERKEGAARD _____	136
<i>Walace Alexsander A. Cruz</i>	
NÃO MATE AS BIXAS, DEIXE-AS VIVER! PENSANDO O DIREITO À VIDA A PARTIR DOS APONTAMENTOS DE EMMANUELLEVINAS _____	148
<i>Thiago Henrique Almeida de Carvalho</i> <i>David Ferreira de Araújo</i>	
O ETERNO RETORNO COMO IMPERATIVO EXISTENCIAL _____	167
<i>Barbara Smolniakof</i>	

**A VISÃO PESSIMISTA DA MODERNIDADE: APONTAMENTOS SOBRE A
CONCEPÇÃO DA MODERNIDADE EM MAX WEBER E GEORG SIMMEL** **186**

Marco Aurelio de Oliveira Leal

**A MODERNIDADE ENQUANTO SISTEMA POLÍTICO DO OCIDENTE,
PERSPECTIVAS DOS AGENTES HEGEMÔNICOS DO PODER COLONIAL** **200**

Mateus Felipe Fuchs

**A CONSTRUÇÃO DE UM ESPAÇO SOCIAL: O SETOR DE GÊNERO
DENTRO DO MOVIMENTO DOS TRABALHADORES RURAIS SEM-TERRA** **210**

Carolina Martins de Carvalho

**ESCOLA SEM PARTIDO NA AGENDA EDUCACIONAL DO GOVERNO
BOLSONARO** **221**

Lucas Felicetti Rezende

NORMAS E DIRETRIZES PARA AUTORES **240**

Comissão Editorial

APRESENTAÇÃO

Car@s leitor@s é com satisfação que apresentamos a nova edição da Revista Alamedas. Nesse volume, encontra-se 15 contribuições que perpassam por vários temas Filosofia e áreas das Ciências Humanas e Sociais. Nesse sentido, os textos selecionados tratam de diversos assuntos relacionados a educação, pensadores sociais, globalização, cultura e identidade, juventude, governabilidade.

No primeiro capítulo intitulado “**A NOÇÃO DE PENSAMENTO EM DESCARTES**” a autora Livia Tainan Nicolini Ruiz e o autor Geder Paulo Friedrich Cominetti, procuram introduzir aos leitores às noções imprescindíveis para a compreensão da noção de pensamento em Descartes. A noção marca o modo de pensar do ocidente, mas, embora seu nome tenha sido popularizado, sua filosofia é reproduzida com desfalques significativos por reiteradas vezes. Tem seus elementos tratados superficialmente ou é contemplada por extensas discussões que se dedicam a meandros técnicos alcançados apenas por especialistas.

No capítulo dois Guilherme Baggio Costa, no seu texto “**O CONCEITO DE FILOSOFIA DO DIREITO E A TRANSFORMAÇÃO SOCIAL EM ALYSSON MASCARO**”, objetiva introduzir o pensamento crítico de Alysson Mascaro, por meio dos conceitos de filosofia e filosofia do direito que o autor sintetiza na obra Filosofia do Direito. Com a metodologia qualitativa, de análise bibliográfica, a pesquisa aborda as reflexões sobre a relação complexa existente entre o pensamento filosófico e a materialidade social, e por sua vez, a filosofia do direito como ferramenta conceitual teórica capaz de denunciar a forma-jurídica como legitimadora da reprodução capitalista.

Caio Miguel Viante nos apresenta, no terceiro capítulo, uma reflexão sobre a razão de ser. Em “**A ARTE COMO MODO DE CONSIDERAÇÃO INDEPENDENTE DO PRINCÍPIO DE RAZÃO**” o autor tem objetivo explicitar a concepção de puro sujeito do conhecimento e a concepção de gênio enquanto fundamentos da arte na filosofia de Arthur Schopenhauer. A arte é concebida pelo filósofo como modo de conhecimento independente do princípio de razão. Se a representação que segue o princípio de razão é válida para ciência, a representação que prescinde desse princípio atua na arte.

No quarto capítulo intitulado **“IMIGRAÇÃO NAS PÁGINAS DO CORREIO BRAZILIENSE”** o autor Roberto Rigaud Navega-Costa e a autora Tatiane dos Santos Navega-Costa analisam documentos oriundos do jornal Correio Braziliense (que foi impresso entre 1808 e 1822, em Londres) que contivessem referências ao assunto imigração (ou como escrito à época, “immigração”).

O capítulo quinto **“O COGITO CARTESIANO COMO GRITO DE INDEPENDÊNCIA DA RAZÃO”**, Geder Paulo Friedrich Cominetti, discute sobre contexto intelectual em que o *cogito* cartesiano foi pronunciado ao interrogarmos sua reverberação política num século em que as pesquisas eram obrigadas a se debruçar sobre o que chamaremos “mundo de papel”. Nosso objetivo é trazer à tona que o uso *per se* da razão precisava ganhar espaço em meio à constituição escolástica do fazer científico. Para tanto, nos servimos da seguinte metodologia: esboçaremos os pilares do fazer científico da época de Descartes para caracterizarmos o berço do *cogito*.

O sexto capítulo **“VIOLENCIA Y VIOLENCIA SIMBÓLICA EN LA MAQUILA EN CIUDAD DEL ESTE”**, Victor Hugo Jara Cardozo, objetivo principal del presente artículo es describir las relaciones simbólicas que intermedian el contexto laboral maquilador y los/las trabajadores/as de maquilas en Ciudad del Este (Paraguay). Partiendo del concepto de violencia simbólica de Bourdieu, comprendemos que los actores sociales se encuentran inmersos en campos llenos de significados que permiten/determinan las relaciones de poder, por ello, se hará una descripción detallada tanto del contexto laboral maquilador como de los/las trabajadores/as para comprender sus determinantes estructurales y simbólicas.

No sétimo capítulo intitulado **“O CONCEITO DE RESISTÊNCIA NOS ESCRITOS GENEALÓGICOS DE FOUCAULT: UM DIÁLOGO COM OS PRINCIPAIS CRÍTICOS”**, o autor Igor Corrêa de Barros, o trabalho discute o elemento filosófico central da obra de Michel Foucault é o conceito de poder. Não obstante a sua concepção relacional de poder, a noção de resistência foi e permanece controversa. A resistência foi pensada por Foucault como algo que ultrapassa o âmbito teórico e penetra no âmago mesmo da nossa existência.

Juliana Tibério nos apresenta o oitavo capítulo, **“O SER-NO-MUNDO NA INFÂNCIA”**, pretende abordar o tema da infância no pensamento do filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976). A investigação desse tema é conduzida a partir do

seguinte problema: a criança também é um *Dasein*? Diante desta questão, o objetivo geral é compreender a noção de ser-no-mundo e a partir daí fazer uma análise sobre o ser-no-mundo na infância. No entanto, para tal compreensão foi necessário fazer uma introdução ao pensamento do filósofo. Dessa forma, buscou-se validar a hipótese de que para Heidegger o que está em jogo quando se trata do ser criança é o ser-aí humano, a sua abertura para o mundo.

Nono capítulo, **“CRISTIANISMO, EXISTÊNCIA E INDIVIDUAÇÃO: A FILOSOFIA-ANTROPOLÓGICA DE KIERKEGAARD”**, do autor, Wallace Alexander A. Cruz reflete sobre o teólogo e filósofo dinamarquês do século XIX, Søren Kierkegaard, foi um cristão que contestou o cristianismo. Assim como Lutero no século XVI, o pensador nórdico protestou contra a cristandade e, a seu modo, promoveu uma nova reforma na vida interior do cristianismo. Kierkegaard luta contra a cristandade na tentativa de resgatar o que ele denominava de *crístico*. Ao contrário do que se cria em seu tempo, o cristianismo não estava na institucionalidade da Igreja, tampouco, em seus clérigos.

No décimo capítulo, Thiago Henrique Almeida de Carvalho e David Ferreira de Araújo, em seu texto **“NÃO MATE AS BIXAS, DEIXE-AS VIVER! PENSANDO O DIREITO À VIDA A PARTIR DOS APONTAMENTOS DE EMMANUELLEVINAS”**, os autores uma reflexão para compreender a partir dos apontamentos teóricos de Emmanuel Levinas, o direito à vida, uma vez que alguns “cidadãos de bem” se acham no direito de escolher quem pode e deve viver. Assim, torna-se necessário questionar as constantes mortes e perseguições à comunidade LGBT+, tendo em vista a nossa atual situação política-ideológica heteronormativa que, através do atual presidente da república Jair Messias Bolsonaro e de suas pautas governamentais, faz por disseminar discursos de ódio contra tais minorias. Logo, torna-se fundamental discutir, além do atual cenário compulsório que legitima a heterossexualidade como forma “sadia” de viver a sexualidade, sobre a falta de cuidado com outro e as diferentes formas de viver.

Décimo primeiro artigo, **“O ETERNO RETORNO COMO IMPERATIVO EXISTENCIAL”**, Barbara Smolniakof, nos apresenta o eterno retorno de Friedrich Nietzsche como um imperativo existencial, isto é, um conselho que diz ao homem para viver a vida de modo tal que ele queira vivê-la infinitas vezes. Seu ponto de partida é

uma tese cosmológica, uma perspectiva do mundo constituído por forças finitas que se desenvolvem dentro de um tempo infinito.

A VISÃO PESSIMISTA DA MODERNIDADE: APONTAMENTOS SOBRE A CONCEPÇÃO DA MODERNIDADE EM MAX WEBER E GEORG SIMMEL, o décimo segundo capítulo apresentado por Marco Aurelio de Oliveira Leal, traz a discussão da sociologia moderna é tema central e ocupa um lugar no pensamento de autores clássicos, como Durkheim, Marx, Weber e Simmel. Focando na tradição alemã, Marx produz uma discussão acerca da modernidade diretamente ligada aos aspectos econômicos e industriais, ao apontar as mazelas promovidas por esse processo de avanço do capitalismo propriamente moderno, cujo efeito direto sobre a classe proletária representava o combustível necessário à revolução a ser empreendida por ela. Seus contemporâneos, Weber e Simmel, possuem uma visão particular acerca do fenômeno da modernidade.

Mateus Felipe Fuchs, no décimo terceiro capítulo em seu artigo **“A MODERNIDADE ENQUANTO SISTEMA POLÍTICO DO OCIDENTE, PERSPECTIVAS DOS AGENTES HEGEMÔNICOS DO PODER COLONIAL”**, debate sobre o colonialismo e “pós-colonialismo” por meio dos autores clássicos das ciências sociais.

No décimo quarto artigo, Carolina Martins de Carvalho em seu texto traz a discussão dos movimentos sociais em especial o MST. **“A CONSTRUÇÃO DE UM ESPAÇO SOCIAL: O SETOR DE GÊNERO DENTRO DO MOVIMENTO DOS TRABALHADORES RURAIS SEM-TERRA”**, Dentro do movimento são organizados setores que viabilizam a definição de pautas e ações de diferentes áreas dentro do Movimento, dentro elas têm o Setor de Gênero que trata-se de uma construção das mulheres do Movimento para estabelecer a conquista desse espaço social. Desse modo, este trabalho demonstra de forma sumária a construção desse novo espaço engendrado por um movimento dentro do Movimento, culminando no estabelecimento do Setor de Gênero.

O décimo quinto artigo intitulado **“ESCOLA SEM PARTIDO NA AGENDA EDUCACIONAL DO GOVERNO BOLSONARO”**, autoria de Lucas Felicetti Rezende, faz uma reflexão sobre a eleição de Bolsonaro, aliado histórico do movimento Escola sem Partido (ESP), abriu espaço para novas pautas na agenda educacional. Tal



abertura poderia significar o alçar do ESP e de suas pautas às decisões governamentais. O presente artigo busca evidenciar se o ESP tem papel relevante na construção da agenda educacional do governo Bolsonaro.

Esperamos que os artigos aqui trazidos possam ajudar a refletir e cooperar no entendimento do mundo e nas diversas realidades existentes.

Comissão Editorial

A NOÇÃO DE PENSAMENTO EM DESCARTES

*Livia Tainan Nicolini Ruiz*¹

*Geder Paulo Friedrich Cominetti*²

RESUMO: Neste artigo, procuramos introduzir o leitor às noções imprescindíveis para a compreensão da noção de pensamento em Descartes. A noção marca o modo de pensar do ocidente, mas, embora seu nome tenha sido popularizado, sua filosofia é reproduzida com desfalques significativos por reiteradas vezes. Tem seus elementos tratados superficialmente ou é contemplada por extensas discussões que se dedicam a meandros técnicos alcançados apenas por especialistas. Em ambos casos, notamos nisso um problema. Sendo uma filosofia que serve de gênese a toda discussão que a sequenciou, a clarificação de seus elementos imprescindíveis é um ganho ao âmbito acadêmico e popular. Por isso, tematizamos a noção de pensamento – noção central à sua filosofia – a partir das *Meditações*, obra capital da metafísica cartesiana. Nossa metodologia, entretanto, visa recorrer também ao *Discurso do Método*, às segundas objeções e respostas – um apêndice do texto original das *Meditações* – e à primeira parte dos *Princípios da Filosofia*. Queremos entregar ao leitor um espectro fiel à coerência a obra como um todo. As *Meditações* trazem concepções implícitas, que tais obras elucidam com propriedade. Ao final, concluiremos quais os elementos indispensáveis à noção de pensamento em Descartes e daremos uma compreensão rigorosa e abrangente da noção em tela.

Palavras-chave: Filosofia moderna; Racionalismo; Descartes; Pensamento.

THE NOTION OF THINKING IN DESCARTES

ABSTRACT: In this article, we seek to introduce the reader to the essential notions for understanding Descartes' notion of thought. The notion marks the way of thinking of the West, but, although its name has been popularized, its philosophy is reproduced with significant embezzlement again and again. Its elements are treated superficially or it is covered by extensive discussions dedicated to technical intricacies reached only by specialists. In both cases, we notice a problem in this. As a philosophy that serves as the genesis of all the discussion that followed it, the clarification of its essential elements is a gain for the academic and popular spheres. Therefore, we thematized the notion of thought – a central notion to his philosophy – from the *Meditations*, the capital work of Cartesian metaphysics. Our methodology, however, also seeks to resort to the *Discourse on Method*, the second objections and answers – an appendix to the original text of the *Meditations* – and the first part of the *Principles of Philosophy*. We want to deliver to the reader a spectrum faithful to the coherence of the work as a whole. The *Meditations* bring implicit conceptions, which such works properly elucidate. At the end, we will

¹ Graduada em psicologia pela Unicesumar, especialista em Terapia Cognitivo-comportamental na infância e adolescência e Neuropsicopedagogia. liviaruizz@gmail.com

² Docente efetivo no IFPR. Doutorando em filosofia Unioeste. Advogado (OAB/PR 83.393). Especialista em EAD. E-mail: geder.cominetti@ifpr.edu.br

conclude which elements are indispensable to the notion of thought in Descartes and we will give a rigorous and comprehensive understanding of the notion in question.

Keywords: Modern Philosophy; Rationalism; Descartes; Thought.

INTRODUÇÃO

Descartes é considerado o pai do racionalismo moderno porque fundamentou a origem do conhecimento na razão humana. Previamente, podemos entender a razão humana como sendo a capacidade operatória dos raciocínios. É a capacidade de o homem apreender conteúdos ordenados que lhe sirvam para a constituição do conhecimento. O funcionamento da razão humana, seus elementos, sua natureza e seus limites são tema caro à filosofia de Descartes.

Quando estudamos a obra de um autor, precisamos localizar o sentido dos termos que ele se utiliza. No caso de Descartes, a noção de pensamento deve ser tomada pelo leitor em um sentido estrito, *i.e.*, não tomamos o conceito de pensamento em Descartes como o encaramos na vida cotidiana. Em Descartes, em sua obra, a noção de pensamento denota o operar do pensamento dedicado à constituição do conhecimento, *v.g.*, do pensamento hoje dito científico. Num sentido *lato*, entenderemos o pensamento científico como o pensamento capaz de produzir conhecimento duradouro e confiável nas mais diversas áreas do saber humano.

A ciência da época de Descartes estava descreditada porque seu desenvolvimento tinha forte influência política. À época de Descartes, só se podia proceder cientificamente consultando os textos de Aristóteles ou os textos tomistas. Qualquer contradição a eles era vista como uma afronta aos princípios cristãos, defendidos como verdades absolutas pela igreja. A modernidade é caracterizada então por uma crise do proceder científico. Os instrumentos desenvolvidos permitiam melhor observação dos fenômenos da natureza, e os fatos que contradiziam as verdades absolutas ganhavam cada vez mais voz e vez no cenário da ciência. Inobstante, os quase dez séculos de domínio político do fazer científico pela igreja fizeram com que a verdade, antes de ser revelada, precisasse estar garantida por métodos eficazes. O grande tema do pensamento ocidental da modernidade foi, então, a discussão do método.

O método cartesiano é exclusivamente racional. Como dissemos, o que faz de Descartes um racionalista é o fato de ele fundamentar o conhecimento na razão humana. Seu método pressupõe a evidência dos objetos, a análise do elemento investigado, a ordenação desses elementos para entender como se concatenam e a enumeração das etapas realizadas. Ao aplicar seu método ao conhecimento, Descartes desenvolverá a noção de pensamento como evidente, pois é o pensamento que não pode ser suprimido de qualquer conhecimento sem que tal conhecimento não seja também suprimido. É o pensamento que conhece. O pensamento humano sustenta o conhecimento. Partindo dessa evidência, uma análise do conhecimento passa a ser feita por Descartes, e tais elementos dele desmembrados é o que pretendemos desenvolver ao longo do texto que segue. Esperamos que, ao final, o leitor possa identificar a noção de pensamento em Descartes como característica principal do homem, base e centro do conhecimento; possa compreender as noções que lhe são elementares; possa tratar com propriedade de alguns temas concernentes a críticas ou a desenvolvimentos da filosofia de Descartes.

DÚVIDA METÓDICA E *COGITO*

Como racionalista, Descartes entende a natureza do conhecimento como sendo racional. Tendo a razão como parâmetro do conhecimento, ele a aplica às bases de todo conhecimento de sua época. A filosofia aristotélica e o tomismo fundamentavam o conhecimento nos sentidos humanos, pois acreditavam que daí vinham os primeiros “materiais” para a produção do conhecimento. Quando Descartes aplica a razão sobre os fundamentos do conhecimento de sua época, ele o faz por meio de uma postura cética quanto a esses fundamentos. Arquiteta com a razão uma dúvida artificial, chamada dúvida metódica radical de caráter hiperbólico (cf. GUÈROULT, 2016, p.35 e ss.)³. É metódica porque trata de um meio para chegar a um fim: ela é instrumento para alcançar a verdade; é radical porque mira o fundamento dos conhecimentos da época, atacando regiões desse conhecer: primeiro os sentidos, depois o próprio corpo que está à base dos

³ Como o intuito de nosso artigo é o de publicizar o pensamento cartesiano a um público não especialista em Descartes, sempre que possível, indicaremos as referências de textos em português ou em espanhol para facilitar o aporte aos temas de interesse do leitor.

sentidos, depois as próprias formas gerais dos corpos. A dúvida se diz de caráter hiperbólico porque exagera em seus argumentos, como veremos a seguir.

A dúvida metódica é dividida em três graus: o grau dos sentidos, o grau dos sonhos e o grau do deus enganador (cf. FORLIN, 2004, p. 18 e ss.). Todos esses graus estão sustentados pelo princípio de que tudo o que já nos enganou alguma vez deve ser rejeitado como falso. A partir daí, o primeiro grau é determinado pelo seguinte argumento: os sentidos já nos enganaram, portanto, não devemos tomar os sentidos como base da verdade (cf. DESCARTES, 2018, p. 23). O segundo grau dita o argumento dos sonhos: já fomos enganados, enquanto dormíamos, de que éramos um corpo vestido e em movimento quando, depois acordando, percebíamos que estávamos dormindo nus. Portanto, por termos já sido enganados quanto a nosso corpo, não podemos tomá-lo como base indubitável da verdade (cf. DESCARTES, 2018, p. 25). O terceiro grau da dúvida é o que ingressa na hipérbole, porque exagera em sua argumentação. O argumento é dividido em duas etapas: deus enganador (cf. DESCARTES, 2018, p. 29) e gênio maligno (cf. DESCARTES, 2018, p. 31).

O argumento do deus enganador é o seguinte: como saberemos que deus nos fez de modo a conhecermos a verdade? E se nossa natureza é tal que jamais alcançaremos a verdade sobre as coisas? Ora, a ciência já mostrou tantas e tantas vezes como o homem pode errar em crenças tão convincentes que é mesmo possível não termos o conhecimento da verdade, mas sempre alcançarmos apenas uma verossimilhança do real. E, como não conseguimos sair desse problema, Descartes coloca uma segunda etapa ao argumento: a etapa do gênio maligno. Ela se formula do seguinte modo: como não sei se fomos feitos de tal modo que jamais conheceremos a verdade acerca da realidade das coisas, então vamos pressupor que há um gênio maligno a nos enganar toda vez em que pensamos estar certos de algo. Tudo o que acreditamos até agora, foi um artifício embusteiro desse gênio maligno. Acreditando que fomos enganados sempre e que não podemos reconhecer a verdade, não cairemos em erro se uma verdade qualquer surgir porque ela precisará anular o argumento do gênio maligno. A hipérbole da dúvida metódica se dá no exagero de rejeitar qualquer verdade trazida pela cultura ou pelos meios até então frequentados, fazendo com que a verdade seja buscada em um terreno ainda inexplorado. A verdade não me é dada de fora, pois, a dúvida rejeitara

todo conhecimento por mim herdado. A verdade será alcançada por uma constatação própria de reflexão.

Se há um gênio maligno que sempre nos engana, então nós existimos porque ele nos engana. *Cogito ergo sum*, que, traduzido do latim para o português, diz: *penso, logo, existo*. Se pensamos que alguém nos engana, então existimos porque pensamos que alguém nos engana. A existência de nós mesmos, enquanto pensamento, é verdadeira. Mesmo com a dúvida mais exagerada, não conseguimos duvidar da nossa existência. Daí, Descartes se pergunta qual tipo de existência lhe é assegurada como verdade, cuja resposta é: existo como pensamento. Portanto, chegamos a uma primeira noção de pensamento em Descartes: a noção de nossa própria existência. Nós existimos pensando. Nós existimos como pensamento. Isso não pode ser colocado em dúvida e, portanto, é verdade. Tais reflexões levaram à conclusão de que a essência do ser humano é ser pensante.

De um modo puramente didático, nos damos o direito de aqui fornecermos um exemplo lúdico de como reconhecemos, mesmo cotidianamente, o ser humano como ser pensante. Quando assistimos a um desenho em que o protagonista é uma esponja do mar ou um pica-pau, por que os tomamos como sujeitos, como “pessoas”? Ora, porque eles expressam pensamentos. É uma existência pensante que nos caracteriza como seres humanos.

Tomar o humano como ser pensante não diz muito por si mesmo. O que Descartes entende por pensamento?

[*Princípios da Filosofia, primeira parte, artigo 9:*] *o que é pensamento*: Pelo termo “pensamento” entendo todas aquelas coisas que, estando em nós conscientes, ocorrem em nós, na medida em que **há em nós uma consciência delas**. E assim, não apenas entender, querer, imaginar, mas também sentir é aqui o mesmo que pensar. Pois, se eu disser: “eu vejo” ou “eu ando, logo existo” e entender isso da visão ou do andar, que se realizam com o corpo, a conclusão não é absolutamente certa, visto que, como muitas vezes ocorre nos sonhos, posso presumir que estou vendo ou andando, ainda que não abra os olhos e não saia do lugar e, talvez, até mesmo, ainda que não tenha um corpo. Mas, se eu entender isso do próprio sentido ou da consciência de ver ou de andar, ela é inteiramente certa, porque se refere neste caso à mente, que é a única a sentir ou pensar que está vendo ou andando (DESCARTES, 2002, p. 29, grifo posto).

De maneira geral, podemos tomar por pensamento tudo o que ocorre em nós de modo que somos imediatamente conscientes. Assim, o movimento não é um pensamento, tendo em vista que, v.g., não somos conscientes das batidas do coração que ocorrem em nós. Escutá-las ou prestar atenção nelas nos dá consciência de que as percebemos ou as sentimos elas. Nós percebemos o movimento quando notamos algo mudar de um lugar para outro, ou sentimos o movimento quando o vento esbarra em nosso corpo, mas em nosso pensamento as coisas não mudam de lugar porque um pensamento não ocupa espaço. Os movimentos, como rigorosamente Descartes compreende, *i.e.*, movimento locativo, não ocorrem em nós, ocorrem à nossa volta. Lembramos que, para nos desacostumarmos a dar crédito às coisas que recebemos dos sentidos ou dos ensinamentos de nossa cultura irrefletida, temos que nos apoiar apenas em evidências racionais. Quando ouvimos as batidas do coração, v.g., não temos certeza de que temos um corpo de onde elas vêm, pois podemos estar sonhando com elas. E, se daqui a pouco acordarmos e formos só um cérebro num tanque, sem corpo algum?⁴ Como não temos evidências racionais de ter um corpo⁵, permanecemos apenas adotando a tese de que somos evidentemente pensamento: “concebo clara e distintamente *que o eu pode subsistir sem o corpo*, portanto concebo o eu como uma coisa completa [...], sem o corpo, e desse modo concebo que a corporeidade não pertence à natureza do eu” (SCRIBANO, 2007, p. 60-61).

Inegável, agora, nos parece ser a dúvida a respeito da origem de nossos pensamentos. Por meio de argumentos, demonstramos apenas a nossa própria existência enquanto pensamento. Mas, é inegável que temos ideias de muitas coisas. O que são as ideias? De onde elas vêm? Elas correspondem a algo existente ou existimos só no mundo? Ou, melhor, tudo existe apenas como pensamento nosso ou existem coisas fora do nosso pensamento? Esta pergunta instaura o que no cartesianismo é chamado “verdade por correspondência”: como podemos ter certeza de que existe algo fora do nosso pensamento quando temos acesso apenas ao que pensamos?

⁴ O argumento do cérebro em um tanque está disponível no conto de número 38, nomeado “eu sou um cérebro” (cf. BAGGINI, 2006, p. 119-120). Você pode ler o texto *online* em https://issuu.com/thiagodelaide/docs/o_porco_fil_sofo_-_julian_baggin_i.

⁵ Como você prova que seu corpo existe? A prova de Descartes precisa ter caráter argumentativo, racional. Que argumento racional usaria para provar que seu corpo existe, sem recorrer a qualquer um dos seus sentidos?

PENSAMENTO COMO REPRESENTACIONAL: ASPECTOS DA IDEIA

Podemos afirmar que o pensamento tem pensamentos. Pensar é ter pensamentos. Ao nos propomos distinguir a noção de pensamento em Descartes, temos em vista o pensamento que tem pensamentos, e não os pensamentos do pensamento. Inobstante, compreender como os pensamentos são presentificados (trazidos como que presentes) no pensamento nos ajuda a entender sua própria natureza. Isso porque as ideias têm o mesmo nível de certeza que o *cogito*: “se consideradas em si mesmas e não referidas às coisas a que se reportam, não podem ser propriamente falsas” (DESCARTES, 2018, p. 75).

Dizemos que, em Descartes, cada um de nossos pensamentos se reporta a algo quando ele representa algo, quando ele apresenta algo para a consciência. “Representar é apresentar no pensamento um conteúdo determinado (uma *res*)” (LANDIM, 1992, p. 33). O pensamento que temos acerca de uma pedra não é o mesmo que a pedra. Enquanto a imagem da pedra é trazida diante de nós por meio do pensamento, temos da pedra uma representação. No português, pouco usamos o termo “presentar”. Em seu lugar, usualmente expressamos “apresentar” no sentido de “presentar”, e o uso do “a” antecedendo o termo principal não gera negativa dele como, v.g., o caso de “normal/anormal”. Cientes de que “apresentar” e “presentar” são sinônimos, acrescentamos ao “presentar” o prefixo de repetição “re” para formarmos o termo “representação”. Ora, se a pedra é apresentada diante dos olhos, a luz que reflete da pedra na retina produz no pensamento a representação da pedra. A representação, em sentido *lato* e tomando a palavra em seu sentido literal, é presentar em lugar de. O pensamento que temos da pedra é a duplicação de sua imagem, uma vez que a imagem da pedra está disponível para qualquer um que a veja enquanto que nosso pensamento da pedra é apenas nosso.

A representação ganha daí o sentido de subjetiva ou interior porque as ideias são pensamentos. O fato de que os nossos pensamentos não estão acessíveis a qualquer um, senão por meio de nossas expressões físicas, faz com que o pensamento seja abordado como interioridade. O pensamento é o único capaz de se deparar consigo mesmo (cf. BATISTTI, 2010, p. 127). Nossos pensamentos estão encapsulados numa atmosfera que representa coisas em que pensamos. Nosso pensamento é representacional. Ele tem

presente diante de si a imagem de coisas que ele não é. Pensar é sempre pensar sobre algo. Essa oposição entre o pensamento e as coisas das quais ele tem ideias é tomada sob a forma que nomeamos acima de verdade por correspondência. Antes de tratarmos desse tema, queremos apontar importantes aspectos do pensamento como representação.

Tomar o pensamento como representacional, *i.e.*, como aquele que tem coisas apresentadas diante de si que não são por ele produzidas, significa tomar a representação como uma impressão causada por algo diferente dele. O sentido de interioridade e de exterioridade se determina segundo a origem dos eventos que ocorrem no pensamento. Tudo o que ocorre na esfera do pensamento é tomado como evento interior. O que não tem sua origem do próprio pensamento é tomado como exterior. Mesmo que uma representação ocorra no pensamento, sua origem pode ser no próprio pensamento ou não. Dizemos que a alegria e a tristeza, *e.g.*, são tomadas como oriundas do próprio pensamento porque não as recebemos dos nossos cinco sentidos. Tudo o que nos é tomado como exterior ao pensamento tem origem em nossos cinco sentidos, *e.g.*, as cores, os sons.

Tomar as representações como oriundas do nosso interior ou do nosso exterior é tomar toda representação como sendo o efeito de algo. Tudo o que nos é representado no pensamento tem uma causa. Rastrear a causa de nossas representações é o meio que Descartes se propõe a colocar o problema da verdade por correspondência. Como sabemos que a origem de nossas representações é algo real? Ao compormos uma imagem qualquer mesclando elementos que à mercê de nosso gosto é um exemplo claro de algo que não seja real independentemente de meu pensamento. Se algo que penso depende de meu pensamento e permanece na esfera dele, então dizemos que esse algo é real apenas enquanto pensamento meu. Por outro lado, se algo se impõe a meu pensamento e nele causa uma impressão independentemente dele, então esse algo existe fora do pensamento, e não apenas enquanto representação dele.

Na esfera da dúvida metódica, o pensamento é um fato que se impõe mesmo às nossas mais esdrúxulas representações. Não conseguimos duvidar da sua existência. O nosso próprio pensamento não é uma representação do nosso pensamento, mesmo quando pensamos sobre ele. Pensar em nosso pensamento pode ser feito por meio de uma representação dele, mas não conseguimos tomá-la como mera representação, pois vimos que a representação é o apresentar repetido de algo. Portanto, a origem da

representação do pensamento enquanto pensamos é o próprio pensamento que pensa tal representação. Ele corresponde à representação de si.

As representações têm três gêneros de origens. São as (1) ideias adventícias, as (2) ideias fictícias e as (3) ideias inatas. As (1) ideias adventícias são aquelas representações que parecem nos vir de fora, por meio dos nossos cinco sentidos. As (2) ideias fictícias são composições que fazemos a bel prazer, *e.g.*, quando imaginamos nosso cabelo de outra cor. As (3) ideias inatas são as representações que já nascem conosco, *v.g.*, a representação de unidade, de figura, de extensão. Sobre as (3) ideias inatas recaem as reflexões de Descartes, e é por defendê-las que o tomam como racionalista. É importante entendermos dois aspectos delas: elas estão em nós desde sempre, portanto, pertencem à nossa constituição. Além disso, embora inatas, elas têm origem fora de nós. Estão em nossa composição desde sempre, mas não as criamos porque não criamos a nós mesmos. Fomos criados por outro ser. Do contrário, poderíamos nos recriar a todo instante e seríamos eternos. Como fomos criados por outro ser, então as ideias inatas advêm daí⁶.

PERCEPÇÃO CLARA E DISTINTA

O pensamento como representacional implica a percepção de ideias. Perceber é conscientizar de algo que se apresenta diante de nós. Isso ocorre sobre a base representacional, que dá o sentido de sujeito ou de objeto às representações percebidas.

⁶ As ideias inatas podem ser definidas por aquilo que elas não são. As ideias inatas não são as ideias oriundas de nossos cinco sentidos nem são as ideias que nós mesmos compomos. Deste modo, nos parece lúcido aderir ao inatismo da ideia de unidade, por exemplo. Quando conseguimos destacar algo como a frente da diversidade em que está colocado, *e.g.*, quando vemos uma pessoa que conhecemos entre um grupo de pessoas, temos a ideia de unidade que não pode ser oriunda da nossa visão. Quando ouvimos a melodia de uma música, não a destacamos da harmonia ou do ritmo com o ouvido. A ideia de unidade nos parece inata. Assim, também vemos os objetos com este ou aquele formato, mas a ideia de figura não nos parece vir do tato ou da visão. Portanto, só podem, ideias assim, nos serem inatas. O segundo aspecto ligado às ideias inatas é notá-las sob a esteira da causalidade. Tendo em mente que tudo o que nos aparece, nos aparece como efeito, é de se perguntar a origem das ideias inatas. A maioria delas parece ter origem em nossa própria constituição, como apontamos acima. Mas, ideias como a de eternidade, de infinitude e de perfeição parecem deslocadas de nossa constituição pelo simples fato de que não temos essas qualidades em nós mesmos. Se somos finitos, *e.g.*, de onde temos a ideia de infinitude? Ora, partindo do pressuposto de que a infinitude não se dá pela soma de todas as finitudes, concluímos que a ideia de infinitude só pode ter feito parte de nossa constituição se colocada em nós por alguma entidade que tenha em si mesma tal qualidade. Assim, Descartes prova a existência de Deus e tira o pensamento humano de um solipsismo. A ideia de Deus como perfeito, eterno e infinito também tolhe o argumento do Deus enganador porque a atitude de enganar denuncia uma impotência ou imperfeição, já que se posso algo, não recorro a artimanhas à sua conquista.

Se percebemos uma pedra, então a tomamos como objeto de nosso conhecimento ao mesmo tempo em que tomamos a nós próprios como sujeitos desse conhecimento. Determinar a pedra como representação é determinar a imagem dela apresentada em nosso pensamento, portanto, é determinar a nós próprios como sujeitos desse pensamento. Para que uma representação seja verdadeira, ela deve ser fidedigna aos limites do conhecimento, *i.e.*, a imagem deve corresponder adequadamente ao modo de esse conhecimento se constituir. Daí, surge a noção de percepção clara e distinta.

A percepção clara é a percepção que nos é nítida, “aquela que está manifestamente presente a uma mente atenta” (DESCARTES, 2002, p. 61). A percepção clara é oposta à percepção obscura. Se tomarmos a tradução ao pé da letra, “obscuro”, que significa “sem luz”, remete à luz da razão que Descartes menciona repetidas vezes em sua obra metafísica capital. Entendemos então como obscuras aquelas ideias sobre as quais a razão não lança sua luz abertamente. Se pensarmos no valor exato do número π , teremos apenas uma percepção obscura, uma vez que ele contempla numeral indefinido. Já a percepção distinta é aquela que não se confunde com outra. “Além de ser clara, é tão precisamente separada das outras que absolutamente nada mais contém em si além do que é claro” (DESCARTES, 2002, p. 61). Um exemplo: conscientizarmo-nos de que existimos enquanto pensantes é distinto de tudo o mais. Mesmo que julguemos outros como pensantes, só nós nos conscientizamos de que nós somos pensantes. Isso nos é distinto, ninguém pode se conscientizar por nós de que somos pensantes. Aliás, é do axioma *cogito ergo sum* que Descartes elabora tais características de uma percepção verdadeira. Se algo nos aparece clara e distintamente, podemos o tomar como verdadeiro⁷.

Clareza e distinção são os requisitos de uma percepção verdadeira, *i.e.*, uma representação que se adequa aos limites do conhecimento humano. Significa dizer que toda representação clara e distinta tem seu objeto como correspondentemente existente fora do pensamento. Como a noção de percepção clara e distinta é extraída da sentença *cogito ergo sum*, nos parece lícito colocar que ela determina o sujeito do conhecimento enquanto existente. Ao fazer isso, no âmago da dúvida metódica, tudo o mais será

⁷ Cabe observar que nem sempre que uma percepção seja clara, ela também seja distinta. O artigo 46 dos *Princípios da Filosofia* traz o exemplo da dor, em que nos é clara a ideia da dor, mas não distinta, pois, embora seja, *v.g.*, em nosso braço, não sabemos exatamente de onde ela procede. A percepção distinta, no entanto, é sempre clara também.

adequado à essa primeira verdade. A verdade por correspondência é a correspondência entre as determinações do sujeito do conhecimento e as determinações do objeto do conhecimento no âmbito representacional. A existência dos entes se dá por verdadeira quando couberem nas vestes determinativas do sujeito do conhecimento. Essa transposição ou replicação das determinações do sujeito do conhecimento ditam as determinações em que o objeto vestirá para ser calibrado como verdadeiro existente. A ideia clara e distinta de Deus e a ideia clara e distinta da extensão serão representações adequadas às determinações do sujeito do conhecimento no âmbito da metafísica cartesiana. Serão, sobretudo, percepção de representações claras e distintas. E, embora ela, a metafísica de Descartes, sirva de raízes ao fazer científico, guiando a experiência por meio dos axiomas da razão, ela intenta manter os objetos do conhecimento sob os limites da natureza do conhecimento humano, que, entendemos, é representacional.

A percepção clara e distinta é também a percepção do objeto em sua simplicidade (cf. GUÉROULT, 2016, p. 40). Clareza e distinção, no fundo, denotam um elemento simples do conhecimento humano (cf. MARION, 2009, p. 161). A ordem que Descartes defende em seu método é a ordenação aparentemente linear que vai dos elementos simples aos elementos compostos. Podemos entender como simples aquilo que não pode ser extraído do conceito de algo sem que o desconfigure. A simplicidade, sob esse aspecto, traz ao fundo um vínculo de dependência entre os conhecimentos humanos, em que o mais simples é também o mais absoluto. Deus é mais simples que o homem. O homem é um objeto composto para o conhecimento, uma vez que ele trata da união entre duas coisas simples, *i.e.*, o homem é a fusão entre corpo e pensamento (SKIRRY, 2010, p. 168 e ss.). Nesse sentido, a percepção clara e distinta é a percepção calibrada que reduz ao máximo a ideia de algo sem perder sua natureza.

A obra *Regras para a orientação do espírito*, obra póstuma de Descartes, publicada incompleta, trazia a noção de naturezas simples. As naturezas simples são ideias de uma só propriedade. Várias noções ajudam a compô-las, mas nelas reside apenas uma propriedade. A ideia de figura, *e.g.*, traz as noções de limite e de extensão, mas nenhuma dessas a define como propriedade que lhe é natural, *i.e.*, que se extirpada dela, arranca também sua natureza distinta (cf. DESCARTES, 2007, p. 82). Limite e extensão são noções por demasiado genéricas para distinguir a ideia de figura de outras ideias. Por nada mais conseguir definir a figura tal e qual ela é percebida pelo

pensamento, ela é uma natureza simples. Uma natureza simples é uma ideia de uma só propriedade. Uma ideia de uma só propriedade é uma percepção distinta. Uma percepção distinta é também uma percepção clara. Portanto, a percepção clara e distinta é a percepção calibrada, que ajusta as determinações do objeto às determinações encontradas no sujeito do conhecimento, suportado no ambiente representacional.

PAIXÕES, IMAGINAÇÃO, MEMÓRIA E SENSACIONES

Os limites do conhecimento humano são dados por Descartes no âmbito representacional em que sujeito e objeto deixam suas determinações corresponderem fidedignamente. Se tomado sob essa perspectiva, diz Descartes, encontraremos a verdade porque filosofaremos por ordem, tomando primeiro as primeiras coisas (cf. DESCARTES, 2003, p. 4). O fato é que algumas representações podem advir de alhures à razão humana, *i.e.*, da capacidade de enumerar as determinações das representações percebidas do simples ao composto. Se tomarmos uma representação pela via diversa da razão, podemos apreender uma percepção confusa (contrária à percepção distinta). Ocorre quando tomamos a ideia dos objetos a partir das sensações. Sabemos que, espelhada aos limites do sujeito do conhecimento, a percepção distinta dos objetos materiais é destituída de cores, tamanhos, pesos. Se recepcionarmos uma ideia por meio das sensações, temos a ideia confusa, pois a ela mesclamos inevitavelmente nossas impressões corpóreas do objeto material, e não a compreenderemos pela purê fonte do entendimento humano, fonte da qual verdadeiramente provêm nossos conhecimentos.

No entanto, as vias distintas da razão podem auxiliar o conhecimento. A imaginação é um recurso que pode auxiliar a razão na busca da verdade (cf. BUZON; KAMBOUCHNER, 2010, p. 45-46). A entendemos como a capacidade de conceber imagens. A imagem tem um sentido amplo no pensamento de Descartes, pois trata de qualquer representação oriunda das sensações. Quando desenhamos um triângulo, concebemos mais facilmente uma figura de três lados, embora a representação de triângulo não precise ser imagética. Um hectágono – polígono com cem lados – ou um quilógono – polígono com mil lados – não são fáceis de serem imaginados, mas podem ser representados facilmente por nosso entendimento, mesmo sem recorrer à imagem. Enfatizamos, com esse exemplo, que uma representação não precisa ser imagética.

Podemos ter a representação de uma vontade, por exemplo. Assim, ocorre também com os números, cuja representação gráfica não os define, mas auxilia o entendimento em cálculos ou apontamentos quantitativos. O mesmo ocorre com as palavras, que pronunciadas, a rigor, não passam de movimentações do ar que atingem nossos tímpanos (cf. COMINETTI, 2013, p. 67 e ss.). Elas são modulações que nos representam ideias, mas jamais passam de representações imagéticas que auxiliam o entendimento, como quando, *e.g.*, descobrimos acerca de nós próprios ao escrever sobre uma situação vivenciada. Acreditamos que não é preciso mencionar o auxílio da memória em nossos processos intelectuais⁸.

As paixões tratam de um aspecto ligeiramente diferenciado com relação aos demais. Divididas entre paixões da alma e paixões em geral, são afetações no pensamento (SKIRRY, 2010, p. 192 e ss.). Fome, dor e calor são exemplos de paixões ligadas ao composto corpo e alma, em que o pensamento é afetado por variações que o corpo a ele mesclado sofre. Paixões como alegria e desejos são paixões que não nos são oriundas do corpo porque os sentidos não são causas delas. Sobretudo, nos interessa pontuar que as paixões, enquanto afetações no pensamento, não são relevantes, em Descartes, para o fazer científico. Frequentemente, a noção de pensamento é dada pela obra metafísica de Descartes. Nela, o autor visa fundamentar a ciência. O tema das paixões é tomado como tema marginal à fundamentação da ciência. As paixões afetam o pensamento por serem estados de humor conscientes – e tudo o que ocorre em nós, na medida em que temos consciência dessa ocorrência – mas não devem ser tomados como fundamento das ciências porque têm natureza composta: elas provêm do sentir, pensamento afetado pelo corpo. Mesmo as paixões da alma são pensamentos que alteram estados do organismo, e embora não venham deles, não se tornam centro da discussão do fazer científico na obra cartesiana.

VONTADE E PERCEPÇÃO COMO MODOS GERAIS DE SER: JUÍZOS

⁸ A memória é compreendida como memória física e memória intelectual. A memória física é uma espécie de tela alocada no interior do cérebro humano onde são impressos pequeninos furos que configuram uma imagem. Conforme é reiterada, os furos se salientam e podem ser acessados mais facilmente. A memória intelectual é menos descrita por Descartes, mas parece versar acerca de conteúdos exclusivamente imateriais, tais como uma cadeia dedutiva de longo argumento pode ser suprimida se nos lembrarmos como as expressões iniciais estão vinculadas às recentes.

As paixões são percepções do pensamento. Elas são percebidas. Afetam o pensamento. Por outro lado, são pensamentos, representações, pois são conscientes. Essa discussão nos leva a abordar o pensamento sob um duplo aspecto: passivo e ativo. “Todos os modos de pensar que experimentamos em nós podem ser referidos a dois gerais, dos quais um é a percepção ou a operação do entendimento, o outro, porém, a volição ou a operação da vontade” (DESCARTES, 2002, p. 51). O aspecto passivo do pensamento é o aspecto representacional que ele apresenta, o aspecto perceptivo. A percepção é passiva no sentido de que ela não governa os conteúdos que recebe (cf. ALQUIÉ, 1993, p. 84). Mesmo as imaginações são compostas a partir de realidades inalteráveis, resistentes à influência ativa do pensamento. A atividade do pensamento é oposta à percepção e chama vontade. A vontade do pensamento é seu aspecto ativo no sentido de que o pensamento se move em direção a algo. Querer ou não querer algo é exemplo da vontade, pois aí o pensamento se comporta em direção a algo.

A percepção é tida como o aspecto mais essencial do pensamento porque está presente de modo mais íntimo à sua natureza. Na atuação da vontade, algo deve ser percebido para ser desejado. Também, a própria vontade pode ser percebida, desde que tenhamos dela consciência como algo apartado do seu objeto. O querer algo tem conteúdo distinto do algo que se quer, e ambos podem ser representados no pensamento. Inobstante, a vontade tem o caráter de infinitude. Nosso querer é insaciável e pode mesmo lançar o pensamento para além das percepções. Isso ocorre quando, *e.g.*, afirmamos algo sem ater-se à sua pura representação. A vontade pode apreender percepções confusas como distintas, pois dada sua insaciedade, ela pode facilmente transbordar as representações. Essa é fonte de erro, em Descartes, “pois podemos assentir a muitas coisas que não conhecemos senão de maneira muito obscura e confusa” (DESCARTES, 2002, p. 51).

O erro em nossos julgamentos ocorre porque deixamos que a vontade transborde as percepções que temos. Toda vez que afirmamos ou negamos algo, expressamos deliberadamente o valor sobre uma percepção. Se afirmamos que o *cogito* é verdadeiro, formulamos um juízo sobre o *cogito*. Essa afirmação tem a natureza de uma vontade porque afirmar algo como verdade é querer buscar ou expressar algo como certo. Assim, a vontade está valorando a percepção, categorizando-a, agregando-lhe algo. Se mantivermos a vontade sobre os estreitos limites de nossas representações e afirmarmos

apenas suas naturezas simples enredadas por noções comuns, então teremos um discurso adequado às percepções fixas e duradouras que a luz natural nos revela. Atribuiremos valor de verdade à coisas claras e distintas. Encontraremos o que é indubitável. Do contrário, nossas afirmações cairão no campo vasto da incerteza⁹. O conhecimento, em Descartes, tem aspecto passivo porque a verdade só pode ser contemplada, jamais construída a partir da vontade do sujeito.

SUBSTÂNCIA, ATRIBUTO E MODOS

Além das perspectivas da atividade ou da passividade do pensamento, há uma hierarquização de suas perspectivas discutidas por Descartes (cf. ALQUIÉ, 1993, p. 81 e ss.). Como percebemos o pensamento como uma coisa que depende única e exclusivamente do concurso de Deus para existir, então o tomamos como uma coisa independente. Do ponto de vista geral, Deus é a única coisa da qual todas as demais dependem e, rigorosamente falando, é a única coisa existente que é realmente independente de tudo o mais (cf. BEYSSADE, 1997). Por isso, o sentido próprio do termo *substantia* é concernente apenas à substância criadora infinita. Por outro lado, podemos nos referir ao pensamento como uma substância se tomarmos o termo de maneira análoga àquela usada para denotar a natureza divina. O pensamento é substância em sentido análogo àquele usado para nos referirmos à verdadeira substância, Deus. Podemos tomar esse sentido análogo porque o pensamento não depende de nada mais além de Deus para se conservar como tal.

Por ser uma coisa realmente existente, a substância pensamento tem uma propriedade exclusiva que a distingue de todas as outras substâncias. Essa propriedade é chamada de pensamento, e é caracterizada como o atributo principal da substância que estamos a tratar. Antes que haja confusão entre substância e pensamento, devemos apontar que eles são distintos um do outro apenas de maneira didática, *i.e.*, são vistos como coisas diferentes apenas sob o ponto de vista teórico instrutivo (cf. DESCARTES,

⁹ Há uma discussão que, embora marginal, nos pareça pertinente de menção: se a vontade é infinita, como ela está alocada em um ser finito? Sobre a discussão, Gueroult e Laporte têm opiniões distintas. Gueroult (cf. 2016, p. 189) aponta que a vontade, *e.g.*, não comporta realidade objetiva porque não trata de uma representação. Laporte (cf. 2000, p. 125), em sentido ligeiramente diferente, ao tomar a infinita liberdade humana como a marca da infinitude divina, toma a liberdade como representação da qual poderíamos inferir a existência de Deus.

2002, p. 79-81). Em verdade, se notarmos o pensamento como uma unidade, o veremos como uma substância. Do mesmo modo, se vemos uma coisa qualquer, podemos perceber os atributos que a caracterizam. Assim, substância e pensamento não podem ser coisas diferentes que estão mescladas, mas uma só coisa inseparável. O termo substância quer indicar unidade de algo independente. O pensamento é o atributo principal dessa unidade, que a caracteriza e denuncia sua natureza (cf. DESCARTES, 2002, p. 69).

Assim como o atributo principal revela a substância à qual pertence – que Descartes chama substância pensante ou *res cogitans* –, os modos em que esse atributo principal, chamado pensamento, se modula, deixam ver suas manifestações como umas distintas das outras. Se, *e.g.*, duvidamos ou queremos algo, então o pensamento enquanto atributo principal se apresenta como dúvida, num momento, e como querer, em outro. Às modulações possíveis do pensamento, Descartes chama modos (cf. DESCARTES, 2002, p. 71). Os modos do pensamento são todas as suas manifestações, comportamentos, expressões, tudo aquilo que, presente na substância pensante, a faz como tal. Um pensamento não tem figura nem ocupa espaço, por exemplo, porque esses não são modos de ele existir. A substância pensante está limitada às modulações de seu atributo principal, pois é substância atribuída a ele enquanto propriedade percebida. O pensamento pode se modular como dúvida, como representação, como querer, como paixão, como entendimento, como imaginação, etc.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A noção de pensamento em Descartes deve ser tomada imprescindivelmente sob dois aspectos. Ela deve ser entendida como uma noção que visa atender ao problema do conhecimento humano. Nisso, não pode ser confundida com a fala leviana do cotidiano que pretender tomar como pensamento algo genérico ou aplicável a tudo. Por isso, nossa primeira caracterização do termo foi a de mostrar como o entendimento deve ser apartado da sensação, da memória e da imaginação. O núcleo de o que Descartes entende por pensamento se concentra no entendimento.

Em seguida, tomamos o pensamento como representacional ao caracterizá-lo como algo que forma a ideia das coisas. Com a nossa abordagem do tema, quisemos

refutar a opinião do populacho que afirma ser o pensamento cartesiano uma espécie de recipiente em que os conteúdos do mundo são depositados. As representações são enformes dado pelo pensamento às coisas que toma como objetos do entendimento. Quisemos mostrar como o pensamento atua na apreensão dos conteúdos de uma maneira representativa, espelhando em si as imagens das coisas corpóreas ao elaborar representações de propriedades quaisquer, materiais ou não. Essa característica do pensamento pode mesmo ser abordada como seu modo principal de atuação, já que ele enforma todo objeto que se torna perceptível em sua esfera representativa.

Se a representação é a única maneira de o pensamento perceber algo, *i.e.*, se o pensamento percebe apenas suas representações, a percepção das representações é a característica de o pensamento se ver afetado por impressões. Por isso, a percepção tem um aspecto passivo na noção de pensamento em Descartes. Assim, o próprio conhecimento, que só se dá por representações, tem um aspecto passivo em Descartes, no sentido de que a verdade só pode ser contemplada, e jamais elaborada à mercê da vontade humana.

A verdade precisa ser descoberta, não criada. A criação tem o aspecto de composição, e é o que caracteriza o aspecto ativo do pensamento, a que Descartes chama vontade. A vontade é infinita, pois insaciável, ilimitada, enquanto que a percepção é limitada. Assim, a natureza do próprio conhecimento humano se faz limitada, uma vez que só se pode conhecer o que se percebe como necessário e irreduzível à percepção humana. Os juízos que se propõe agregar conhecimento devem, portanto, ser afirmados ou negados com base na estrita percepção das representações despidas de composição. Apenas o entendimento deve operar no desvelamento da verdade. Ele deve encontrar as naturezas simples, que são ideias de uma só propriedade, e enredá-las umas às outras por meio de noções comuns, vínculos necessários que Descartes nomeia de axiomas da razão.

Por fim, apontamos a nomenclatura da qual Descartes se serve para dar uma visão mais detalhada de como entende o pensamento enquanto coisa pensante (*res cogitans*). Chamar o pensamento de “coisa” lhe atribui o sentido de independência, e isso poderia mesmo ter consequências repercutidas em outros campos que não o do conhecimento. Aí estaria, *v.g.*, uma deixa para que interessados justificassem a imortalidade da alma. Em Descartes, o pensamento não emerge do organismo humano,

como quicá do cérebro. O imaterial não emerge da matéria. Tomar o pensamento como coisa é dizer que sua natureza é de tal modo distinta da natureza corpórea que em tudo se distinguem. Atentos ao axioma da causalidade, sabemos que do nada, nada vem. Como poderia a matéria gerar a imatéria se naquela não estão presentes as propriedades da imatéria? Assim, a coisa pensante tem apenas um atributo principal, o pensamento, e ele se deixa modular de várias maneiras. O pensamento existe sob vários modos de ser. Esses são chamados modos.

A noção de pensamento em Descartes não está esgotada em nenhuma de suas obras. Precisamos reconstituí-la articulando seus escritos de uma maneira coerente, interpretando as passagens umas ao lado das outras. Nessa tarefa, nos parece crucial não perder de vista o horizonte em que Descartes aloca esse conceito: a noção de pensamento é a noção de pensamento científico. Ele pode ser aplicado aqui ou ali de maneira genérica e despropositada. Podemos entender que o pensamento não pode ser dividido entre entendimento, imaginação e memória, mas apenas caracterizado como funcionando deste ou daquele modo, pois é indivisível. No fim, interessa evitar o anacronismo de extirpar a filosofia de Descartes do ambiente que lhe fomentou: o início da modernidade científica, a derrocada da influência política sobre o fazer científico e a busca por um método que conduzisse o homem à contemplação da verdade (cf. GAUKROGER, 1999, p. 21 e ss.).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALQUIÉ, Ferdinand. **A filosofia de Descartes**. Tradução de M. Rodrigues Martins. Lisboa: Editorial Presença, 1993.

BAGGINI, Julian. **O porco filosófico**: 100 experiências de pensamento para a vida cotidiana. Tradução de Edmundo Barreiros. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.

BATTISTI, César Augusto. **Sujeito em Descartes**: ser pensante e corpo. In: BATTISTI, César Augusto. *Às voltas com a questão do sujeito: posições e perspectivas*. Ijuí/RS: Ed. Unijuí; Cascavel: Edunioeste, 2010.

BEYSSADE, Jean-Marie. **A teórica cartesiana da substância**: equivocidade ou analogia? Ano de 1997. Disponível em <https://revistas.ufrj.br/index.php/analytica/article/view/410>.

BUZON, Frédéric de. KAMBOUCHNER, Denis. **Vocabulário de Descartes**. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

COMINETTI, Geder Paulo Friedrich. **A noção de linguagem em Descartes**: ensaio sobre o conceito de linguagem na filosofia dualista de René Descartes. Toledo/PR: [s.n.], 2013. Disponível em <http://tede.unioeste.br/handle/tede/2052>.

DESCARTES, René. **Carta-Prefácio dos princípios da filosofia**. Tradução de Homero Santiago. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

DESCARTES, René. **Discurso do método & ensaios**. Organizado por Pablo Rubén Mariconda; traduzido por César Augusto Battisti, Érico Andrade, Guilherme Rodrigues Neto, Marisa Carneiro de Oliveira Franco Donatelli, Pablo Rubén Mariconda, Paulo Tadeu da Silva. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

DESCARTES, René. **Meditações sobre filosofia primeira**. Tradução: Fausto Castilho. Edição bilíngue em latim e português. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2018. (3ª reimpressão)

DESCARTES, René. **Regras para a orientação do espírito**. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

FORLIN, Enéias. **A teoria cartesiana da verdade**. São Paulo: Associação Editorial Humanitas; Ijuí: Editora Unijuí/Fapesp, 2005.

GAUKROGER, Stephen. **Descartes**: uma biografia intelectual. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 1999.

LANDIM FILHO, Raul Ferreira. **Evidência e verdade no sistema cartesiano**. São Paulo: Loyola, 1992.

MARION, Jean-Luc. **A metafísica cartesiana e o papel das naturezas simples**. Tradução de André Oídes. In: COTTINGHAM, John. DESCARTES. Aparecida/SP: Ideias & Letras, 2009.

SCRIBANO, Emanuela. **Guia para leitura das meditações metafísicas de Descartes**. Tradução de Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

SKIRRY, Justin. **Compreender Descartes**. Tradução de Marcus Penchel. Petrópolis/RJ: Editora Vozes LTDA, 2010.

O CONCEITO DE FILOSOFIA DO DIREITO E A TRANSFORMAÇÃO SOCIAL EM ALYSSON MASCARO

Guilherme Baggio Costa¹⁰

RESUMO: O presente trabalho objetiva introduzir o pensamento crítico de Alysson Mascaro, por meio dos conceitos de filosofia e filosofia do direito que o autor sintetiza na obra *Filosofia do Direito*. Com a metodologia qualitativa, de análise bibliográfica, a pesquisa aborda as reflexões sobre a relação complexa existente entre o pensamento filosófico e a materialidade social, e por sua vez, a filosofia do direito como ferramenta conceitual teórica capaz de denunciar a forma-jurídica como legitimadora da reprodução capitalista. A filosofia, tal como uma árvore, possui suas raízes fincadas na tradição histórica com distintos métodos e diversos ramos, entre os ramos, está a filosofia do direito. Destaca-se a tradição marxista como caminho mais alto para pensar o direito e as suas contradições estruturais advindas da transição do feudalismo para a modernidade burguesa. Mascaro apresenta através das categorias marxistas, o desenvolvimento da filosofia do direito crítica na contemporaneidade, que constrói novos horizontes revolucionários para promover, estruturalmente, a transformação social.

Palavras-chave: Filosofia. Filosofia do Direito Contemporânea. Jusfilosofias Críticas.

THE CONCEPT OF THE PHILOSOPHY OF LAW AND SOCIAL TRANSFORMATION IN ALYSSON MASCARO

ABSTRACT: The present work aims to introduce the critical thinking of Alysson Mascaro, through the concepts of philosophy and philosophy of law that the author synthesizes in the work *Philosophy of Law*. With the qualitative methodology of bibliographic analysis, the research addresses reflections on the complex relationship between philosophical thought and social materiality, and in turn, the philosophy of law as a theoretical conceptual tool capable of denouncing the legal-form as legitimizing of capitalist reproduction. Philosophy, like a tree, has its roots in the historical tradition with different methods and different branches, among the branches is the philosophy of law. The Marxist tradition stands out as the highest way to think about law and its structural contradictions arising from the transition from feudalism to bourgeois modernity. Mascaro presents, through the Marxist categories, the development of the philosophy of critical law in contemporaneity, which builds new revolutionary horizons to structurally promote social transformation.

¹⁰ Acadêmico de Direito da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), membro dos Grupos de Pesquisas Corpo, Gênero e Diversidade, e do Observatório Leão XIII de Estudos em Direito do Trabalho e Seguridade Social da Unioeste/FB. Membro do Grupo de Pesquisa Direitos Humanos e Cidadania da Universidade Comunitária da Região de Chapecó (UNOCHAPECÓ). Já foi monitor da disciplina Introdução à Filosofia e participou de vários projetos de extensão da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). Realiza pesquisas científicas e estudos na área de Filosofia do Direito, especialmente sobre as Filosofias do Direito Críticas. E-mail: guilhermebaggiocosta@hotmail.com

KEY-WORDS: Philosophy. Contemporary Philosophy of Law. Critical Philosophies.

INTRODUÇÃO

A filosofia e a materialidade social possuem uma relação de pensar o mundo e ser determinado por ele, de tal maneira que existem várias filosofias em cada processo histórico e o seu respectivo modo de produção. Na contemporaneidade, a filosofia do direito crítica de Mascaro (2019a) estabelece nexos conceituais e teóricos sobre o direito e o capitalismo. Nesse artigo, é trabalhado especificamente o conceito de filosofia e posteriormente, a filosofia do direito e a possibilidade de transformação social pelo pensamento filosófico.

Justifica-se a pesquisa pelo método teórico radical da jusfilosofia crítica de Mascaro (2019a), na contramão da maioria dos jusfilósofos, que se inserem nas tradições juspositivistas. Nesse sentido, o pensamento de Mascaro (2019a) oferece ferramentas para transformar a realidade socioeconômica, partindo de críticas estruturais ao direito, em desacordo com o conservadorismo e reacionarismo do jurídico frente às desigualdades no capitalismo.

No contexto do pós-fordismo, assentado politicamente no neoliberalismo, surgido em 1970, no qual há uma coexistência estrutural entre o regime de acumulação e o modo de regulação, pensar criticamente a forma-jurídica é um trabalho complexo que Mascaro (2019a) realiza exigentemente. As obras de Mascaro (2008; 2013; 2018; 2019a; 2019b) escritas no século XXI, no Brasil, possuem entre alguns contextos o golpe jurídico-político de 2016 que retirou a ex-presidente Dilma Rousseff, o avanço de políticas econômicas neoliberais, a precarização do trabalho, a retirada de direitos e o aumento da exclusão social de determinados grupos minoritários hegemonicamente.

Com o método dialético, metodologia qualitativa e bibliográfica, inicialmente, será exposto uma tentativa de resposta a partir de Mascaro (2019a), para o questionamento *O que é a filosofia?* Mascaro (2019a) longe de dar respostas prontas e fáceis, tateia a tradição histórica da filosofia, os atravessamentos dos assuntos, os métodos singulares de cada pensamento e os efeitos políticos das escolhas epistemológicas da filosofia, seja para manter a dominação econômica e social ou para combater a desigualdade social.

No segundo momento, será demonstrada a conceituação de Mascaro (2019a) sobre a filosofia do direito ao compreendê-la como o atrito entre a tradição histórica da filosofia e o direito, este entendido como assunto ou tema da filosofia geral. A filosofia do direito será vista como o pensamento mais alto sobre o direito, desapegado da mera tecnicidade da Teoria Geral do Direito. A exposição jusfilosófica a ser construída é desenhada pela tradição marxista, que conforme Mascaro (2019a), é a mais profunda reflexão e representa o salto qualitativo no pensamento jurídico. A criticidade será cultivada no texto ao considerar as relações sociais capitalistas e a utilização da forma-jurídica para a reprodução dessa sociabilidade.

Embora, não seja o objetivo do texto esmiuçar todas as obras de Mascaro (2008; 2013; 2018; 2019a; 2019b), busca-se se debruçar apenas aos conceitos preliminares apresentados na obra Filosofia do Direito. Ressalta-se que por finalidade didática, serão utilizadas as expressões árvore, referindo-se a filosofia geral, e ramo para a filosofia do direito. Essa analogia se deve a defesa de Mascaro (2019a) que a filosofia do direito é apenas um assunto da filosofia, no qual não está separado da sua história, ao contrário, utiliza da sua tradição do passado, seus métodos para pensar o direito.

A ÁRVORE CHAMADA FILOSOFIA

Inicialmente, é necessário se preocupar com o conceito de filosofia, e para isso, Chaui (2011), escreve que a filosofia é racional e inútil, contudo, a sua inutilidade não diminui a sua importância, pois seu pensamento crítico é considerado inútil para a ordem capitalista que ama a técnica, a filosofia pode não se submeter as ordens mercantis e de exploração. Para Chaui (2011), a filosofia dá possibilidade de não aceitar as coisas como indiscutíveis, como amiga ou amante do saber, reflete o mundo e costura condições de possibilidade de transformação. A filosofia descrita como árvore tem como finalidade didática, compreender que a filosofia do direito é um tema, assunto da filosofia geral, nem mais e nem menos importante que as outras, como a estética, a política, a lógica etc.

Antes de se debruçar sobre a filosofia do direito e a sua relação com a materialidade, é necessário conceituar por esse viés o que seja a filosofia. No capítulo Sobre a Filosofia, Mascaro (2019a) questiona, principalmente, o que pode ser

considerado como filosofia, e demonstra as múltiplas respostas construídas pelos/as filósofos/as. Para compreender o que é a filosofia, deve-se olhar para a sua historicidade. A filosofia se forma, transforma e se constitui de várias e distintas formas, atravessados pelos modos de produção do processo histórico.

Escreve-se que a filosofia é marcada pela tradição, ou seja, existe filosofia nas Idades Antiga, Medieval, Moderna e Contemporânea. Mascaro (2019a) indaga: O que é a Filosofia do Direito? O que pensaram os/as filósofos/as do direito?

Os caminhos para responder a problemática está para além do filósofo do direito. Inicialmente, para a pergunta sobre o que é a filosofia? Há uma primeira resposta para alguns, no qual a filosofia é o mais alto saber sobre o conhecimento. A resposta é boa, porém problemática, pois como se sabe qual o pensamento mais alto? Aqui está envolvido um critério de aceção valorativa que difere o pensamento filosófico do senso comum. Contudo, essa valoração é política, social e histórica. Acrescenta-se que envolvido pelo caráter valorativo, o critério de avaliação perpassa moralidades, imaginários, concepções e preconceitos que caracterizam cada tempo, tornando a resposta problemática e insuficiente (MASCARO, 2019a).

Outra reflexão importante trazida por Mascaro (2019a) é se a filosofia é a favor ou contra o seu tempo histórico. A observação mais plausível é de que houve ambas as filosofias. Por exemplo, Sócrates foi um filósofo contra o seu tempo, e foi morto pelos poderosos da época. Em outro sentido, Agostinho foi a favor do seu tempo, sem uma concepção transformadora no final da Idade Antiga e início da Idade Medieval, e diferentemente de Sócrates, não foi morto ou perseguido, mas sim, santificado. Para Agostinho as desigualdades entre as classes sociais derivavam da providência divina, por isso seus escritos contribuíram para a manutenção das assimetrias socioeconômicas. A aceitação no campo jurídico e na sociedade de determinado/a filósofo/a não é sinônimo de qualidade em termos de construção filosófica (MASCARO, 2019a).

Existem aceções variadas de filosofia, muitas vezes é reduzido à separação etimológica, como: filo (amizade/amor) sofia (saber): “ama a verdade”, “ama o saber”. Porém, devemos transcender essa resposta, pois como sei que alguém ama e o outro não ama o saber? Sócrates dizia em seu tempo, que aqueles que vendiam o conhecimento para os ricos, comprometidos com os interesses da guerra não eram filósofos, isso não era amor ao saber, em razão do saber não visar o dinheiro ou lucro. O/a filósofo/a não

vende o argumento. Consequentemente, não é apropriado dizer que a filosofia é o que ama o saber, pois devemos mensurar como se ama o saber, e pensar nas modalidades dessa acepção. A resposta anterior fomenta a criação ideal de modelos e metas para se “chegar” ao saber (MASCARO, 2019a).

Conclui-se que a filosofia é, como afirma Mascaro (2019a) o que disserem o que a filosofia seja. Um desenho explícito sobre isso, é que Sócrates foi um filósofo para uns e não para outros, mas o que realmente demarcou se ele foi ou não filósofo, foi a tradição.

A filosofia se assenta na tradição, é um critério, um saber que vai se acumulando, e com o tempo, tem-se um rol de filósofos/as ou cânones. Esse rol é variável e está em constante disputa. Uma demonstração disso é que existem acepções laicas contra acepções teológicas, ou conservadora em contraponto a revolucionária. Na historicidade do pensamento filosófico grego, Sócrates era considerado um filósofo pagão para a Idade Média. Na modernidade, a ligação de quem era ou não filósofo/a estava relacionado com os ideários burgueses (MASCARO, 2019a). A lista de filósofos/as tem que ser colocada em interrogação, portanto, questiona-se: filósofos/as para quem?

Discute-se ainda sobre a filosofia e os seus métodos. Platão e Marx possuem modelos diferentes de pensamentos, as caminhadas dos seus saberes filosóficos são distintas, até por viverem em relações sociais diferentes, a Idade Antiga de Platão era caracterizada pelo escavismo, e a Idade Contemporânea de Marx está situada no modo de produção capitalista. O objeto e tema de cada filosofia também são diferentes, a depender do cenário histórico, a exemplo de que na antiguidade, a natureza era centralizada no debate filosófico, já o medievo não centraliza a natureza, pensa a divindade, por esses processos históricos, mudam-se os métodos, conteúdos e temas (MASCARO, 2019a).

A filosofia é um pensamento sistemático, radical e pleno. Procura o sentido da sociedade, e não as estatísticas e movimentos empíricos dela, como faz a sociologia. Entre os métodos, há o analítico, que forma o pensamento filosófico pelos textos do/a filósofo/a, e o método estrutural, caracterizado pela lógica interna do pensamento filosófico, ou seja, a estrutura. As singularidades de cada jusfilosofia deve ser respeitada para que se mantenha vivo cada elemento dela (MASCARO, 2019a).

A filosofia possui uma dupla estrutura: uma é a tradição histórica sistematizada, e a outra são as condições do mundo, pois como afirma Mascaro (2019a, p. 4), “a filosofia é a extração mais radical e profunda do pensamento humano a respeito de si e do mundo”. Uma jusfilosofia positivista, por exemplo, colide com o jusnaturalismo, ou seja, a filosofia não é meramente um amontoado de escritos sobre um assunto, ela é um espaço onde ocorre enfrentamentos do pensamento e da realidade. Embora, a filosofia seja o estudo mais aprofundado e estruturado sobre o pensamento, ela se volta para a realidade histórica.

Conforme Mascaro (2019a, p. 5), “a filosofia é uma forma de *práxis*”, o qual estrutura um nexos necessário entre o pensamento e a realidade. As filosofias não são ahistóricas, neutras no processo histórico e político, elas estão situadas em um contexto social, conservando-a ou transformando-a. Pela perspectiva do jovem Marxⁱ e Engels (2019, p. 91), vale destacar uma das Teses de Feuerbach: “Os filósofos apenas interpretaram o mundo de maneiras diferentes; o que importa, contudo, é transformá-lo”. A tradição da história da filosofia está fincada na materialidade e na dialética entre a reflexão e o mundo, os modos de produção e as relações sociais determinam a jusfilosofia. Mascaro (2019a, p. 7) escreve que “[...] a grande filosofia está numa angustiante situação em face do próprio mundo e de sua história total”. Mascaro (2008, p. 37) sobre o caráter transformador da filosofia, afirma que “Marx sela um destino inarredável à atividade filosófica e a seu pensamento geral: a filosofia deve servir à transformação”.

Althusser (1999) diferencia a filosofia em dois aspectos, uma filosofia da resignação, sem valor crítico, submissos as ideias da classe burguesa e a dominação de classes, e que a maioria das filosofias estão representadas por essa visão, passiva à opressão. Mascaro (2019a) ao endossar isso, denuncia que “[...] a maioria média dos filósofos confirma seus tempos, e ao contrário de Sócrates, que foi morto, tais filósofos médios foram e são pagos pelos poderosos”.

Por outro lado, existe a filosofia ativa ou Filosofia, com “F” maiúsculo, que empenhada em enfrentar a dominação, exerce a criticidade, a partir do seu conhecimento do mundo, com a possibilidade de transformação. Essa última filosofia, nem sempre existiu, o seu desenvolvimento se deu em sociedades marcadas pelas classes sociais, o Estado e a existência das ciências no ocidente. Althusser (1999) se

refere as relações de classe, e o direito que sobredetermina a mercadoria, principalmente a utilização da forma-jurídica para sancionar a transição do Estado feudal ao Estado e modo de produção capitalista. Há a conjugação de acontecimentos políticos e científicos que modificaram a filosofia, desde a constituição do Império Macedônico e das descobertas biológicas em Aristóteles, e por consequente, os reflexos disso na filosofia aristotélica até as grandes lutas do Movimento operário e a criação da ciência da histórica na filosofia de Marx. Portanto, o pensamento de determinado/a filósofo/a está inserido em uma conjuntura, o qual é dominada pela conjunção política-científica que vai diferenciá-la do pensamento anterior (ALTHUSSER, 1999).

A filosofia é radical, pois vai à origem ou raiz dos problemas. A filosofia é crítica, porque vai além do já dado, esclarecendo e enfrentando o mundo. A filosofia é o apontar da possibilidade, do ainda não dado, como mostra Bloch (MASCARO, 2008). A filosofia se estrutura por uma dialética entre ela mesmo e o mundo. O pensamento mais alto da filosofia é aquele que supera o já dado, e constrói possibilidades outras para a realidade do mundo, ou seja, é aquele que transforma estruturalmente a sociedade, Mascaro (2019a) lembra que:

A filosofia, quando não só uma coleção de ideais filosóficas bem comentadas, é o vigoroso pensamento que enfrenta originalmente o mundo. Mas a filosofia tem um limite em face do mundo e, por seu lado, também o mundo tem um limite em face da filosofia. Há uma dialética de desconhecimentos recíprocos entre o mundo e a filosofia. O mundo – seu poder, sua representação e sua estrutura – é maior que o pensamento sobre o mundo, por isso a filosofia, ainda que aponte mais além, não consegue, por si só, levar o mundo aos seus novos horizontes. De outro lado, o mundo é menor que a filosofia, na medida em que o mundo se reproduz de certos modos, mas seus modos não são todos inexoráveis. A filosofia, assim sendo, ao estudar o mundo e sua estrutura, pode apontar o novo. A filosofia é maior que o mundo pelo apontar da possibilidade. Se se considera por ciência o pensamento da confirmação mais severa e próxima possível da realidade do mundo, a filosofia é então um pensamento que não apenas confirma o mundo, e, em relação à ciência, nisso está a fraqueza e, acima de tudo, a grandeza da filosofia (MASCARO, 2019a, p. 7).

Villey (2008), jusfilósofo francês, embora não seja da tradição marxista, reflete sobre a diferenciação entre a filosofia e a ciência, marcadamente no fenômeno histórico da Modernidade, em que enquanto para os antigos o conhecimento estava atrelado à moralidade, ao mundo exterior e a totalidade, em contraponto, os modernos, no século XVII, por meio das ciências abstraem as coisas, criando especificações em cada ramo

do saber, tornando-os específicos, particulares, separados do todo. Agora, o filósofo não reflete mais a matemática, a física, a biologia como na Grécia Antiga, o cientista produz ciência por meio do conhecimento específico e técnico de cada área, separadamente.

A modernidade como período histórico de passagem do feudalismo para o capitalismo, reverberou significativas mudanças nas relações sociais, incluindo a forma jurídica, ou seja, o direito que se separou da consensualidade marcada anteriormente, para a coerção e legitimação da ascensão ideológica burguesa, relacionando-se estruturalmente com a forma-mercadoria e o Estado com a finalidade de reproduzir a sociabilidade capitalista (MASCARO, 2013). Portanto, o direito como forma social tipicamente burguesa, deve ser descortinado e ultrapassado por novos horizontes revolucionários, e é uma das coisas que podem ser realizadas pela filosofia do direito. Apenas ela é insuficiente, mas os seus métodos são preciosos para traçar caminhos que rompam estruturalmente com a reprodução capitalista.

O RAMO CHAMADO FILOSOFIA DO DIREITO

Como observado, a filosofia é costurada pela tradição, e a filosofia do direito é conceituada por Mascaro (2019a) como o atrito entre a tradição da história da filosofia e o direito. A filosofia do direito é um ramo da filosofia geral, que analisa e pensa um assunto específico, o direito. A filosofia do direito é identificada como mais um ramo da filosofia geral, mas é o máximo pensamento possível sobre o tema do direito. Didaticamente, a filosofia do direito pode ser analisada como um ramo de uma árvore, no qual, a filosofia geral constitui o seu tronco e raízes, com seus diversos ramos, e um deles é a filosofia do direito.

Para Mascaro (2019a), o direito não é um fenômeno único, inalterável durante toda a história da humanidade, o direito é um fenômeno histórico. Em um determinado período, o direito estava relacionado à força, contudo, na atualidade, o direito é consensual, constituído por acordo de vontades. O passado lida mais com a filosofia do justo e no presente se fala de uma filosofia do direito. Mas no presente, a filosofia do direito ainda se ocupa da filosofia da justiça, pois a justiça ainda atravessa o direito. A filosofia do direito se estabelece pela junção de ambos, da justiça e do direito.

A filosofia do direito escapa à visão média do jurista acerca do direito, ela não se limita as respostas positivistas ou jusnaturalistas. As jusfilosofias podem refletir linhas tênues entre o direito e a política, a moral, a ética, o capitalismo, entre outras conexões (MASCARO, 2019a). Villey (2008) argumenta pelo caráter eminentemente filosófico da filosofia do direito, inseparável da tradição histórica da filosofia geral:

[...] fizemos questão de conservar, em nossa obra, o título filosofia do direito, para sublinhar que esta disciplina não é um olhar narcíseo da arte jurídica sobre ela mesma; um palrear de velho jurista discorrendo sobre seu passado; e que ela não é apenas induzida da experiência do direito, mas é filosofia, entendendo por isso que ela busca esta visão total, ou ao menos da estrutura do todo, que afirmamos ser da alçada da filosofia (VILLEY, 2008, p. 31).

Indaga-se, O que é a filosofia do direito? Há uma resposta geralmente dada para o questionamento acima: de que os/as filósofos/as fazem filosofia e os/as juristas fazem filosofia do direito. Porém, essa é uma resposta inapropriada, porque o pensamento que o/a jurista faz sobre seu cotidiano, não é filosófico, é técnico e prático. O filósofo é aquele que busca refletir em saberes, ao longo do processo histórico, marcado por realidades diversas (MASCARO, 2019a).

Os/as filósofos/as do direito pensam o direito e a política, haja vista que a filosofia do direito está ao lado da filosofia política, chamada como irmã da jusfilosofia. O direito não é outro jeito de pensar, o direito é apenas mais um assunto da filosofia (MASCARO, 2019a).

Como visto anteriormente, existem métodos do saber filosófico, ou seja, o jeito de se pensar, e há assuntos que a filosofia se debruça. Um/a jurista, por exemplo, possui uma prática, o direito é um tema que a filosofia pode tratar, e não um método. A filosofia do direito pode ser uma ocupação direta ou indireta, embora de maneira indireta trate sobre o direito, com seu método pode-se pensar diretamente o direito (MASCARO, 2019a). Sartre não escreveu especificamente sobre o direito, mas seu método filosófico e escritos sobre liberdade, política e ética podem ser utilizados para uma reflexão jusfilosófica, a exemplo de Almeida (2016).

Por sua vez, Bittar & Almeida (2019) em seus escritos conceituam a Filosofia do Direito em sentido convergente à Mascaro (2019a):

A Filosofia do Direito é um saber crítico a respeito das construções jurídicas erigidas pela Ciência do Direito e pela práxis do Direito. Mais que isso, é sua tarefa buscar os fundamentos do Direito, seja para cientificar-se de sua natureza, seja para criticar o assento sobre o qual se fundam as estruturas do raciocínio jurídico, provocando, por vezes, fissuras no edifício que por sobre as mesmas se ergue (BITTAR; ALMEIDA, 2019, p. 66).

Na estrutura interna do pensamento, com métodos diferentes de Mascaro (2019a), o juspositivista ecléticoⁱⁱ, Reale (2002) escreve que a filosofia do direito possui duas acepções: uma lata e outra estrita. A primeira é conceituada pela função e valores das normas que governam a sociedade no sentido da justiça, portanto, a filosofia do direito seria o pensamento filosófico da realidade jurídica. A segunda acepção conceitua a filosofia do direito por um estudo metódico dos pressupostos ou condições da experiência jurídica, observando a sua unidade sistemática. É pela jusfilosofia que se estuda os pressupostos lógicos, axiológicos e históricos da experiência jurídica. Axiologia aqui entendida como valores, visto pela filosofia como teoria ou filosofia dos valores (ABBAGNANO, 2007).

O salto reflexivo que estrutura a filosofia do direito, sai da tecnicidade, transcende a mera constatação técnica da legalidade ou norma jurídica. A filosofia do direito envolve a relação estrutural entre o direito e o todo histórico e social, para além das preocupações do justo e injusto (MASCARO, 2019a). Para Bittar e Almeida (2019), a Filosofia do Direito deve envolver princípios, causas, utilidade social, necessidade, deficiências, perspectivas profundas de tal forma a provocar as estruturas científicas do fenômeno jurídico.

Diferentemente das ciências empíricas, a Filosofia do Direito trata do valor, fim, ideia, ideal do direito, o qual com o seu complemento da política jurídica, busca transformar o direito ideal em realidade. O dualismo metodológico entre o valor e realidade, ser e dever ser, através dos limites históricos determinam materialmente a ideia, para Radbruch (2002), como ilustração do raciocínio, a filosofia do direito seria uma teoria do direito justo. A ideia do direito perpassa a ideia de justiça e a sua problemática conceitual, que é chamada por Reale (2002) como juridicidade. Pensar os moldes e conjunturas socioculturais que estruturam internamente o pensamento jusfilosófico é fundamental para iniciar o pensamento de uma filosofia do direito mais crítica e voltada para a justiça social.

Por sua vez, Bittar e Almeida (2019) conceituam a Filosofia do Direito como um saber crítico sobre a Ciência do Direito e a sua *práxis*. A fundamentação do direito dada pela filosofia pode causar rachaduras no edifício da racionalidade jurídica, assim, a jusfilosofia pode conservar a realidade social, querer retornar o passado ou modificar as estruturas historicamente.

Quanto a conceituação sobre a Filosofia do Direito cabe dizer que existem conceituações, um leque de caminhos se formam para definir o que seria a jusfilosofia. É entre o direito, a filosofia e a realidade que a Filosofia do Direito pode ser compreendida por seus aspectos teóricos, fundamentos e epistemologias. Há variadas perspectivas de compreender os fenômenos jusfilosóficos, e desde a Antiguidade, houveram significativas alterações.

Em comparação as outras conceituações, a desenvolvida por Mascaro (2019a) é a mais atenta ao todo complexo estrutural do direito e o capitalismo. Por se situar na tradição marxista, o pensamento jurídico de Mascaro (2019a) representa a real possibilidade de transformação social em busca do socialismo. E a filosofia do direito possui um papel essencial nesse processo de balançar a legitimidade da forma jurídica, que deriva da forma-mercadoria, e a fundamenta. Além, de observar as relações entre o direito e a forma-política, ou seja, o Estado que encarado como neutro atua para desarticular o movimento de trabalhadores, e de reprimir qualquer tentativa de mudança social radical (MASCARO, 2013).

Mascaro (2019a) mostra nas suas obras como as filosofias do direito tiveram conexões com o sistema político econômico de cada época, portanto, não se espera que a filosofia medieval se pareça, mesmo que minimamente, com a filosofia contemporânea, ora, do feudalismo para o capitalismo atual, as singularidades de uma com a outra são notórias. Entre Platão e Marx, um da Antiguidade e outro da Contemporaneidade, há um percurso histórico-político e econômico atrás de dois pensamentos singulares. A historicidade, portanto, marca as filosofias do direito, desenhando uma linha tênue entre a Filosofia Política e a Ética nas análises filosóficas jurídicas. A Filosofia do Direito permite compreender o capitalismo como origem da tecnicidade do direito, a formação da forma jurídica, a especificação da Teoria Geral do Direito e a apatia do jurista frente às desigualdades sociais.

A Filosofia do Direito acumulou várias funções ao longo da história, como refletir o ordenamento jurídico; criticar as atitudes e atividades dos operadores do direito, questionar a aplicação das leis, os exercícios dos direitos, investigar as desestruturas e enfraquecimento dos sistemas jurídicos; depurar a linguagem jurídica; abalar conceitos arcaicos desenraizados da concretude da sociedade, desmascarar as ideologias que controlam o mundo jurídico, promover a cultura do humanismo, ética e filosoficamente contra a alienação, tecnificação, pragmatismo do direito; abarcar pensamentos sobre a justiça, a ética, aportes críticos da legalidade e a construção de filosofias atentas à realidade social do mundo capitalista, entre outras (BITTAR; ALMEIDA, 2019).

A filosofia do direito não se confunde com a Teoria Geral do Direito, essa é a teorização sobre todos os ramos dogmáticos jurídicos, como o direito constitucional, civil, penal, trabalhista etc. A Teoria Geral do Direito, também chamada de Teoria Geral das Técnicas jurídicas ou Teoria Geral da Tecnologia Jurídica, se ocupa com a validade e eficácia da norma jurídica. A matéria ou disciplina da Teoria Geral do Direito é a Introdução do Estudo do Direito. Ela é a totalização dos saberes, práticas do direito já dados (MASCARO, 2019a; 2019b).

Com o capitalismo, advindo da Idade Moderna, o direito começa a possuir especificidade técnica, vista como um conjunto de normas impostas pelo Estado, tem-se a Teoria Geral do Direito. A Filosofia do Direito é mais alta que a Teoria Geral do Direito, pois a filosofia problematiza os ramos dogmáticos jurídicos. A filosofia do direito questiona: Para que e quem servem as normas jurídicas? As normas dominam a sociedade? São aplicadas de modo justo ou injusto? Para qual classe? Qual sua natureza concreta, material? (MASCARO, 2019a).

A filosofia do direito indaga a natureza histórica e social do direito, é a mais profunda e crítica do direito. A filosofia é profundamente crítica, um incômodo que choca a estrutura jurídica. Conclui-se que a filosofia do direito é o pensamento filosófico sobre o assunto jurídico, que transcende a prática do direito, indaga sobre a realidade já dada e alimenta a Teoria Geral do Direito (MASCARO, 2019a).

Um pensamento de juristas ou de filósofos/as? É o/a jurista filósofo/a que se debruça sobre a filosofia do direito, embora o método de pensamento seja oriundo da história da filosofia. Um/a filósofo/a geral geralmente não compreende com

profundidade o jurídico, e o jurista quase sempre não entende a sistemática da filosofia. Isso faz com que a filosofia do direito alimente uma dúlice exigência: o/a jurista filósofo/a deve compreender de forma conjunta e profunda o direito e a filosofia. O/a filósofo/a do direito pleno é aquele/a que pensa para além do seu tempo, que procura o não dado, que visualiza o/a que o jurista médio não percebe. O/a jurista filósofo/a pleno enfrenta o direito e a sociedade (MASCARO, 2019a).

A filosofia do direito é a mais alta verdade jurídica sobre o direito, como lembra Mascaro (2019a, p. 14): “os fios escondidos do direito muitas vezes o determinam mais que suas camadas visíveis aos olhos do jurista”. Cabe à filosofia do direito desvendar os fios escondidos do mundo jurídico, que o/a operador/a do direito ou mero/a técnico/a jurídico não consegue visualizar. Em vista disso, a filosofia do direito se ocupa com o caráter justo e injusto do direito e do mundo, a filosofia se ocupa da totalidade interna das técnicas jurídicas (MASCARO, 2019a).

O marxismo é entendido para ele, como o pensamento mais alto sobre o direito, de análise mais profunda sobre a estrutura jurídica, que por meio das relações políticas e sociais, traz à tona a racionalidade capitalista. Para Mascaro (2019a):

Somente o conjunto de leituras jusfilosóficas críticas, assentadas nas descobertas científicas de Marx, dá conta de entender o direito como fenômeno social específico, cuja forma social, derivada da forma-mercadoria, é necessária para a própria estruturação das relações de compra e venda da força de trabalho, garantindo, por meio do vínculo contratual, a exploração e apropriação privada. [...] Toda a realidade jurídica, então, é capitalista (MASCARO, 2018, p. 62).

A filosofia geral possui uma tradição histórica sistematizada de reflexões, com métodos próprios, o texto filosófico deve ser respeitado pela filosofia do direito. A filosofia é uma forma de práxis, o qual possui um nexos entre o pensar e a realidade, configura-se o atrito da filosofia com a realidade, podendo conservá-la ou transformá-la (MASCARO, 2019a). O marxismo é para Mascaro um pensamento diferenciado das outras filosofias, pois é com Marx que o pensamento se orienta para a transformação, através da ação revolucionária. A função da filosofia é não apenas de interpretar o mundo, mas de transformá-lo, eis o pensamento marxista inaugurando uma compreensão para além do já dado, permitindo imaginar e construir outros horizontes. Como afirma a filosofia de Bloch, a filosofia deve olhar para aquilo que ainda não há,

ou seja, para a possibilidade de caminhos de enfrentamento às injustiças e desigualdades sociais (MASCARO, 2008).

O jurista só terá chance de ser autêntico duas vezes: quando no futuro, de fato, o direito for convertido em arte, ou seja, quando o capitalismo e suas formas sociais e jurídicas forem superados e em seu lugar a sociedade, fraterna e socialista, puder julgar a cada situação e a cada coisa de acordo com sua justiça, ou então, atualmente, quando o jurista se engajar na luta pela transformação do mundo capitalista num mundo fraterno e socialista. Esta última hipótese revolucionária é, no presente, a única possível que nos resta em prol de nossa autenticidade (MASCARO, 2019b, p. 34).

A filosofia do direito de Mascaro (2019a) é reconhecida internacionalmente como expoente da filosofia marxista brasileira. Mascaro (2019a) foge e enfrenta a visão média do operador do direito, analisa o impacto que o direito leva com a modernidade, raiz da especificidade técnica e da Teoria Geral do Direito. Com a filosofia do direito em Mascaro (2019a) tem-se um salto reflexivo, pois transcende a racionalidade técnica. O direito possui um aspecto interno, que é o afazer dos juristas, porém se manifesta socialmente por meio das estruturas e relações sociais. Conseqüentemente, o pensamento de Mascaro (2019a) sintetiza o aprofundamento da reflexão jurídica, que intermediado pelo marxismo, sua filosofia do direito significa enfrentar o já dado no direito e na sociedade, e a busca pelo que ainda não existe, a igualdade e justiça plena. Mascaro saí do “cansaço teórico”, parafraseando o filósofo Bloch, na luta pela transformação da sociedade (MASCARO, 2008).

A perspectiva crítica de Mascaro possui um aprofundamento de análise filosófica jurídica, seus estudos representam o anseio pela mudança da sociedade e a diminuição das desigualdades, atribuindo um sentido revolucionário ao filósofo do direito. Pensar sobre a filosofia, a filosofia do direito e sua história pela perspectiva da Filosofia Crítica do Direito diante da realidade do capitalismo, é construir outras possibilidades de pensamentos jurídicos que estejam engajados na transformação social em busca da utopia pelo socialismo, pois como destaca Mascaro (2019a, p. 17): “O estudo da filosofia do direito começa como história da filosofia do direito, mas não se esgota em tal, porque arranca do ser histórico e social suas possibilidades ainda não dadas”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O artigo elucidou o conceito de filosofia e o tema filosofia do direito pelos escritos de Mascaro (2019a). Percebeu-se que a filosofia possui várias conceituações, a depender da sua história e os efeitos políticos do seu pensamento. O rol de filósofos reconhecidos como canônes é assentado na tradição histórica, embora o poder para reconhecer, propagar, censurar ou perseguir determinado pensamento filosófico estivesse/esteja concentrado na hegemonia das classes dominantes. A filosofia sempre possuiu relação com o modo de produção de cada época, desde a antiguidade com o escravismo e a contemporaneidade com o capitalismo, assim, os atravessamentos da filosofia com a materialidade social foram expostos no presente trabalho.

Diante de tal contexto, a filosofia pode apontar o ainda não dado, uma esperança para dias mais igualitários, ela está entre manter a dominação ou agir contra a desigualdade. De igual maneira, a filosofia do direito também se encontra em tal contradição, entre legitimar a forma jurídica, protetora da propriedade privada, mercantilizadora da vida e aparelho repressor e ideológico do Estado ou desestruturá-la, questionando a igualdade formal e as suas categorias liberais, como sujeito de direitos, cidadãos, iludindo os indivíduos com direitos mínimos civilizatórios.

No texto foi demonstrado que o direito é mais um tema da filosofia geral, como um ramo de uma grande árvore. A filosofia do direito foi conceituada como atrito entre a tradição histórica da filosofia geral e o direito, ela é o pensamento mais alto sobre o jurídico e que alimenta a Teoria Geral do Direito. Ademais, a filosofia do direito traça ligações do jurídico com a ética, moral, e a própria relação social capitalista.

Portanto, o artigo elucidou conceitos chaves para que possam surgir outras reflexões jusfilosóficas, partindo da tradição marxista, para pensar, estruturalmente, a subjetividade jurídica. Um dos caminhos a serem estudados para aprofundar a criticidade do pensamento de Mascaro (2019a) é a história da filosofia do direito, pois o direito é um fato tipicamente burguês e moderno, e os três caminhos ou matrizes apontados como jusfilosofias na contemporaneidade: os juspositivismos, o não juspositivismo/decisionismo/existencialismo e o marxismo. Este último é o pensamento mais avançado sobre o direito, e que é colhido por diversas pesquisas tecidas pelas ideias revolucionárias de Mascaro (2008; 2013; 2018; 2019a; 2019b). Com Mascaro

(2008; 2013; 2018; 2019a; 2019b), a filosofia do direito se tornou uma ferramenta incontornável de luta política contra a forma jurídica e a socialibilidade capitalista, além da busca pela transformação social pelo socialismo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia**. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ALMEIDA, S. L. de. **Sartre: Direito e Política: Ontologia, liberdade e revolução**. São Paulo: Boitempo, 2016.

ALTHUSSER, L. **Sobre a reprodução**. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis: Vozes, 1999.

BITTAR, E. C. B.; ALMEIDA, G. A. de. **Curso de Filosofia do Direito**. 14. ed. São Paulo: Atlas, 2019.

CHAUI, M. **Convite à Filosofia**. São Paulo: Editora Ática S.A, 2011.

MARX, K.; ENGELS, F.. **A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner**. Trad. Milton Camargo Mota. Petrópolis: Vozes, 2019.

MASCARO, A. L. **Crise e golpe**. São Paulo: Boitempo, 2018.

MASCARO, A. L. **Estado e forma política**. São Paulo: Boitempo, 2013.

MASCARO, A. L. **Filosofia do Direito**. 7. ed. São Paulo: Atlas, 2019a.

MASCARO, A. L. **Introdução ao estudo do direito**. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2019b.

MASCARO, A. L. **Utopia e Direito: Ernst Bloch e a Ontologia Jurídica da Utopia**. São Paulo: Quartier Latin, 2008.

RADBRUCH, G. **Introdução à Filosofia do Direito**. Trad. Prof. Jacy de Souza Mendonça. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

REALE, M. **Filosofia do Direito**. 20. ed. São Paulo: Saraiva, 2002.

VILLEY, M. **Filosofia do direito: definições e fins do direito: os meios do direito**. Trad. Márcia Valéria Martinez de Aguiar. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

A ARTE COMO MODO DE CONSIDERAÇÃO INDEPENDENTE DO PRINCÍPIO DE RAZÃO

Caio Miguel Viante¹¹

RESUMO: O presente artigo tem por objetivo explicitar a concepção de puro sujeito do conhecimento e a concepção de gênio enquanto fundamentos da arte na filosofia de Arthur Schopenhauer. A arte é concebida pelo filósofo como modo de conhecimento independente do princípio de razão. Se a representação que segue o princípio de razão é válida para ciência, a representação que prescinde desse princípio atua na arte. Por isso a arte como modo próprio de conhecer se distingue da ciência, visto ser uma forma de conhecimento que ergue o homem acima do indivíduo. Ao elevar o homem, arte proporciona um conhecimento puro que propicia um descanso momentâneo das intempéries da existência. Ocorre que, esse conhecimento puro é apreendido e sua posse pertence ao que Schopenhauer chamou de puro sujeito do conhecer. No puro sujeito do conhecer, encontra-se o artista, mas não o artista comum, e sim uma categoria muito particular: o gênio, pois é a ideia que ele almeja e, sua manifestação é exclusivamente artística. O puro sujeito do conhecimento possui duas acepções: (i) a primeira enquanto artista ou gênio; e (ii) enquanto espectador da obra de arte. Nesse artigo buscaremos analisar essas duas acepções dentro da concepção de arte de Schopenhauer.

Palavras-chave: Arte; Puro sujeito do conhecimento; Gênio.

ART AS A MODE OF CONSIDERATION INDEPENDENT OF THE PRINCIPLE OF REASON

ABSTRACT: The present study aims to explain the concept of pure subject of knowledge and the concept of genius while foundations of art in Arthur Schopenhauer's philosophy. Art is conceived by the philosopher as a mode of knowledge independent of the principle of reason. If the representation that follows the principle of reason is valid for science, the representation that dispenses with this principle works in art. Therefore, art as a proper way of knowing is distinguished from science, as it is a form of knowledge that raises man above the individual. By elevating man, art provides a pure knowledge that provides a momentary respite from the storms of existence. It so happens that this pure knowledge is apprehended and its possession belongs to what Schopenhauer called the pure subject of knowing. In the pure subject of knowing, there is the artist, but not the common artist, but a very particular category: the genius, as it is the idea he craves and its manifestation is exclusively artistic. The pure subject of knowledge has two meanings: (i) the first while an artist or genius; and (ii) as a spectator of the artwork. In this article, we will analyze these two meanings within Schopenhauer's conception of art.

¹¹Universidade Estadual do Oeste Do Paraná (UNIOESTE) Departamento de filosofia. Area: Metáfisica e conhecimento. E-mail: caiomiguel79@outlook.com

Keywords: Art; Pure subject of knowledge; Genius.

INTRODUÇÃO

A compreensão de arte possui um lugar de destaque na filosofia de Schopenhauer. Para o filósofo, a arte se configura como um modo particular de conhecer, que a rigor se distingue do conhecimento proporcionado pela ciência. Se a representação que segue o princípio de razão é válida para ciência, a representação que prescinde desse princípio atua na arte. Por isso a arte como modo próprio de conhecer se distingue da ciência, visto ser uma forma de conhecimento que proporciona a condição de um puro conhecer, independente do princípio de razão. Acontece que o saber artístico comunica a ideia, motivo pelo qual exprime o essencial do mundo em via oposta ao conhecer da ciência que, a saber, no “sentido próprio do termo é compreendido como conhecimento sistemático guiado pelo fio condutor da razão” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 73). De forma mais específica, a arte é domínio do conhecimento que manifesta o belo, bem como “o essencial propriamente dito do mundo, alheio e independente de toda a relação, o conteúdo verdadeiro das aparências, não submetidos à mudança alguma e, por conseguinte, conhecido como igual verdade por todo o tempo, numa palavra, as IDEIAS” (SCHOPENHAUER, 2005, p.253).

A arte exprime o conteúdo verdadeiro das representações, isto é, a ideia grau de objetividade imediata adequada da vontade. Na contemplação artística é desvelada a ideia dos fenômenos na sua forma intuitiva, do mesmo modo que ela “repete em suas obras as Ideias apreendidas por pura contemplação” (SCHOPENHAUER, 2003, p.58). Assim, a arte se configura como modo de conhecer contemplativo, pois o “objeto de sua contemplação ela retira da torrente do curso do mundo e isola diante de si” (SCHOPENHAUER, 2005, p.253). Uma vez que extrai das coisas do mundo o essencial, a arte é por si mesma o modo de conhecimento distinto. Ela apreende o conteúdo verdadeiro, a ideia una e atemporal. Nesse sentido a arte se detém no essencial, “nesse particular, a roda do tempo para; as relações desaparecem para ela. Apenas o essencial, a ideia é o seu objeto” (SCHOPENHAUER, 2003, p.59).

Do exposto, é possível compreender que na arte “há um momento privilegiado, iluminado e redentor, em que consideramos a essência das coisas” (BARBOZA, 1997,

p.58). Pode-se dizer, ademais, que na arte, na calma contemplação da ideia, somos embevecidos pela paz e pela sensação de tranquilidade nos encanta. A arte, nesse sentido, é um modo de conhecimento que proporciona a momentânea suspensão da vontade, na medida em que, na pura contemplação da ideia, somos libertos da vontade. Em outros termos, apenas “pela pura contemplação a dissolver-nos completamente no objeto é que as ideias são apreendidas” (SCHOPENHAUER, 2005, p.254).

Para Cacciola, comentando esse aspecto da filosofia de Schopenhauer: “arte não trata de representar o mundo fenomênico, mas a representação, ao se referir à ideia, desloca-se do múltiplo aprendido pelo entendimento, por meio do espaço, tempo e causalidade, para o uno intemporal” (CACCIOLA, 1999, p.9). Por isso, a arte exprime uma forma de conhecimento que, por sua vez, ocorre de maneira distinta. De fato, a compreensão schopenhaeuriana eleva a arte a outra condição, visto que exprime um conhecimento puro. Esse conhecimento puro é apreendido e sua posse pertence ao que Schopenhauer chamou de puro sujeito do conhecer.

O PURO SUJEITO DO CONHECIMENTO DESTITUÍDO DE VONTADE E SOFRIMENTO

De acordo com Schopenhauer, o puro sujeito do conhecer “sem subjetividade considera as coisas de modo puramente objetivo, por inteiro entregue a elas, as quais estão na consciência só na medida em que são meras *representações*, não *motivos*” (SCHOPENHAUER, 2003, p.91-92). No conhecer de modo puramente objetivo ocorre que o indivíduo se liberta do jugo da vontade. Por meio dessa “tal libertação do conhecimento sobreleva-nos de forma tão completa quanto o sono e o sonho: felicidade e infelicidade desaparecem” (SCHOPENHAUER, 2005, p.266). Assim, Schopenhauer descreve o estado de paz momentânea proporcionado pela apreensão da ideia no puro conhecimento proporcionado pelo artista em sua obra de arte.

Ora, nesse sentido, o puro conhecimento é um conhecimento mais elevado, pois, ao contrário do conhecimento individual, não serve à vontade. Se, no conhecimento submetido ao *princípium individuationis*, a vontade é manifesta no indivíduo, no conhecimento puro a vontade é destituída. Como salienta o próprio Schopenhauer: “o puro conhecimento destituído de vontade é alcançado na medida em que a consciência

das outras coisas potencia-se tão elevadamente que desaparece a consciência do próprio si mesmo” (SCHOPENHAUER, 2015, p.440). Com efeito, se no conhecimento individual há apenas apreensão das coisas isoladas, no conhecimento puro ocorre a apreensão ideacional das coisas do mundo. Por isso, Schopenhauer propõe que o indivíduo ascende à condição de sujeito puro, justamente porque não conhece mais os objetos do mundo de acordo com sua temporalidade e espacialidade, ou seja, a partir de sua individualidade, mas sim de acordo com a ideia enquanto grau de objetividade determinado da vontade. Desse modo, puro sujeito e ideia são elementos simultâneos no ato de conhecer. Aqui se trata de perceber que há uma mudança substancial nos componentes do conhecimento no ato de contemplação. Segundo Schopenhauer:

Em tal contemplação, de um só golpe a coisa particular se torna a IDEIA de sua espécie e o indivíduo que intui se torna PURO SUJEITO DO CONHECER. O indivíduo enquanto tal conhece apenas as coisas isoladas; o puro sujeito do conhecer, somente Ideias (SCHOPENHAUER, 2005, p.247).

Schopenhauer explicita que o indivíduo tem acesso à condição de puro sujeito do conhecimento na medida em que contempla a ideia. Assim, no ato contemplativo, ocorre uma apreensão ideacional, visto que o saber da ideia proporciona a superação do conhecimento das representações submetidas às relações do espaço e do tempo. Nesse domínio do conhecer contemplativo, o indivíduo destitui-se de sua vontade, isto é, liberta-se da vontade por meio de uma plena liberdade e tranquilidade espiritual: um “desfazer-se na intuição”, um esquecer-se de toda a individualidade (cf. BARBOZA, 2005, p.229). Enquanto liberto da vontade, o indivíduo se perfaz no puro sujeito do conhecer, e na medida em que é absorvido na pura intuição livre, torna-se, ao mesmo tempo, livre do querer dos objetos e independente do princípio de razão.

Schopenhauer descreve a passagem do indivíduo ao puro sujeito do conhecer, isto é, quando há suspensão do querer individual a uma paz momentânea proporcionada pela contemplação da ideia. De acordo com o filósofo, no exato momento do conhecimento puro, o sujeito não é mais submetido aos motivos ou propósitos da vontade. Certamente, isso ocorre devido à transição do conhecimento comum das coisas para o conhecimento puro da ideia. Em linhas gerais, nessa transição, ocorre uma mudança do conhecer individual submetido ao princípio de razão e ao *principium*

individuationis para o âmbito puro, no qual o puro sujeito e ideia são componentes necessários. Por ser contrário ao conhecimento servil da vontade, o conhecimento puro é extraordinário, já que exprime uma forma de conhecer elevada. Nesse sentido:

Quando, elevados pela força do espírito, nós deixamos de lado o modo comum de consideração das coisas, cessamos de seguir suas relações mútuas conforme o princípio de razão, cujo fim último é sempre a relação com a própria vontade; logo, quando não mais consideramos o Onde, o Quando, o Porquê e o Para Quê das coisas, mas única exclusivamente o seu Quê; noutros termos, quando o pensamento abstrato, os conceitos da razão não mais tomam conta da consciência, mas, em vez disso, todo o poder do espírito é devotado à intuição, afundando-nos completamente nesta, e a consciência inteira é preenchida pela calma contemplação do objeto natural que acabou de se apresentar, seja uma paisagem, uma árvore, um penhasco, uma construção ou outra coisa qualquer; quando, conforme uma significativa expressão germânica, a gente se PERDE por completo nesse objeto, isto é, esquece o próprio indivíduo, a própria vontade, e permanece apenas como claro espelho do objeto: então é como se apenas o objeto ali existisse, sem alguém que o percebesse, não se pode separar quem intui da intuição, mas ambos se tornam unos, na medida em que toda consciência é integralmente preenchida e tomada por uma única imagem intuitiva (SCHOPENHAUER, 2005, p.246).

Em conformidade com o pensamento de Schopenhauer, ao elevarmo-nos da forma comum do conhecer das coisas, por meio de um saber independente do princípio de razão, deixamos de conhecer as coisas de acordo com suas relações submetidas à vontade e ao sofrimento. Mas não apenas isso, pois, quando somos tomados pela força da consciência pura de si, bem como pela simultânea objetividade imediata da vontade, renunciamos a todo querer de acordo com um puro conhecimento. Trata-se então de um domínio do conhecer que se liberta das relações de um conhecer subordinado ao princípio de razão, assim como de uma individualidade que serve à vontade em seu ímpeto cego de um querer incessante.

De acordo com o filósofo, no âmbito do conhecer contemplativo, não consideramos mais o ONDE, isto é, a esfera do espaço e sua relação de espacialidade, tampouco o QUANDO de acordo com sua temporalidade concebida em sua sucessão temporal. As relações de causalidade e finalidade concebidas no modo comum de conhecer as coisas que se encontram submetidas ao princípio de razão e, com efeito, subordinadas à vontade, são suspensas no ato intuitivo e contemplativo. Por isso, Schopenhauer enfatiza que conhecemos única e exclusivamente o QUÊ da coisa, isto é, seu grau de objetividade da vontade determinado, que, a saber, encontra-se na intuição

pura da plena contemplação na forma da ideia. Nesse sentido, os conceitos abstratos, assim como o querer incessante da vontade, são suspensos pela força do espírito, isso porque a consciência pura se PERDE (*verliert*) na ideia apreendida. Desse modo ainda, a intuição e quem a intui se tornam um só na medida em que se configuram como uma só imagem intuitiva. Schopenhauer descreve em outro registro a forma pura e objetiva do perder-se por completo no objeto:

É uma maneira germânica de falar plena de sentido a de que nos *perdemos* por completo num objeto, ou seja, perdemos de vista justamente o próprio indivíduo, a própria vontade: a disposição se torna *puramente objetiva*: toda a consciência é ainda apenas o espelho claro do objeto oferecido, é o *medium* pelo qual este entra em cena no mundo como representação. Sabemos de *nós mesmos* apenas na medida em que sabemos do objeto: ainda permanecemos aí tão-somente como puro sujeito do conhecer. Ainda sabemos, por um instante, que algo aqui é intuído, mas não sabemos mais *quem* intui: toda a consciência é integralmente preenchida e tomada por uma única imagem intuitiva (SCHOPENHAUER, 2003, p.46).

Para Schopenhauer, na intuição “há um “deixar-se levar” pela contemplação. Esse “deixar-se levar” é “a pura objetividade da intuição”” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 442), modo pelo qual o intelecto apreende a forma da coisa intuída em uma única imagem intuitiva. Essa imagem intuitiva é eterna, imóvel e simultaneamente inteligível, “é condicionada pelo fato de o contemplador não estar mais consciente de si mesmo, mas exclusivamente dos objetos intuídos” (SCHOPENHAUER, 2015, p.442). No conhecer puramente objetivo, o sujeito “se abandona por inteiro no objeto intuído, tornou-se objeto mesmo, a consciência inteira nada mais é senão sua imagem nítida, é apenas um *medium* para entrada em cena do objeto no mundo da representação” (SCHOPENHAUER, 2003, p.48).

Além disso, no conhecer puramente objetivo, ocorre uma unidade entre puro sujeito do conhecer e ideia. Por isso, percebemos que a mudança do indivíduo ocorre concomitantemente com a mudança do conhecimento das coisas particulares. É no intuir da ideia que ocorre uma plenitude do conhecimento. Na forma plena de conhecer, a coisa particular se torna ideia e o indivíduo, puro sujeito do conhecer. E, nesse esquema, enquanto o indivíduo conhece apenas as coisas isoladas do mundo que se encontram no espaço e no tempo de acordo com as determinações do princípio de razão e de

individualização, o puro sujeito conhece a ideia independente desses princípios na forma eterna e atemporal. Por isso Schopenhauer sustenta que:

Encontramos no modo de conhecimento estético DOIS COMPONENTES INSEPARÁVEIS: Primeiro o conhecimento do objeto não como coisa isolada, mas como IDEIA platônica, ou seja, como forma permanente de todo esse gênero de coisas, depois a consciência de si daquele que conhece, não como indivíduo, mas como PURO SUJEITO DO CONHECIMENTO DESTÍTUIDO DE VONTADE (SCHOPENHAUER, 2005, p.265,266).

Em consonância com a citação acima, percebe-se que o puro sujeito do conhecimento tem a ideia como correspondente necessário na intuição. Assim, são dois os componentes dessa forma de conhecimento. O primeiro componente consiste na ideia enquanto consideração objetiva do conhecer. Já o segundo componente consiste no puro sujeito do conhecimento na qualidade de consideração subjetiva do conhecer. Ora, esses dois componentes são inseparáveis, na razão de serem a condição da elevação do conhecimento das coisas particulares ao conhecimento puro proporcionado pela contemplação do belo. Ademais, ideia e puro sujeito do conhecimento estão circundados por um modo específico do conhecer humano explicitado por Schopenhauer em seu Livro III de *O Mundo*. Esse modo específico de conhecer é a arte.

De fato, a compreensão schopenhaueriana eleva a arte a outra condição, visto que exprime um conhecimento puro. Esse conhecimento puro é apreendido e sua posse pertence ao puro sujeito do conhecer. E como fora explicitado acima, o puro sujeito do conhecer é um dos fundamentos do conhecer estético. Como fundamento do conhecer estético, o puro sujeito é aquele que apreende a ideia, seja como artista de gênio ou espectador: a ideia é contemplada e exposta na forma de arte. Trataremos dessa passagem da ideia apreendida pelo artista ao espectador a partir de suas particularidades no âmbito do puro sujeito do conhecer, assimilando-a à concepção de gênio na filosofia de Schopenhauer.

O GÊNIO ENQUANTO PURO SUJEITO DO CONHECIMENTO

No puro sujeito do conhecer, encontra-se o artista, mas não o artista comum, e sim uma categoria muito particular: o gênio, pois é a ideia que ele almeja e, sua

manifestação é exclusivamente artística. O puro sujeito do conhecimento possui duas acepções: (i) a primeira enquanto artista ou gênio; e (ii) enquanto espectador da obra de arte. Como “artista nos deixa olhar com seus olhos para o mundo. Que ele possua tais olhos, a desvelar-lhe o essencial das coisas, independentemente de suas relações, eis aí precisamente o dom do gênio, o que lhe é inato” (SCHOPENHAUER, 2005, p.265). Por isso, encontramos no artista a capacidade de contemplação do essencial que, a rigor, é alcançado pela “força descomunal de seu intelecto aliada a uma imaginação poderosa que revela a verdade das coisas” (CACCIOLA, 2004, p.174). A partir disto se evidencia que o artista genial procura sempre a ideia e nos permite olhar a ideia mediante seus olhos.

O artista enquanto gênio tem por objeto a ideia conforme seu “grau mais elevado e a duração mais prolongada daquele modo de conhecimento” (SCHOPENHAUER, 2003, p.84). Seu modo não segue o princípio de razão suficiente, pois se configura na forma mais plena de conhecer das coisas do mundo. Nesse sentido, o artista intui a ideia e simultaneamente frui o belo como suspensão de seu querer enquanto indivíduo. Dessa forma, o artista genial encontra-se em meio ao conhecer artístico, visto ser um puro sujeito do conhecimento que mantém a ideia fixa na contemplação. Assim, o artista genial “comunica aos outros a ideia apreendida” (SCHOPENHAUER, 2003, p.84). Em outras palavras, ele concebe a ideia no âmago próprio do conhecer artístico contemplativo, nesse caso é justamente pela intermediação de seu espírito de artista que a ideia aparece purificada e isolada de todo elemento estranho ao espectador da obra de arte. Por esse motivo, a essência do artista de gênio encontra-se na capacidade contemplativa da ideia que permite ao artista genial expor a ideia contemplada em sua obra:

A essência do gênio consiste justamente na capacidade preponderante para tal contemplação. Ora, visto que só o gênio é capaz de um esquecimento completo da própria pessoa e de suas relações, segue-se que a GENIALIDADE nada é senão a OBJETIDADE mais perfeita, ou seja, orientação objetiva do espírito, oposição á subjetiva que vai de par com a própria pessoa, isto é, com a vontade. Por consequência, a genialidade é a capacidade de proceder de maneira puramente intuitiva, de perder-se na intuição e afastar por inteiro dos olhos o conhecimento que existe originariamente apenas a serviço da/vontade-ou seja, de seu interesse, querer e fins - fazendo assim a personalidade ausentar-se completamente por um tempo, restando apenas o PURO SUJEITO QUE CONHECE, claro olho cósmico (SCHOPENHAUER, 2005, p.254).

Esta determinação da essência do gênio se encontra na capacidade do gênio de elevar-se do conhecimento submetido à vontade, dado que o conhecimento do gênio supera em qualidades um conhecer comum. Por esse motivo, “genialidade significa excesso de intelecto sobre a vontade” (BARBOZA, 1997, p.63). Nesse sentido, o gênio se distingue por um conhecimento em demasia, na medida em que suas potencialidades vão além de um indivíduo comum. Por este motivo, “a fisiologia poderia, em sentido estrito, computar um tal excesso de atividade cerebral, e com ela do cérebro mesmo, em certa medida entre *monstris per excessum*” (SCHOPENHAUER, 2015, p.452). Assim, na genialidade as qualidades são excessivas e sua atividade cerebral mais elevada. Em termos mais específicos, poderíamos dizer que “se o ser humano normal consiste de 2/3 de vontade e 1/3 de intelecto, o gênio, ao contrário, consiste em 2/3 de intelecto e 1/3 de vontade” (SCHOPENHAUER, 2015, p.453). A partir disto se evidencia que, no homem de gênio, o intelecto possui mais força, e a vontade perde sua intensidade. Assim, no gênio, “o conhecimento, em toda a sua energia, assumiu a pura orientação objetiva, e o objeto é claramente concebido conforme a sua essência mais íntima” (SCHOPENHAUER, 2003, p.62).

Dessa forma, a genialidade ocorre devido à capacidade de acesso imediato à ideia que possibilita a sua condição distinta, visto que a sua atividade intelectual é desprendida para tal contemplação. Por isso, Schopenhauer reafirma que na contemplação da ideia há “pura disposição objetiva, isto é, um esquecimento completo da própria pessoa e de suas relações; por conseguinte, a *genialidade* nada é senão a *objetividade* mais perfeita, ou seja, orientação objetiva do espírito” (SCHOPENHAUER, 2003, p.61). No ato contemplativo, o gênio suspende sua individualidade, haja vista que sua atividade genial é desinteressada, pois se torna livre da vontade enquanto, sua disposição é puramente objetiva e inspiradora. O gênio não serve às relações causais do conhecimento, pois rompe com o conhecimento subordinado à cadeia causal e o supera.

Outra característica elementar do gênio é a busca da originalidade a partir da inspiração e do entusiasmo. Por isso sempre se “considerou o fazer-efeito da pessoa de gênio como uma inspiração [...] como o fazer-efeito de um ser supra-humano diferente do próprio indivíduo e que apenas periodicamente se apossa dele” (SCHOPENHAUER, 2005, p.258). Na inspiração genial, podemos observar a vivacidade do artista na busca

por mais uma ideia a ser contemplada. No âmbito da inspiração genial, ora há um estado de absorção onírica, ora de excitação nervosa (Cf. SCHOPENHAUER, 2003, p.63). No gênio podemos observar quando há uma exaltação do intelecto, isto é, uma preponderância do cérebro na procura de ideias novas. Nas palavras de Schopenhauer, o que chamamos de:

o despertar do gênio, a hora da inspiração, o momento do entusiasmo nada mais é senão o tornar-se livre do intelecto quando abandonando momentaneamente o serviço da vontade, não mergulha na inatividade ou apatia, mas por instantes devém ativo de maneira totalmente solitária e espontânea (SCHOPENHAUER, 2015, p.455-456).

Esse é o instante do entusiasmo, da inspiração, que consiste na liberdade intelectual. Nesse momento, “todos os tormentos do querer são, de imediato, de uma maneira maravilhosa, acalmados” (SCHOPENHAUER, 2005, p.268). Isso acontece pelo fato do gênio conhecer de forma contemplativa e conceber a ideia a partir de sua inspiração como artista. Como artista de gênio, está sempre à procura de ideias novas, já que sua característica é a busca pela originalidade. Seu interesse é constante e seu alvo são as ideias. Se no âmbito da individualidade os indivíduos “concebem um campo de trigo apenas como local onde se produz a matéria-prima do pão, um gênio como Van Gogh o toma como fonte inspiradora de um dos seus quadros imortais, o *Campo de trigo com corvos*” (BARBOZA, 1997, p.64).

Essa é a capacidade do gênio, isso porque o gênio, além de contemplar a ideia em sua forma objetiva, possui a capacidade de produzir a ideia contemplada na forma de arte. A maneira como isso acontece ocorre devido ao artista de gênio “possuir um grau mais elevado e a duração mais prolongada daquele modo de conhecimento” (SCHOPENHAUER, 2003, p.84). Nesse sentido, o gênio toma a ideia apreendida para si e a produz no mundo. Dito com outras palavras, o gênio possui a capacidade de realizar a ideia. Nesse sentido, o gênio torna a ideia comunicável, sua competência reside na habilidade de pôr diante do outro a ideia apreendida na contemplação. Assim, na “obra de arte o gênio comunica aos outros a ideia apreendida. Na medida em que a ideia é apreendida pelos outros pelo *medium* facilitador da obra de arte” (SCHOPENHAUER, 2003, p.84).

Nesse aspecto, o gênio enquanto comunicador do conhecimento conforta o espectador, pois proporciona a este último uma paz momentânea no ato contemplativo. Dessa forma, a vontade do espectador é suspensa na quietude do contemplar da ideia. Assim, o gênio transmite a ideia ao espectador proporcionando a ele a condição de puro sujeito do conhecer. Enquanto contemplador, o espectador intui a ideia exposta pelo gênio, elevando-se ao conhecimento puro. O artista de gênio proporciona ao espectador um momento distinto, um instante de conhecimento estético. Esse conhecimento é concebido pelo espectador que apreende a realização da ideia na bela obra de arte.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Assim, a arte se configura como modo distinto de conhecimento na filosofia de Schopenhauer, pois proporciona ao indivíduo um conhecimento puro ideacional. Esse conhecimento ideacional não subordinado à vontade e independente do princípio de razão é que proporciona a arte se distinguir do conhecimento científico. Se no modo de conhecer científico conhecemos a partir do princípio de razão subordinado à vontade, na arte conhecemos a ideia independente do princípio de razão e livre do julgo da vontade. Em outros termos, a comunicação artística proporciona um conhecimento puro, que possibilita ao indivíduo ser conduzido através da arte a condição de puro sujeito do conhecimento.

No que concerne a mudança do indivíduo no ato do conhecimento contemplativo, verificou-se que está se dá por meio da intuição de maneira imediata, e que agora ele indivíduo passa a instância de puro sujeito do conhecer, onde este não conhece mais o objeto submetido à vontade e ao sofrimento mais sim a ideia. Acontece que o conhecimento artístico é intuitivo e o conhecimento científico é discursivo. Assim, em meio a este ato de conhecer contemplativo, ele puro sujeito e seu correlato a ideia mantêm-se em pleno equilíbrio.

Em linhas gerais, o puro sujeito é aquele que apreende a ideia, seja como artista de gênio ou espectador. Assim, tanto o espectador como artista são puro sujeito do conhecimento, pois ambos contemplam a ideia e tem na arte os seus sentimentos modificados. Acontece que “artista nos deixa olhar com seus olhos para o mundo. Que ele possua tais olhos, a desvelar-lhe o essencial das coisas, independentemente de suas

relações, eis aí precisamente o dom do gênio, o que lhe é inato” (SCHOPENHAUER, 2005, p.265). Nesse sentido, o artista possui a particularidade de contemplar a ideia e executar através de uma técnica construtiva a ideia aprendida. Cada ideia contemplada pelo artista é possível de ser executada e realizada em obras de artes que proporcionam ao espectador contemplar a ideia que o artista apreendeu. Portanto, o puro sujeito do conhecimento possui as duas acepções analisadas: (i) a primeira enquanto artista ou gênio; e (ii) enquanto espectador da obra de arte. Todavia, o que difere o puro sujeito artista do puro sujeito espectador é que o primeiro é um artífice que cria a arte a partir da ideia contemplada, já o segundo contempla a ideia que o artista lhe proporcionou contemplar na obra de arte exposta pelo artista.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARBOZA, J. **A decifração do enigma do mundo**. – São Paulo: Editora: Moderna, 1997.

BARBOZA, J. **Infinitude subjetiva e estética: natureza e arte em Schelling e Schopenhauer**. São Paulo: Ed. UNESP, 2005.

CACCIOLA, M. L. O conceito de interesse. **Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade**, (5), 05-15, 1999.

CACCIOLA, M.L. O intuitivo e o abstrato na filosofia de Schopenhauer. In. SILVA, J. C. S. P. da. **Schopenhauer e o idealismo alemão**/João Carlos Salles da (org.). Salvador: Quarteto, 2004.

SCHOPENHAUER, A. **O Mundo como Vontade e como Representação**. Tomo I; tradução. Apresentação, notas e índices de Jair Barboza. – São Paulo: Editora UNESP, 2005.

SCHOPENHAUER, A. **O Mundo como Vontade e como Representação**. Tomo II; tradução. Apresentação, notas e índices de Jair Barboza. – São Paulo: Editora UNESP, 2015.

SCHOPENHAUER, A. **Metafísica do Belo**. Tradução, apresentação e notas de Jair Barboza. São Paulo: Ed. UNESP, 2003.

IMIGRAÇÃO NAS PÁGINAS DO CORREIO BRAZILIENSE

Roberto Rigaud Navega-Costa¹²

Tatiane dos Santos Navega-Costa¹³

RESUMO: O Brasil é, sem sombra de dúvidas, um país formado por uma mistura de povos originários e imigrantes, sejam os forçados a vir (como no caso dos homens e mulheres capturados e vendidos a traficantes de escravos nas feitorias no litoral do continente africano), sejam os que optaram por tentar a sorte em um lugar até então selvagem no imaginário dos habitantes do “velho mundo”, fugindo da pobreza e da falta de terra e trabalho na Europa, Oriente Médio e Extremo Oriente (principalmente Japão, Coréia e mais recentemente China), sem falar de muitas outras nacionalidades. Este artigo pretendeu encontrar, divulgar e analisar documentos oriundos do jornal Correio Braziliense (que foi impresso entre 1808 e 1822, em Londres) que contivessem referências ao assunto imigração (ou como escrito à época, “immigração”). Para dar conta do objetivo proposto os pesquisadores buscaram no banco de dados da Fundação Biblioteca Nacional, a chamada Biblioteca Nacional Digital Brasil, utilizando-se da ferramenta de busca disponível no site de internet¹⁴, a Hemeroteca Digital Brasileira, por artigos do Correio Braziliense que tivessem a palavra “immigração”. Encontrou-se 5 artigos que continham tal *string* de busca, que foram anexados ao corpo do texto na forma das Figuras 1 a 5. Pôde-se chegar à conclusão de que havia desde a época da chegada da corte portuguesa ao Brasil, 1808, uma crescente influência do pensamento liberal, que tinha na introdução de mão de obra assalariada, no caso oriunda da Europa, um dos pilares da introdução do modo de produção capitalista na América colonial.

Palavras-chave: Mídia como fonte; Análise Documental; Influência liberal.

LA INMIGRACIÓN EN LAS PÁGINAS DEL MAIL BRAZILIENSE

RESUMEN: Brasil es, sin duda, un país formado por una mezcla de pueblos originarios y de inmigrantes, ya sean los que vinieron a la fuerza (como en el caso de los hombres y mujeres capturados y vendidos a los traficantes de esclavos en los puestos comerciales de la costa del continente africano), o los que optaron por probar suerte en un lugar hasta entonces salvaje en la imaginación de los habitantes del “viejo mundo”, huyendo de la pobreza y la falta de tierra y trabajo en Europa, Oriente Medio y Extremo Oriente (principalmente Japón, Corea y, más recientemente, China), por no hablar de muchas otras nacionalidades. El objetivo de este artículo es encontrar, difundir y analizar documentos del periódico Correio Braziliense (que se imprimió entre 1808 y 1822 en Londres) que contengan referencias al tema de la inmigración (o como se escribía en la

¹² Doutorando e Mestre no Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu – SOCIEDADE, CULTURA E FRONTEIRAS, da Unioeste-Foz do Iguaçu; Bacharel em Filosofia. E-mail: ramosnavega@gmail.com

¹³ Mestranda no Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu – SOCIEDADE, CULTURA E FRONTEIRAS, da Unioeste-Foz do Iguaçu; Pedagoga; psicóloga e Psicopedagoga. E-mail: pensandobem.org@gmail.com

¹⁴ <http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>

época, "inmigração"). Para cumprir el objetivo propuesto, los investigadores buscaron en la base de datos de la Fundación Biblioteca Nacional, llamada Hemeroteca Digital Brasileña, utilizando la herramienta de búsqueda disponible en el sitio web, Hemeroteca Digital Brasileira, los artículos del Correio Braziliense que tuvieran la palabra "inmigração". Se encontraron 5 artículos que contenían dicha cadena de búsqueda, que se adjuntaron al cuerpo del texto en forma de figuras 1 a 5. Se puede concluir que desde la llegada de la corte portuguesa a Brasil, 1808, hubo una creciente influencia del pensamiento liberal, que tuvo en la introducción del trabajo asalariado, en este caso procedente de Europa, uno de los pilares de la introducción del modo de producción capitalista en la América colonial.

Palabras-clave: Medios de comunicación como fuente; Análisis documental; Influencia liberal.

INTRODUÇÃO

O tema da imigração tem tido uma grande relevância no meio acadêmico nos últimos anos no Brasil, principalmente após o terremoto no Haiti (THOMAZ, 2010), em 12 de janeiro de 2010, e a saída de grande contingente de pessoas da Venezuela, desde o agravamento da crise econômica e política naquele país (BARBOSA & OBREGON, 2018).

No entanto, o Brasil tem um passado referente à imigração que vai desde o tempo colonial, tanto devido ao tráfico e comércio de escravos provenientes do continente africano, quanto com os imigrantes europeus fugindo da pobreza e buscando novas oportunidades no chamado “novo mundo” (SILVA, 2016).

Neste processo, qual foi o papel da imprensa para incentivar ou dificultar a imigração para nosso país? Quais seria os interesses em se fomentar a imigração para o Brasil colonial? Quem ganharia com a presença de trabalhadores livres oriundos da Europa em terras brasileiras?

As questões acima expostas podem ser melhor respondidas à luz das matérias de jornal publicadas pelo periódico Correio Braziliense, que fora publicado entre 1808 e 1822, desde gráficas de Londres, editado por um brasileiro educado em Portugal, mas exilado na Inglaterra (FERREIRA, TURACK & OLIVEIRA, 2004).

Nesta pesquisa usou-se a análise documental como forma de tratar os dados que foram coletados durante a pesquisa. Partiu-se do princípio de que tais documentos

selecionados podem fornecer informações relevantes para o conhecimento científico a respeito do tema das migrações no Brasil.

Abaixo foram discutidos a metodologia empregada durante a pesquisa, seguido da apresentação dos resultados obtidos pelos pesquisadores durante o processo de coleta de dados, com posterior discussão de tais resultados. Ao fim, o texto traz as considerações de praxe na forma de uma conclusão.

METODOLOGIA

A metodologia adotada na pesquisa atual, além de ter havido uma pesquisa bibliográfica inicial, segue a classificação seguinte:

- quanto ao objetivo da pesquisa – se trata de uma pesquisa exploratória;
- quanto à natureza da pesquisa – esta é uma pesquisa qualitativa;
- quanto à escolha do objeto de estudo – este é um estudo de caso único;
- quanto à técnica de coleta de dados – esta é uma pesquisa documental;
- quanto à técnica de análise de dados – se trata de uma análise documental.

RESULTADOS

Após uma pesquisa bibliográfica, procurando subsidiar de informações este trabalho, pôde-se encontrar algumas referências a respeito tanto da utilização do jornal como documento histórico, quanto encontrar dados a respeito do jornal em destaque neste artigo, o Correio Braziliense.

Há muita resistência na utilização de jornais como forma de informação científica, pois muitas vezes tais meios de informação têm um viés muito marcado, tanto político, quanto ideológico, sendo que não se pode, sem incorrer em grave risco de deformação nas informações e nas conclusões, utilizá-los sem se fazer as considerações necessárias para afastar as distorções. No entanto, quando o jornal é não a fonte da análise, mas sim o objeto a ser analisado, este problema fica em segundo plano, pois serão estes fatores que darão mais informações à análise, isto sem contar com o fato de

que os jornais fazem uma espécie de fotografia de um dado momento histórico, o que por si só já tem alguma validade.

Após anos de esquecimento e em condições impróprias à preservação, os jornais foram alçados à categoria de fontes históricas. Essa assunção ao quadro dos interesses dos pesquisadores referenda a renovação temática na pesquisa e emerge do esforço realizado em prol do desenvolvimento científico e tecnológico brasileiro, visando formar recursos humanos para as mais diversas áreas do conhecimento, e nas quais se inclui a educação e a história da educação. (PERIOTTO, 2013, P. 239).

Há que se ter em mente que as fontes das quais um cientista se utiliza para construir um conhecimento não são a história, mas sim um registro de acontecimentos que servirão de apoio, de confirmação, de índice, de que algo aconteceu e, em seu conjunto, servirão para compor uma história depois de um tratamento rigoroso por parte do analista (SAVIANI, 2006). Nesta linha de entendimento Celina Murasse (2006) nos lembra que Gilberto Freyre (1900-1987) utilizava matérias de jornal como fonte de suas pesquisas.

[...] a investigação histórica tem de, ao abordar as fontes documentais, ter em conta que elas expressam a síntese de uma multiplicidade de determinações históricas. Expressam as contradições e os conflitos de interlocutores aliados e adversários. Deste modo, o diálogo com um documento histórico deve refletir uma posição de leitura que o toma como síntese consensual do passado. E não como a simples soma das vontades e intervenções. (NORONHA, 1998, p. 33).

Já, se considerar-se o papel histórico de jornais como o Correio Braziliense, ver-se-á como sua atuação foi fundamental para o processo de rompimento entre a colônia (Brasil) e a metrópole (Portugal), difundindo novas ideias, argumentando, insuflando, criando rixas, tornando a situação da aristocracia governante insustentável (PERIOTTO, 2013). Foi o efeito causado pelo jornal em estudo nesta pesquisa:

Em 1º de junho de 1808, Hipólito da Costa inaugurava em Londres o Correio Braziliense, jornal que faria oposição sistemática ao regime absolutista até a independência política em 1822 (...) Escrito e editado em Londres, proibido e contrabandeado ao Brasil, o Correio expressou a emergência de um novo tempo trazido pela consolidação definitiva da sociedade burguesa com a Revolução Francesa. (PERIOTTO, 2013, pp. 246-247).

Não se pode perder de vista o fato de que Londres era a cidade mais importante do mundo àquele momento histórico e que o fato de Portugal e Grã-Bretanha terem laços comerciais estreitos facilitava o contrabando dos jornais para o Brasil, principalmente em navios ingleses (TENGARRINHA, 1965). A presença da corte no Rio de Janeiro ajudou a desenvolver a antiga colônia (FERREIRA, TURACK & OLIVEIRA, 2004), dando impulso à representação de identidades e contrastes entre elas, sendo que no contexto estudado nesta pesquisa “a mídia faz, portanto, muito mais do que apenas refletir as identidades e relações sociais. Seus registros fazem parte do elenco de narrativas e discursos que irão participar da constituição dos sujeitos e definir os contornos das relações sociais” (FERREIRA, TURACK & OLIVEIRA, 2004, p. 1473).

Ainda nas Palavras de Ferreira, Turack e Oliveira (2004), para se referirem ao jornal que serve de fonte a esta pesquisa, informam que:

(...) em 1º de junho de 1808, Hipólito José da Costa Furtado de Mendonça, brasileiro que estudou em Coimbra, democrata liberal, maçom, fugitivo da Inquisição portuguesa, imprimia, em Londres, o Correio Braziliense ou Armazém Literario, resultado de uma tentativa de publicar um periódico independente, sem censura prévia (...) o Correio, publicação mensal com suas mais de cem folhas e preço elevado, era opinativo e doutrinário. (FERREIRA, TURACK & OLIVEIRA, 2004, p. 1475).

Abaixo o leitor poderá travar contato com as imagens dos artigos de jornal que puderam ser encontrados e que continham o termo pesquisado, imigração. Estes textos servirão de apoio para as considerações que serão feitas na próxima seção desta pesquisa, a parte dedicada à discussão dos resultados.

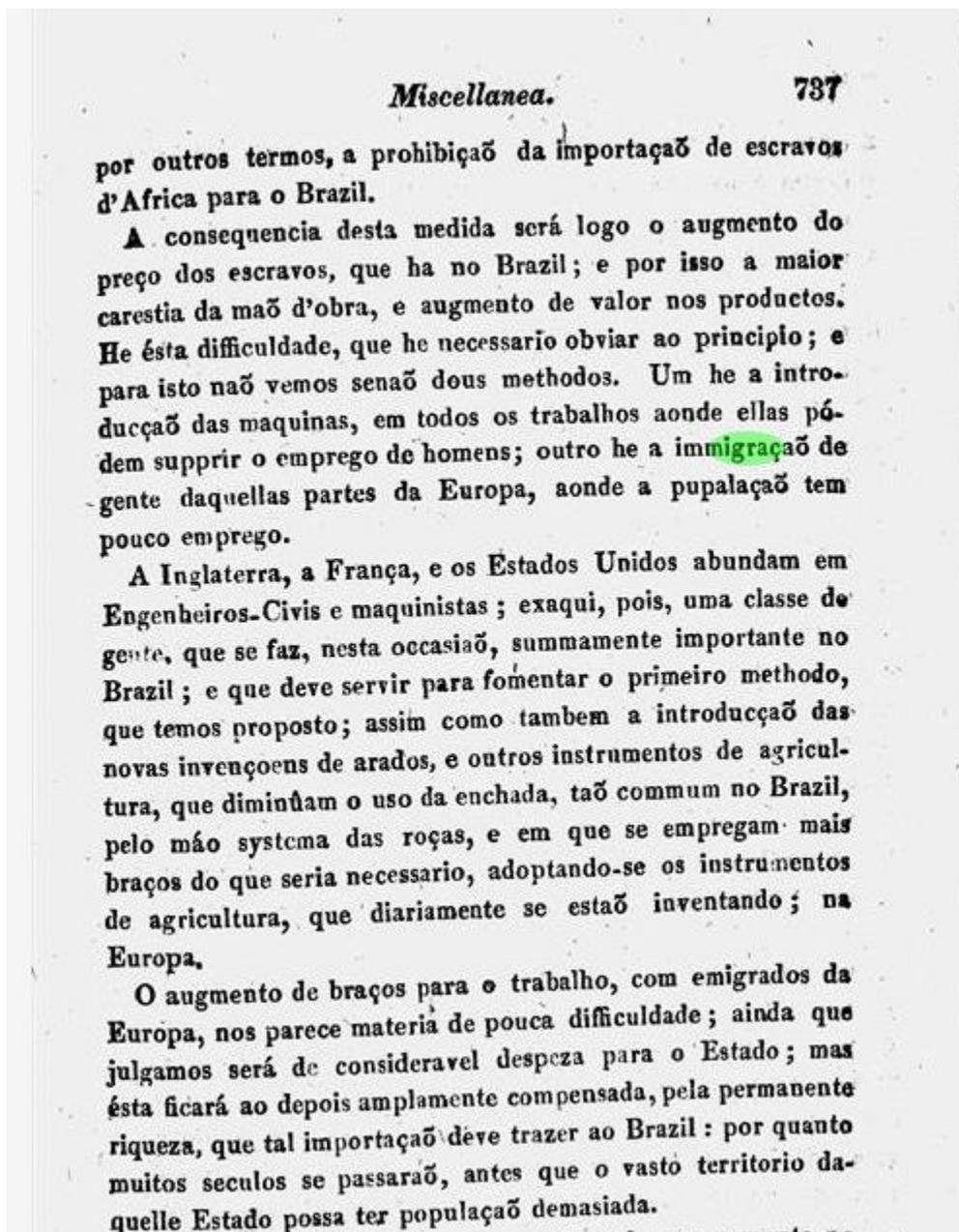
A Figura 1 traz o artigo “Commércio e Artes”, de 1811, onde pela primeira vez aparece a palavra “immigração”. Recomenda-se que o leitor faça uma leitura atenta dos textos, começando por este citado. A Figura 2, sob o título “Miscellanea” (1815), traz a segunda referência ao termo estudado. Já a Figura 3 é ainda mais direta, pois traz o título “Immigração no Brazil” (1816), lidando diretamente com o assunto de interesse. “População. Nova Capital no Brazil” (1816) é o título da matéria de jornal apresentada na Figura 4 e a última matéria que veio a citar imigração no jornal Correio Braziliense, mostrada na Figura 5, lidou com o tema na forma de “Miscellanea” (1821) novamente.

Figura 1: Artigo do Correio Braziliense – Comércio e Artes (1811)

Quando se observa a introdução da utilíssima cultura do algodão no Brazil; o principio da plantação das batatas na Irlanda, e outras partes da Europa, não póde deixar de conhecer-se, quam importante seria ao Brazil o favorecer a immigração de agricultores instruidos de diferentes partes da Europa que soubessem escolher os terrenos para as diversas plantas, e as plantas que convem aos terremos de varias qualidades, que existem na vasta extensão daquelle territorio, aonde ha chaões, e climas de incalculavel variedade.

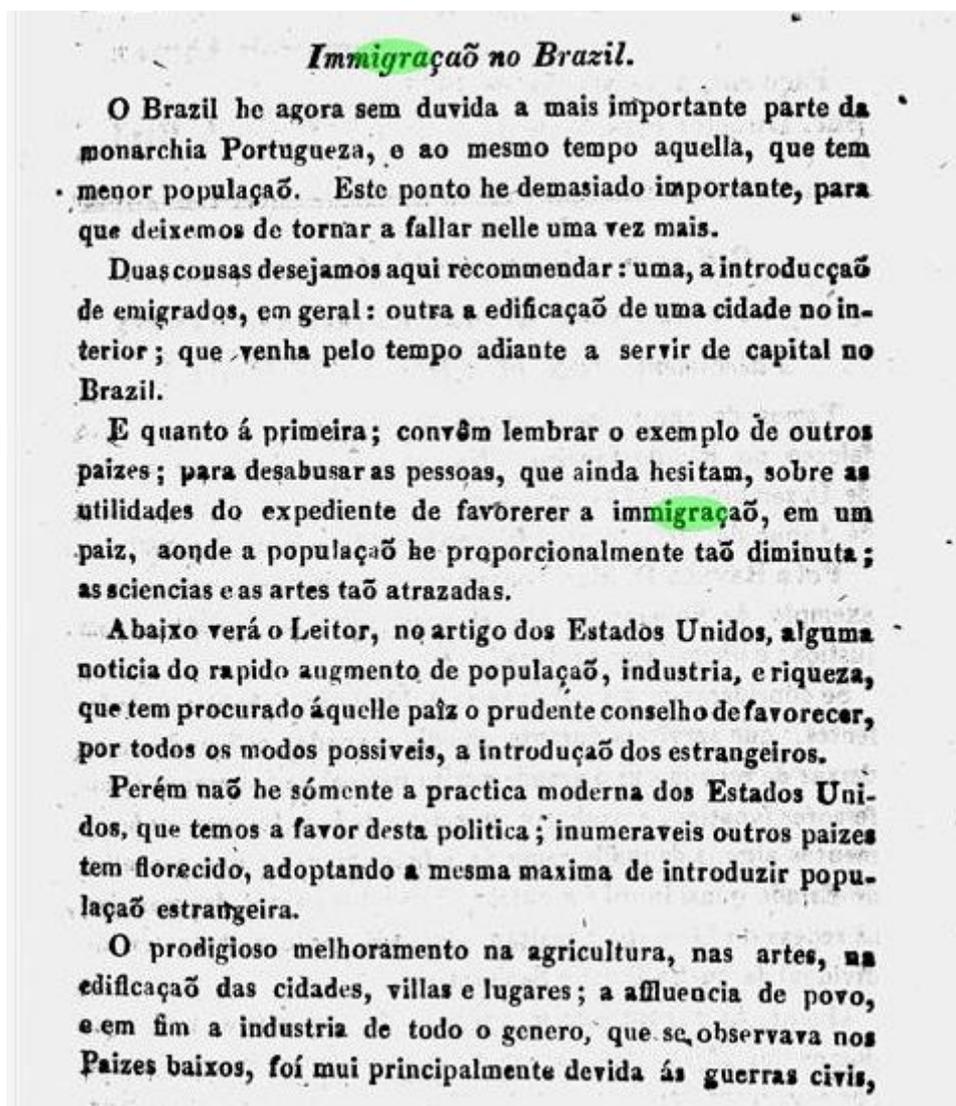
Fonte: Correio Braziliense (Londres, ING) – 1811 – Edição 00006 – p. 229.

Figura 2: Artigo do Correio Braziliense – Miscellanea (1815)



Fonte: Correio Braziliense (Londres, ING) – 1815 – Edição 00015 – p. 737.

Figura 3: Artigo do Correio Braziliense – Imigração no Brasil (1816)



Fonte: Correio Braziliense (Londres, ING) – 1816 – Edição 00016 – p. 628.

Figura 4: Artigo do Correio Braziliense – População. Nova Capital no Brazil (1816)

Reflexoens sobre as Novidades deste Mez.

**REYNO UNIDO DE PORTUGAL DO BRAZIL E DOS
ALGARVES.**

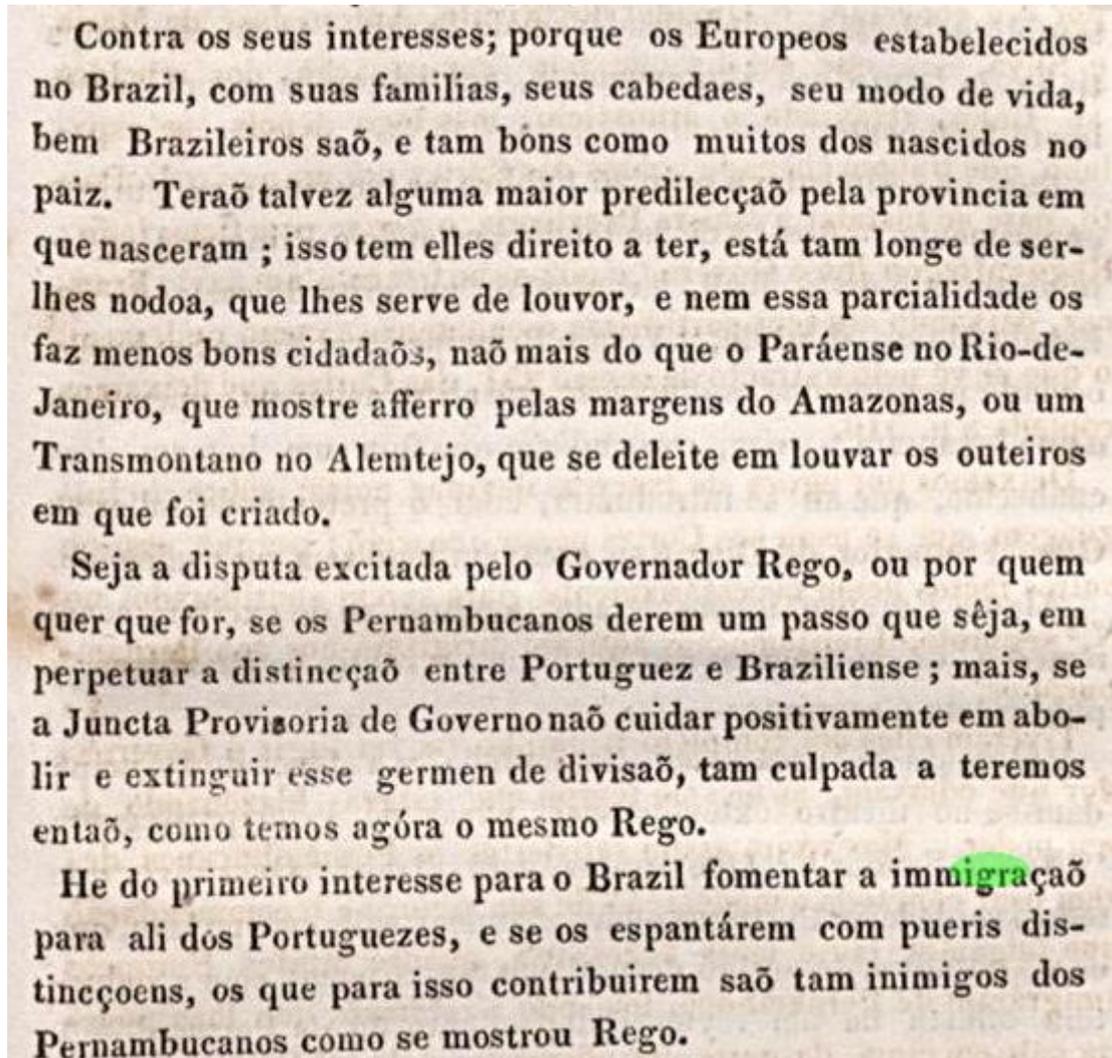
Populaçõ. Nova Capital no Brazil.

Indicamos no nosso N°. passado algumas breves noçoens; sobre a necessidade de promover a immigração de estrangeiros no Brazil; e fomentar os estabelecimentos de terra dentro, edificando uma nova cidade, para ser a capital e sede do Governo do Brazil. O Leitor nos permittirá ainda outravez o fallarmos desta materia, que julgamos de grandissima consequencia, para a prosperidade daquelle paiz.

O systema, que recommendamos, de favorecer a immigração de estrangeiros, tem sempre em vista o facilitar-lhes todos os meios de se estabelecerem no interior do paiz; deixando os

Fonte: Correio Braziliense (Londres, ING) – 1816 – Edição 00017 – p. 95.

Figura 5: Artigo do Correio Braziliense – Miscellanea (1821)



Fonte: Correio Braziliense (Londres, ING) – 1821 – Edição 00027 – p. 537.

DISCUSSÃO

Como o leitor poderá verificar, as figuras foram organizadas de forma cronológica, no intuito de facilitar a leitura, o entendimento, o desenrolar dos fatos e a análise documental que se inicia neste momento, sendo que a primeira consideração que se pode fazer é se este *corpus* é suficientemente bom para possibilitar a análise

documental. Em relação a este quesito, pode-se argumentar que como os documentos separados são os únicos que contêm o termo pesquisado no universo de textos possíveis, eles têm de ser adequados, já que formam um subconjunto coeso dentro do total de possibilidades estudáveis.

Quanto à credibilidade, uma vez que os textos foram obtidos em um banco de dados estatal, que tem o intuito de preservar e divulgar tais informações ao público, sendo uma instituição reconhecida como academicamente relevante, é razoável considerar que os documentos a serem analisados têm credibilidade transferida por sua fonte de divulgação.

Já se se questionar a representatividade dos documentos, pode-se inferir que o jornal que deu origem aos mesmos foi um dos dois jornais que circulavam no Brasil da época, sendo o Correio Braziliense um periódico não oficial, não aprovado pelo governo à época estabelecido, sendo representativo pela quase exclusividade e pela posição editorial única em seu tempo.

Quanto à fidelidade das informações reportadas, lembre-se de que este era uma publicação particular, contendo a opinião dos editores. Sendo assim, o editor apenas escrevia o que aprovava e o que condizia com sua ideologia particular ou de seu grupo de interesses. Desta forma, se se estudar o texto em si e suas repercussões, é irrelevante sua fidelidade externa aos fatos narrados.

Quanto ao sentido da mensagem, é necessário examinar-se cada um dos cinco documentos destacados acima neste texto, para que se possa analisar mais cuidadosamente e para se poder ter uma imagem a respeito tanto da mensagem, quanto da intensão por trás dela. Para tal, se utilizará de alguns critérios de análise, como: contexto; autor; autenticidade e a confiabilidade; natureza do texto; conceitos-chave e a lógica interna do texto.

Iniciando a análise pelo contexto de produção dos documentos escolhidos, pode-se utilizar de informações já prestadas acima, que citaram o fato de o jornal ter sido editado por um brasileiro, que era impresso em Londres, que iniciou suas atividades em 1808 (ano em que a corte portuguesa chegou ao Brasil, fugindo das tropas de Napoleão Bonaparte (GOMES, 2014)) e encerrou as atividades em 1822 (quando parte da corte portuguesa já voltara à metrópole (GOMES, 2014)). O que se pode supor é que pode ter havido uma convergência de interesses na edição deste jornal.

A Inglaterra se encontrava em plena expansão industrial, quando buscava mercados fornecedores (de matérias-primas) e consumidores (para seus produtos industrializados) (HOBSBAWM, 2015), o que fazia do Brasil um local perfeito para reunir à sua zona de influência comercial. Um jornal em português, introduzindo um pensamento modernizante, industrial e liberal, aos modelos ingleses, poderia criar uma classe dirigente no Brasil (pelo menos em quem pudesse ler) que poderia ser vantajosa a médio e a longo prazos para o império britânico.

Ao prestar-se atenção ao autor, pode-se pensar que apenas uma pessoa não daria conta facilmente da grande quantidade de texto editado, pois o Correio Braziliense era uma edição muito densa, contendo muitas páginas. Isto abre margem para que se possa inferir que havia um grupo de escritores a serviço de Hipólito José (ou de algum personagem ou grupo oculto). Isto levanta um outro ponto: quem financiava o periódico? Imprimir um jornal de mais de cem folhas, mensal, dirigido a um país distante, contando com um governo hostil à publicação, com um público potencial consideravelmente baixo (devido ao analfabetismo (FLORES, 2017)) seria um risco e careceria de um investimento considerável. Quem pagou por isto? Aparentemente, há uma grande chance de os textos deste jornal servirem a interesses políticos ligados ao local de origem da mensagem, o que indicaria um forte viés ideológico, uma marcada presença do liberalismo Inglês.

A autenticidade e a confiabilidade do documento, no que se refere ao seu texto, está diretamente relacionada à relação entre o autor e o que ele insere no texto (SÁ-SILVA, ALMEIDA & GUINDANI, 2009). No caso em estudo, o autor não estava no Brasil à época das publicações, não sendo testemunha dos acontecimentos, sendo apenas comentarista do que recebeu como informação e trabalhando como agente opinativo e ideológico.

A distância geográfica e temporal entre a saída da informação do Brasil, a sua recepção em Londres, a criação do texto comentando algum fato, a publicação do mesmo no jornal e a chegada ao Brasil do periódico dão ao processo um ar de demora. No entanto, se se considerar a tecnologia da época, pode ser que o público leitor não tivesse a mesma impressão que se tem hoje ao se olhar retrospectivamente para o processo como um todo.

Outras possibilidades de análise seriam se o autor “reportou as falas de alguma outra pessoa? Ele poderia estar enganado? Ele estava em posição de fazer esta ou aquela observação, de estabelecer tal julgamento?” (SÁ-SILVA, ALMEIDA & GUINDANI, 2009, pp. 9-10). Recebendo informações de segunda mão, seria extremamente difícil para Hipólito José (ou outro autor anônimo) ser fiel à informação por ele recebida (principalmente por esta poder ter sido enviada pelo emissor ou pelo mensageiro), dando pouca margem a ele para estabelecer um julgamento adequado à cada situação, o que reserva o espaço à sua opinião como sendo o ponto focal de análise, já que esta mostraria sua posição ideológica frente aos acontecimentos.

Se analisar-se a natureza do texto estudado nesta pesquisa, pode-se constatar que há uma aparência de que se trata de um texto jornalístico, principalmente quando se refere ao governo de Pernambuco e sua resistência em aceitar portugueses em seu território (FIGURA 5). No entanto, se levarmos em conta o que foi considerado acima, a respeito do atraso nas informações, o texto passa a ser mais próximo de um opinativo, no qual, com base em poucos dados, tem-se a oportunidade de tentar influenciar as opiniões dos leitores.

Para tentar entender os conceitos-chave e a lógica interna dos textos estudados, tem-se que "avaliar sua importância e seu sentido, segundo o contexto preciso em que eles são empregados. Finalmente, é útil examinar a lógica interna, o esquema ou o plano do texto: Como um argumento se desenvolveu? Quais são as partes principais da argumentação?" (SÁ-SILVA, ALMEIDA & GUINDANI, 2009, p. 10).

Desta forma a Figura 1 apresenta a introdução da ideia de imigração europeia. Aproveitando-se da notícia da introdução do cultivo de algodão no Brasil, o autor faz um paralelo entre o sucesso do plantio de batatas na Europa, na tentativa de argumentar a favor de uma maior qualidade do europeu na atividade agrícola. Então, abre espaço para introduzir a ideia de que se deveria "favorecer" a imigração de agricultores instruídos.

O curioso, neste caso, é que o autor vê o Brasil como tendo vocação apenas agrícola. Por que não incentivar a indústria no Brasil? Será que é porque a ideia é ter o país como fornecedor de matérias-primas, não como concorrente das indústrias inglesas? Atente-se ao fato de haver um elogio que traz a mesma ideia da carta de

caminha em relação ao Brasil, onde há o acréscimo de que faltaria apenas o europeu para escolher as melhores condições de plantio.

Na Figura 2 pode-se encontrar um texto mais complexo. Há o final de uma informação a respeito da possibilidade da proibição do tráfico negreiro, do continente africano para o Brasil. Seguindo uma análise econômica, o autor liga a primeira ideia às suas consequências, como o aumento do preço dos escravos que já estivessem no país quando da proibição, que encareceria o custo da mão de obra, o que acarretaria em uma inflação maior.

Como meio de resolver o problema há a sugestão de se introduzir maquinário e se incentivar a imigração europeia ao Brasil. Os fornecedores de máquinas e de engenheiros poderiam ser os norte-americanos, os ingleses e os franceses. Há de se lembrar que os norte-americanos ainda estavam se industrializando e acabavam de sair de uma guerra de independência contra a Inglaterra há poucas décadas (JENKINS, 2019). Ao mesmo tempo, a corte portuguesa acabara de fugir para o Brasil na tentativa de evitar o exército francês que ocupara Portugal. Assim, é altamente improvável que o governo instalado no Rio de Janeiro fosse aceitar um acordo com quem estava a usurpar seus poderes de soberania. A alternativa seria a Inglaterra, o país cujo governo ajudou na fuga para o Brasil (GOMES, 2014), que tinha iniciado a Revolução Industrial (HOBBSAWM, 2015) e que abrigava o autor e seu jornal. Desta forma, o autor do texto finge neutralidade, mas parece sugerir a abertura de um mercado para os produtos e os técnicos ingleses.

Outro ponto levantado é o incentivo à imigração europeia ao Brasil, unindo à ideia da associação de compra de equipamentos agrícolas que poupariam o uso de braços no campo. O patrocinador destas compras seria o governo instalado no Rio de Janeiro, "ainda que julgamos será de considerável despesa para o Estado", lembrando que o investimento compensaria e traria riqueza, além do fato de que o Brasil levaria séculos para ser totalmente habitado (outro argumento em prol da imigração).

A Figura 3 traz um texto que é mais objetivo em relação às suas intenções de argumentar e convencer o leitor em relativamente à necessidade e às vantagens de se adotar no Brasil um processo de imigração, tanto que o título da matéria é "Imigração no Brasil". No início o autor lembra de dois fatos, o primeiro é o fato de o Brasil ser a

parte mais importante da monarquia portuguesa, já a segunda é o fato de a população do Brasil ser muito pequena em relação ao seu território.

Logo após há a repetição do assunto imigração e a introdução de um novo tópico, o da necessidade de se criar uma nova capital para o Brasil no interior. Aparentemente o autor tem a tendência de introduzir temas exóticos ao principal do texto, para trabalhá-los mais tarde. Foi assim com a imigração, apenas uma ideia, que agora ganha um texto próprio.

O autor gasta um parágrafo para chamar a atenção de volta ao tema original, para no quarto parágrafo utilizar os Estados Unidos como exemplo de imigração bem sucedida. No quinto parágrafo o autor alude a outros exemplos bem sucedidos de imigração europeia, no entanto não há a menção de nenhum outro país. Acabando o texto a lidar com questões históricas europeias irrelevantes neste estudo.

Na Figura 4 encontra-se a retomada do tema imigração aliada à necessidade de uma nova capital para o Brasil. Como mencionado acima, o autor introduz um tema e o trabalha em outra edição, como pode ser visto agora. A recorrência do tema parece ser uma espécie de propaganda da ideia de imigração, tanta é a insistência apresentada, como se fosse uma matéria jornalística encomendada.

A Figura 5 traz novamente o nome de "Miscellanea", o que dá uma ideia de menor importância ao texto. Esta foi a última menção ao tema imigração que foi citada no Correio Braziliense, que viria acabar suas atividades no ano seguinte, 1822. É como se o fato de a família real portuguesa ter retornado para Portugal diminuísse a necessidade do jornal existir.

Este texto foi o único que citou uma notícia da colônia dentre os cinco que falavam sobre imigração. Quando fala da atitude do governador de Pernambuco em relação aos imigrantes portugueses (DO REGO ABRANCHES, 1822), parece que apenas usa o fato para defender novamente a imigração, mas agora de forma mais fraca que antes.

O que os pesquisadores puderam perceber é que houve, com a mudança da corte portuguesa para o Rio de Janeiro, a oportunidade de tentar fomentar ideias liberais, de incentivar a imigração de europeus ao Brasil, de tentar criar as condições para a troca da mão de obra escrava para uma assalariada, de abrir um mercado para os produtos industrializados oriundos da Inglaterra, somando-se a isto a adoção da mão de obra

especializada dos engenheiros britânicos. Neste panorama, quem financiou o jornal Correio Braziliense parece ter trabalhado ideologicamente para tornar o Brasil um país capitalista e liberal, possibilidade que merece maiores estudos.

CONCLUSÃO

Chegou-se ao final da pesquisa que teve como intuito a análise documental do periódico Correio Braziliense, focando-se em cinco fontes documentais específicas, todas abordando direta ou indiretamente o tema da imigração, que no caso se tratou de defender a imigração para o Brasil de europeus.

A análise documental foi feita na seção anterior e, para o tamanho e limitações desta edição, se deu de forma satisfatória na visão dos autores. Foram apresentados dados e parâmetros utilizados para a avaliação destes mesmos dados, isto após uma pesquisa bibliográfica inicial, dando ao leitor a oportunidade de entender a sequência de ideias e a metodologia que regeram a pesquisa.

O tema ainda é muito atual e a análise documental pode ainda contribuir muito para as pesquisas com fontes jornalísticas, como no exemplo do Correio Braziliense. No entanto, tal tema e abordagem merecem um espaço mais amplo e uma dedicação maior, com o intuito de acrescentar mais fontes e ampliar o escopo da pesquisa.

O que se pode acrescentar é a sugestão de que outros autores possam utilizar este trabalho para refletirem a respeito da validade do método de se trabalhar com documento e de os analisar utilizando-se dos parâmetros apresentados aqui. Cada um destes jornais é uma espécie de tesouro, uma espécie de cápsula do tempo, que merece e precisa ser aberta e trazida à luz da ciência a partir de um processo analítico próprio. Espera-se que isto ocorra em breve.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARBOSA, Carolina Coelho; OBREGON, Marcelo Fernando Quiroga. **Venezuela para além das fronteiras: análise do impacto da crise venezuelana na população e na saúde pública de Roraima.** *Revista Derecho y Cambio Social*, n. 54, 2018.

CORREIO BRAZILIENSE. **COMMÉRCIO e Artes.** 1811, Edição 00006, p. 229. Disponível em:

<<http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=700142x&pesq=immigra%C3%A7%C3%A3o&pagfis=3344>>. Acesso em: 23 ago. 2021.

DO REGO ABRANCHES, Antonio Manoel. **Memória justificativa sobre a conducta do Marechal de Campo Luiz do Rego Barreto: durante o tempo em que foi Governador de Pernambuco e Presidente da Junta Constitucional do Governo da mesma província, offerecida a'nação portugueza.** Editora Universitária da Universidade Federal de Pernambuco, 1822.

FERREIRA, Lucia M. A.; TURACK, Cynthia Fevereiro; OLIVEIRA, Monalisa Pavonne. (Des)Estabilizando Identidades: As Mulheres na Imprensa do Início do Século XIX. **ANAIS DA XX JORNADA – GELNE – JOÃO PESSOA-PB**, 2004.

FLORES, Sharon Rigazzo. **A democratização do ensino superior no Brasil, uma breve história: da colônia a república.** *Revista internacional de educação superior*, v. 3, n. 2, p. 401-416, 2017.

GOMES, Laurentino. **1808: como uma rainha louca, um príncipe medroso e uma corte corrupta enganaram Napoleão e mudaram a história de Portugal e do Brasil.** Globo Livros, 2014.

HOBBSAWM, Eric. **A era das revoluções: 1789-1848.** Editora Paz e Terra, 2015.

CORREIO BRAZILIENSE. **IMMIGRAÇÃO no Brazil.** 1816, Edição 00016, p. 628. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=700142x&pesq=immigra%C3%A7%C3%A3o&pagfis=12312>>. Acesso em: 23 ago. 2021.

JENKINS, Philip. **Breve historia de Estados Unidos.** Quinta edición. Alianza Editorial, 2019.

CORREIO BRAZILIENSE. **MISCELLANEA.** 1815, Edição 00015, p. 737. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=700142x&pesq=immigra%C3%A7%C3%A3o&pagfis=11659>>. Acesso em: 23 ago. 2021.

CORREIO BRAZILIENSE. **MISCELLANEA.** 1821, Edição 00027, p. 537. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=700142x&pesq=immigra%C3%A7%C3%A3o&pagfis=20613>>. Acesso em: 23 ago. 2021.

MURASSE, Celina M. O Auxiliador da Indústria Nacional e a educação. In: **CONGRESSO BRASI-LEIRO DE HISTÓRIA DA EDUCAÇÃO**, 4., 2006, Goiânia, GO. Anais... Goiânia: CBHE, 2006.

NORONHA, Olinda Maria. **História da Educação: sobre a origem do pensamento utilitarista no ensino superior brasileiro.** Campinas, SP: Alínea, 1988.

PERIOTTO, M. R. **A imprensa brasileira nos oitocentos e a história da educação: Hipólito da Costa e o Correio Braziliense.** Série-Estudos - Periódico do Programa de Pós-Graduação em Educação da UCDB, n. 36, 17 dez. 2013.

CORREIO BRAZILIENSE. **POPULAÇÃO. Nova Capital no Brasil.** 1816, Edição 00017, p. 95. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=700142x&pesq=immigra%C3%A7%C3%A3o&pagfis=12454>>. Acesso em: 23 ago. 2021.

SAVIANI, Dermeval. **Breves considerações sobre fontes para a história da educação.** *Revista Histedbr. On-line*, n. 22, agosto, 2006.

SILVA, Elizete. **Europeus e indígenas na América portuguesa.** *E-Revista de Estudos Interculturais do CEI*, v. 4, 2016.

TENGARRINHA, José. **História da Imprensa Periódica Portuguesa.** Lisboa: Portugália Editora, 1965.

THOMAZ, Omar Ribeiro. **O terremoto no Haiti, o mundo dos brancos e o Lougawou.** *Novos estudos CEBRAP*, p. 23-39, 2010.

O *COGITO* CARTESIANO COMO GRITO DE INDEPENDÊNCIA DA RAZÃO

Geder Paulo Friedrich Cominetti¹⁵

RESUMO: Tematizamos o contexto intelectual em que o *cogito* cartesiano foi pronunciado ao interrogarmos sua reverberação política num século em que as pesquisas eram obrigadas a se debruçar sobre o que chamaremos “mundo de papel”. Nosso objetivo é trazer à tona que o uso *per se* da razão precisava ganhar espaço em meio à constituição escolástica do fazer científico. Para tanto, nos servimos da seguinte metodologia: esboçaremos os pilares do fazer científico da época de Descartes para caracterizarmos o berço do *cogito*. Vincularemos ao contexto a precaução de Descartes em publicações que o indisporiam às autoridades. Abordaremos o tema do *cogito* de modo a esboçar como ele se adequa aos tribunais da inquisição ao mesmo tempo em que subverte o mundo de papel. Por fim, apontaremos com desconfiança que o texto de Descartes diz, talvez, um pouco mais do que aquilo que nele se lê, pois queremos lançar o leitor num campo aberto para novas reflexões.

Palavras-chave: Descartes; *Cogito*; Fazer científico para a escolástica.

THE CARTESIAN *COGITO* AS A CRY OF INDEPENDENCE OF REASON

ABSTRACT: We thematized the historical context in which the Cartesian *cogito* was pronounced when we questioned its political reverberation in a century in which research was forced to focus on the we points how “paper’s world”. Our objective is to bring to light that the use of reason *per se* needed to gain space in the midst of the scholastic constitution of scientific practice. To do so, we use the following methodology: we will outline the pillars of scientific practice from the time of Descartes to characterize the cradle of *cogito*. We will link to the context those passages in which Descartes guarded against publications that would alienate him from the authorities. We will enter the theme of the *cogito* showing how it fits into the Inquisition's courts while subverting the paper’s world. Finally, we will point out that Descartes’ text says more than what he wrote, leaving an open field for new reflections.

Keywords: Descartes; *Cogito*; Do scientific for scholasticism.

INTRODUÇÃO

Há dois tipos de leituras praticamente consolidados no fazer filosófico (cf. GOLDSCHMIDT, 1953, p. 7). Um deve seus moldes ao chamado “estruturalismo” e o outro é o de viés histórico, chamado “genético”. O primeiro faz uma fria análise da estrutura lógica de um texto, explicitando as concatenações obtusas ou controversas.

¹⁵ Doutorando em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). Professor efetivo de filosofia no Instituto Federal do Paraná. E-mail: gdr.paulo@gmail.com

Busca determinar o texto pelo seu nexos interno. O segundo se mune de pressupostos para medir o pensamento do autor e o aloca junto a eventos históricos que o cerceiam. Procura, com isso, determinar o texto pelo contexto. Ambos tipos apresentam prós e contras.

Se o estruturalismo se gava por abordar como um fenômeno analisável o pensamento contido numa obra, ele deixa de notar os pressupostos que sustentam tal fenômeno como algo deslocado da história. Ao proceder a varredura lógica de um texto na busca íntima pelas intenções do autor, o estruturalismo perde de vista a pessoa do autor, que lidava com um contexto que tem grandes chances de permear suas análises. Por outro lado, ele submete uma teoria às mais duras provas. A confrontação das sentenças e a exigência por coerência em todos seus desdobramentos traz ganhos incomparáveis às interpretações do saber filosófico.

A interpretação genética ou histórica, por sua vez, quer expor as motivações de um espírito temporalmente histórico. Isso é razoável, pois tomar um autor como ser humano é um pressuposto factual e de fácil aceitação. Notar as relações que a pessoa enfrentava e procurar vestígios dessas relações em seus mais agudos raciocínios poderia, por vezes, extinguir dilemas lógicos tomados friamente por uma hermenêutica restrita à palavra e à gramática. O problema é que tais pressupostos têm passado à margem dos pormenores implícitos no modo frequentemente conciso de expressão filosófica.

Quanto ao pensador René Descartes (1596-1650), rios de tinta já foram derramados em seu nome. Pessoa de personalidade serena e dono de uma ética eternamente provisória, Descartes é um filósofo cujo pensamento ganha fôlego nos ares estruturalistas, pois sua história registra tamanhas façanhas teóricas que seus tumultuados contextos intelectuais parecem não corromper a dura casca de sua estável metafísica. Descartes rompeu o paradigma de seu tempo. O implodiu. A história dá pistas disso, mas parece não alcançar o giro cartesiano como um movimento interno à escolástica. Descartes é narrado pela história como o opositor da escolástica (cf. GAUKROGER, 1995, p. 145 e ss.), o que nos faz esquecer que ele era dela um produto. Disso, podemos nos acercar em sua própria letra publicada.

Nós não negamos os avanços de interpretação que ambas correntes hermenêuticas têm lançado sobre a obra de Descartes. Pelo contrário: queremos nos

servir de ambas para criar uma pequena chispa sobre o incontestável fato histórico do *cogito*. Tentaremos fazê-lo ao sondar nele uma interpretação política. Veremos, assim, elementos que somam às interpretações estruturalistas, pois explicitaremos o que entendemos tácito à sua constituição. Mas, só daremos conta do que entendemos implícito pela explicitação do paradigma histórico que determinou os moldes de sua formulação.

O MUNDO DE PAPEL

A história da filosofia pode ser entendida por meio de grandes períodos que expressam um corpo de questões debatidas entre os pensadores. Podemos destacar, *v.g.*, a ética como o grande problema da filosofia antiga, a relação entre cristianismo e verdade como o debate da idade média e a questão do método na modernidade. Se assumirmos que a questão do método é a grande questão da modernidade, então podemos entender o porquê de ela se erigir e se postar como tal. Ela surge de uma época caracterizada aqui chamamos “mundo de papel” (cf. ARIEW, 1992, p. 26 e ss.).

Entendemos que a questão do método se dá pela falta dessa questão ao longo da filosofia medieval. Caracterizado por um domínio político da igreja católica, esse período toma que o conhecimento humano deveria ser coadunado às verdades bíblicas. Um longo processo se deu até que a filosofia conseguisse andar lado a lado com o cristianismo. Sobre o assunto, devemos ter em mente alguns fatos (cf. GILSON, 1969, p. 17 e ss.): o primeiro deles nos diz que a bíblia deve ser entendida como a palavra de Deus. Isso mostra que a verdade está dada aos homens por Deus, e que, portanto, a tarefa do homem é interpretar essa palavra divina. O segundo fato é que os textos bíblicos eram acessados por poucos. Nem todos sabiam ler, e ainda menor era o número de pessoas com acesso às línguas ditas cultas, tais como o grego e o latim. O terceiro fato digno de nota é que a divulgação dos textos era lenta e desfalcada. Muitos textos de Platão, por exemplo, foram encontrados aos pedaços; textos de Aristóteles foram perdidos para sempre, e por aí vai.

Com isso, queremos contar que os textos de Platão levaram séculos para serem popularizados entre os estudiosos (GILSON, 2011, p. 12 e ss). Quando o foram, já reinava o império cristão. Então, os textos de Platão insurgiram contra as verdades

reveladas por Deus, pois Platão falava em transmigração da alma, em conhecimento como propulsor da ética, em racionalidade como o bem mais elevado, temas que se chocavam frontalmente com a ressurreição, com a humildade como elevação da alma e com a resignação como ética, respectivamente. Esses são três dentre muitos outros *conflits dogmatiques*. Agostinho de Hipona foi um dos principais intérpretes bíblicos em vigor na patrística, época imediatamente anterior à escolástica. Ele orientou os textos na Platão na esteira da Bíblia e enfrentou temas importantes para a filosofia se baseando nos preceitos bíblicos: o livre-arbítrio, a origem do mal onde o criador é essencialmente bom, etc. Ocorre que, tão logo o pensamento de Agostinho cria raízes, são popularizados os textos de Aristóteles, cuja essência nega a recompensa *post mortem* e firma os pés no plano terreno. Tomás de Aquino então dessume o que ficou conhecido como a grande síntese, pois, além de Aristóteles, reuniu toda filosofia que lhe era anterior na interpretação das passagens bíblicas. Essa época foi caracterizada como escolástica.

Quando tratamos do período medieval, tratamos de aproximadamente dez séculos de pensamento. Como o poder político da igreja se conservou forte ao longo de todo esse período, a sua influência foi gritante em diversas áreas do pensamento humano. No tema do conhecimento, esse período foi chamado “mundo de papel”, pois só era permitido pesquisar e concluir sobre a verdade com base nos textos bíblicos ou nos textos de Aristóteles. Não seria surpreendente encontrarmos em relatos da época expressões como “a afirmação não está de acordo com o grande filósofo”, referência a Aristóteles; ou, então, “como se ousa negar as verdades divinas!”, se referindo à bíblia. Em todo caso, o fato de haver um tribunal da inquisição como filtro das teorias e dos raciocínios, que eram explorados, fez com que não houvessem inovações contrastantes nas pesquisas da natureza. Poderíamos afirmar que a humanidade simplesmente desaprendeu a pesquisar de maneira autônoma e autossuficiente, *i.e.*, de maneira livre. Se, por um lado, o desenvolvimento da hermenêutica obteve avanços significativos – já que técnicas e regras para a interpretação de textos originou metodologias que até hoje nos são caras –, por outro lado, pouco se convencia em como extrair a verdade diretamente da natureza.

A modernidade é o período em que a imposição das obras de Aristóteles e as revelações bíblicas já não mais eram toleradas. A humanidade desenvolveu

instrumentos aptos a nos dar maior precisão na observação dos fatos. Os fatos começaram a contradizer Aristóteles. “A terra é redonda”, “o sol está no centro do universo” e novas descobertas na medicina, biologia, física-matemática começaram a pressionar a autoridade da igreja nos campos do conhecimento. Foi aí que o método se tornou o grande tema da modernidade. Era preciso encontrar um modo eficaz de se extrair conhecimentos verdadeiros. Junto à questão do método, emerge também a questão do conhecimento. Qual a origem do conhecimento? Qual sua natureza? Quais seus limites? A questão do método implicava diretamente a questão do conhecimento. Se ele tinha natureza empírica, então deveria começar pelas experiências, e o método de extrairmos um conhecimento verdadeiro se delinaria a partir das experiências. Se tinha natureza teórica, antecipando dados acerca da experiência, esse *a priori* deveria ser extraído sem sombras de dúvida. Enfim, a vigência prolongada do “mundo de papel” fez com que a questão do método fosse plantada na era da modernidade.

O COGITO DE DESCARTES

Descartes foi um dos pensadores da modernidade. Desenvolveu um método composto por quatro regras simples e o publicou anonimamente, em francês – quando apenas o latim era usado para a divulgação de textos científicos – , sobre o nome de *Discurso do método para bem conduzir a razão e pesquisar a verdade nas ciências, mais A Dióptrica, Os Meteoros e A Geometria, que são ensaios desse método* (cf. DESCARTES, 2018, p. 7 e ss.). O livro, lançado em outubro de 1637, composto por quatro partes – das quais a primeira serve como introdução e exposição do seu método, e as três outras partes são a aplicação do método em temas científicos – , atacava os princípios escolásticos, expunha provas da existência de deus e abraçava perspectivas contrárias às escolásticas nas mais diversas ciências. Sem dúvidas, o texto foi considerado um marco do pensamento ocidental porque uniu às ciências a técnica, almejando o domínio do homem sobre a natureza. Mas, muito embora as ideias ali contidas tenham dado novas configurações à cultura e aos pensamentos vindouros, a metafísica trazida na quarta parte do discurso que antecedia os três ensaios continha o cerne da inovação nas perspectivas científicas. Ele anunciava, com aparente

simplicidade, que o homem era o centro do conhecimento e que, portanto, precisava adequar sua visão da natureza a uma perspectiva puramente científica.

O texto das *Meditações sobre filosofia primeira, nas quais se demonstram a existência de Deus e a distinção da alma e do corpo*, publicado em 1641, foi publicado junto a um apêndice cujo volume era maior que o próprio texto principal. Nesse apêndice estavam contidas objeções que variados doutos da época dirigiram a Descartes, depois que o próprio Descartes pediu a eles que lessem e fizessem objeções às *Meditações*. O texto soa como um ataque direto ao empirismo aristotélico (cf. GAUKROGER, 1995, p. 411 e ss.), pois coloca a razão *a priori* sob perspectiva de origem e de fonte de todo nosso conhecimento. A metafísica de Descartes tem como pressupostos uma verdade absoluta, que não deve variar ao longo do tempo, e a razão como instrumento inquestionável de descobrir tal verdade (cf. GUÈROULT, 1968, 17 e ss.). A razão é também a fonte de todos os nossos conhecimentos, o que dá aos nossos cinco sentidos um papel secundário na busca da verdade. Como a razão pode tudo questionar, e as informações dos sentidos são sempre administradas por ela – bem ou mal, em condições normais, a razão sempre tem acesso às informações entregues pelas sensações à consciência humana –, a razão soa como uma espécie de motor imóvel aristotélico, uma vez que ela pode operar sobre qualquer outro aspecto humano enquanto nada pode alterá-la. A razão é um ponto fixo e seguro para a busca da verdade.

Faz-se mister compreender o *cogito* cartesiano como um ponto fixo ante a avalanche causada pela dúvida metódica. As seis *Meditações* entregues a público em 1641 são obra de um espírito engajado em transitar ileso dentre as autoridades políticas de seu tempo. A amizade com Claude Clerselier (1614 – 1684), a ligação com a princesa Elisabeth (1618 – 1680), a preocupação com a condenação de Galileu Galilei (1564 – 1642) e outros episódios que somariam à tese de seu desvio das polêmicas da inquisição (cf. GAUKROGER, 1995, p. 433 e ss.) fazem com desconfiemos que sua obra deve ser avaliada também de fora para dentro, numa perspectiva que pode acrescer às leituras estruturalistas que têm ganho peso na literatura cartesiana. Mas, como tais episódios nos inclinam a esta ou aquela interpretação, eles também não nos permitem a extração de certezas, pois pertencem à esfera única da pessoa de Descartes. Por outro lado, a atenção ao contexto histórico em que as *Meditações* pretendem ganhar espaço, pode nos ajudar a ver na formulação do *cogito* mais que uma crua resistência à dúvida

metódica. Afinal, numa ordem ontológica das questões, o *cogito* é anterior à própria dúvida que o forja (cf. LAPORTE, 2000, p. 44 e ss.).

Era preciso, portanto, que, uma vez na vida, fossem postas abaixo todas as coisas, todas *as opiniões em que até então confiara*, recomeçando dos primeiros fundamentos, se desejasse estabelecer em algum momento algo firme e permanente nas ciências (DESCARTES, 2018a, p. 21).

Nós, que já lemos as *Meditações* até o fim, apreendemos o sentido da passagem acima de modo quiçá diferente de quando fomos leitores dela em primeira mão. Que é o algo firme e permanente estabelecido nas ciências ao final das *Meditações*?

Ao final das *Meditações*, o que resta firme e permanentemente estabelecido nas ciências é uma razão calibrada para interpretar os fatos de uma maneira exclusivamente lógica. E, entendamos aqui “lógica” num sentido *lato* do termo. O principal é notarmos que as *Meditações* conduzem o leitor a calibrar sua própria interpretação dos fatos de modo estritamente racional (cf. MARION, 1991, p. 75 e ss.). Não há espaço para confabulações ou espiritualismos quaisquer. A natureza é reduzida a pura matéria em movimento e o ser humano é visto como razão operante que amolda os fatos aos limites do entendimento (cf. TEXIER, 2008, p. 35-36). Embora o evento da produção de conhecimento possa parecer bilateral, já que a verdade por correspondência das *Meditações* nos leva a incutir dois polos opostos relacionados ao conhecer, é apenas um deles que é calibrado: apenas o dito sujeito do conhecimento. Todo o mundo é comprimido na noção de representação da consciência (cf. HAMELYN, 1921, p. 86 e ss.). Essas representações estão na e para a consciência. Elas, portanto, precisam ser calibradas em acordo com os limites do entendimento para que permaneçam alicerçadas sob o firme solo da razão.

As *Meditações* revelam que os limites do entendimento são garantidos pela razão. Para que o ser humano entenda algo com segurança, sem sombra de dúvidas, ele precisa entender algo a partir dos axiomas da razão (cf. BEYSSADE, 1988, p. 217 e ss.). Mesmo um entendimento fútil e que não produziria conhecimento científico, como entender uma piada, *e.g.*, exige a não-contradição. Mas, a obra de Descartes se dirige preminentemente ao pensamento científico. O movimento das *Meditações* é então o de encontrar qual o solo de nosso entendimento para erguer o edifício do conhecimento a

partir dele como ponto firme. A razão é o solo do entendimento no espírito humano (cf. MARION, 1991, p. 153 e ss.). Ela é o ponto fixo e firme que sustenta todo o edifício do conhecimento humano no qual habitarão as ciências. Daí a razão ganha também o sentido de *subiectum*, uma vez que se torna suporte dos demais conhecimentos (cf. LAPORTE, 2000, p. 139 e ss.). Eis o grande giro cartesiano: se Aristóteles e toda a escolástica tomava o *subiectum* como substância suporte de atributos, a razão se torna, em Descartes, o grande sentido de *subiectum*. Tanto é assim que Deus, em Descartes, é a única substância tomada em sentido próprio do termo. E, que é Deus se não uma razão infinita? Portanto, ao reduzir o sentido de *subiectum* para o estrito significado de razão, Descartes procede um giro do qual o pensamento ocidental não conseguirá mais se esquivar.

O GIRO CARTESIANO COMO GRITO DE INDEPENDÊNCIA DA RAZÃO

Se localizarmos o giro cartesiano dentro da época em que ele foi instaurado, então notaremos que ele é um grito de independência proferido a plenos pulmões. Numa época em que o mundo de papel já se mostrava um solo instável e frouxo, a vitalidade da razão exigia triunfar (cf. ARIEW, 1992, p. 71 e ss.). Mas, ao mesmo tempo em que o mundo de papel cambaleava, tinha ele também séculos de tradição que o sustentavam. O anúncio de um método com frutos consistentes nas mais variadas ciências foi responsável por enaltecer o instrumento que a própria escolástica usara para combater os cétricos e os opositores: a razão na sua expressão mais pura. Os argumentos jamais deixaram de sustentar a filosofia. Ora, os argumentos seguem diretrizes minimamente lógicas. Portanto, a boa razão os sustenta a todos como solo insubstituível. O que Descartes faz é expor isso que é inegável: a razão como solo dos conhecimentos humanos. Mas, não bastava apenas enaltecer o bom uso da razão. Ele ainda precisava acordar com as verdades reveladas por Deus.

O giro cartesiano precisou se descolar sutilmente das imposições cristãs para o fazer científico (cf. GAUKROGER, 1995, p. 239). Talvez, não o podemos afirmar com certeza – mas podemos sim especular –, a fábula de *O mundo* tenha um tom estético mais propenso às artes que à ciência para que a recepção do texto como não científico pudesse se imbricar mais sutilmente no saber humano. Afinal, *O mundo* é um texto

científico ou literário? Que podemos dizer, afinal, do tratado *O homem*, em que o corpo humano é imaginado como máquina, instalando assim na medicina uma perspectiva até hoje vigente? E, que dizer então das confissões de *O discurso do método*? Como rebater as confissões pessoais de alguém? E, como refutar então as experiências subjetivas de alguém que se posta a meditar por si próprio, como em as *Meditações*? Os estilos da literatura cartesiana não parecem blindar seus argumentos contra o modo de se publicar ciência de sua época?

É certo que a biografia de Descartes traça um ambiente político que limitava o pensar até mesmo dos ditos livre-pensadores (cf. GAUKROGER, 1995, p. 179 e ss.). Nela, encontramos a primeira regra da moral provisória como sendo obedecer às leis do país e, mais a frente, vemos um postergar da publicação de *O mundo* após o conhecimento da condenação de Galileu. Sabemos também que o estilo tomista de escrita não foi aderido por Descartes, o que nos indica que ele quis expor suas ideias sem ir de encontro direto às teses científicas da época. Mas há outro aspecto que nos soa peculiar em seu anúncio do *cogito*. Ele parece clamar a independência política para o fazer científico. E, mesmo que ainda preso às amarras de provar a existência de deus, tocar no tema da imortalidade da alma e mostrar como não somos exclusivamente nosso corpo material corruptível e condenado à inexistência, no seu âmago há um grande passo para fora dessa esfera de ameaças: o saber humano só floresce no solo da razão. Embora a filosofia de Descartes não tenha conseguido totalmente se livrar dos grilhões político-religiosos de seu tempo, ela pôs o pé da razão para fora desse cerco viciado.

É importante notar que a formulação do *cogito* não está desconexa das questões atuantes no fazer científico de seu tempo. O ceticismo ou argumentação racional contra o cristianismo se amparava no uso agudo de uma razão lógica e argumentativa. Os mistérios da fé precisavam ter por escopo mais que mera alusão à razão. A grande síntese elaborada por Tomás demorou séculos a surgir e convencer que a razão e a religião eram complementares. O *cogito* de Descartes instaurou o uso da razão no saber científico, mas o ancorou à razão infinita, conservando nela o estigma de um criador onnipresente, perfeito e eterno (cf. GUÈROULT, 1968, p. 180 e ss.). O *cogito* não foi apenas a reflexão de um espírito em frente a uma lareira, mas antes uma evocação de que a razão humana permeia toda espécie de conhecimento, que ela é imprescindível para uma interpretação permanente do mundo.

Expõe-se na Primeira Meditação as causas por que podemos duvidar de todas as coisas, principalmente das materiais, ao menos enquanto os fundamentos das ciências não forem diversos dos que temos até agora. E, mesmo que a utilidade de uma dúvida tamanha não apareça de imediato, é ela no entanto muito grande por nos deixar livres de todos os preconceitos, por aplainar um caminho em que a mente facilmente se desprenda dos sentidos e por fazer, enfim, que já não possamos duvidar das coisas que, em seguida, se descubram verdadeiras (Descartes, 2018a, p. 19).

Por mais que as ciências avancem e se modifiquem, a razão continua sendo seu alicerce firme e sólido. O *cogito* não é tomado por Descartes como um princípio ególatra. Ele é tomado como a razão que atua desde a instauração da dúvida metódica, pois ela é a própria transmutação da razão num campo investigativo. A supra menção aos sentidos, o se desprender deles, já incorpora uma perspectiva elaborada dos objetos recebidos. Eles devem ser transmudados em representações lógico-rationais. Sua composição deve ser conceitual, e não imaginativa ou memorial. Os pré-conceitos são inteligidos já como conceitos brutos, irrefletidos, tomados apressadamente. Já aí, na menção da tarefa da dúvida, lidamos com a causalidade anunciada em seu núcleo, as coisas verdadeiras como certezas axiomáticas, compositoras de um palmilhar em terreno aplainado. E, talvez o mais gritante: “nos deixar livres”!

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Mas, que quisemos nós em apontar o *cogito* como grito de liberdade? Primeiramente, apontar o grito como a intensidade da pronúncia. O *cogito* causou reverberação tamanha para calar séculos de um mundo ficcional ostentado por autoridades políticas atuantes em desfavor à evolução intelectual. E, para quem pense que ele sozinho jamais poderia ter causado tal comoção, não entendeu a força que o *cogito* tem no pensamento ocidental. À contradita do que se possa pensar, ele é mais que um pensamento teórico acerca de objetos imaginários. O *cogito* é um pé no realismo, pois a dúvida metódica narrada como meditação íntima é a condução de uma experiência em sentido próprio. Há um fundo empírico na narrativa da descoberta do *cogito* nas *Meditações* – desde que pensemos o empirismo como a corrente que valida a origem do conhecimento na e pela experiência, em seu conceito mais amplo. Em

segundo, a independência das amarras dominadoras de uma política que se esforçava por ser a autoridade da verdade, e não em tomar a verdade como autoridade. Ora, a *Φιλοσοφία* é amiga da sabedoria, e não dos detentores momentâneos do poder. A verdade como autoridade é sua premissa maior. Em terceiro, mas não menos importante, quisemos apresentar o *cogito* como grito de liberdade e independência da razão para que tenhamos nova perspectiva sob sua fundação. O *cogito* não é uma sentença isolada de seu século, mas se enreda estreitamente a ele. Sua fundamentação e colocação estão imbuídas de retoques literários cuidadosos, que pisam vagarosamente sobre o terreno trêmulo da pesquisa científica na inquisição.

A partir daí, não mais leremos o texto das *Meditações* acreditando friamente em sua letra calorosa e receptiva. Antes de nos conformarmos com a hospitalidade de uma narrativa lúcida em frente a lareira num dia frio, daremos um passo atrás para apreender o quadro todo que se amolda à estrutura do texto. Nessa moldura estão também os interlocutores de Descartes, representantes das amarras de seu tempo. Sua convocação junto às *Meditações* no apêndice já mencionado é pista de suas personalidades, que, mesmo trazidas por sua própria boa vontade, não escondem o linguajar categórico e habitual de um pensamento lapidado em seus mais requintados adornos. Não mais queremos do que apontar o mundo que se deixa fechar quando optamos pela crua leitura estruturalista. Mas, não apenas. Também a leitura daqueles que se fiam ao teor do estilo, julgando que o itinerário das *Meditações* não deva ser descartado, pode se deixar encapsular num mundo próprio que se deixa soar atemporal. Longe de nós, ainda, vestirmos a carapuça de um anacronismo que repudia a verdade como certeza, aquela mais límpida razão atuante em prol de uma direção convicta a um absolutismo. Tocamos esse ponto, ainda que de soslaio, quando apontamos o círculo em que a razão se nutre desde as primeiras linhas das *Meditações*. Ainda desenvolveremos isso em outra oportunidade. Se nossas impressões negativas aqui não fizeram emergir os aspectos positivos por contraste, não saberíamos mais o que dizer.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARIEW, Roger. **Descartes and scholasticism**: The intellectual background to Descartes' thought. In John Cottingham (ed.), *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

BEYSSADE, Jean-Marie. **La philosophie première de Descartes**. Paris: FLAMARION, 1988.

DESCARTES, René. **Discurso do método & ensaios**. Organizado por Pablo Rubén Mariconda; traduzido por César Augusto Battisti, Érico Andrade, Guilherme Rodrigues Neto, Marisa Carneiro de Oliveira Franco Donatelli, Pablo Rubén Mariconda, Paulo Tadeu da Silva. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

DESCARTES, René. **Meditações sobre filosofia primeira**. Tradução: Fausto Castilho. Edição bilíngue em latim e português. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2018a. (3ª reimpressão)

GAUKROGER, Stephen. **Descartes: an intellectual biography**. New York: Clarendon Press of Oxford University Press, 1995.

GILSON, Étienne. **La philosophie du Moyen-âge**. Édition électronique (ePub) v.: 1,0: Les Échos du Maquis, 2011. Disponível em <https://philosophie.cegeptr.qc.ca/wp-content/documents/La-philosophie-du-Moyen-%C3%82ge-1949.pdf>, acesso aos 17/08/2021.

GILSON, Étienne. **L'esprit de la philosophie médiévale**. Paris: LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN, 1969.

GOLDSCHMIDT, Victor. Temps historique et temps logique dans l'interprétation des systèmes philosophiques. In: Belgian Organizing Committee. **Proceedings of the XIth International Congress of Philosophy** (volume 12, 7-13). Brussels/BÉLGICA: North-Holland Publishing Co.; Louvain, Editions E. Nauwelaerts, 1953.

GUÈROULT, Martial. **Descartes selon l'ordre des raisons**. Paris: Aubier-Montaigne, 1968.

HAMELYN, O. **Le système de Descartes**. Paris: Librairie Félix Alcan, 1921.

LAPORTE, Jean. **Le rationalisme de Descartes**. Paris: Presses Universitaires de France, 2000. (4ª édition)

MARION, Jean-Luc. **Questions cartésiennes: méthode et métaphysique**. Paris: Presses Universitaires de France, 1991.

TEXIER, Roger. **Descartes physicien**. Paris: L'Harmattan, 2008.

VIOLENCIA Y VIOLENCIA SIMBÓLICA EN LA MAQUILA EN CIUDAD DEL ESTE

Victor Hugo Jara Cardozo¹⁶

RESUMEN: El objetivo principal del presente artículo es describir las relaciones simbólicas que intermedian el contexto laboral maquilador y los/las trabajadores/as de maquilas en Ciudad del Este (Paraguay). Partiendo del concepto de violencia simbólica de Bourdieu, comprendemos que los actores sociales se encuentran inmersos en campos llenos de significados que permiten/determinan las relaciones de poder, por ello, se hará una descripción detallada tanto del contexto laboral maquilador como de los/las trabajadores/as para comprender sus determinantes estructurales y simbólicas. Realizamos el trabajo principalmente a partir de entrevistas semiestructuradas a trabajadores de maquiladoras textiles. La técnica de muestro utilizada fue bola de nieve. Concluimos que el contexto laboral de las maquilas es un espacio hostil con precarias condiciones de trabajo afectando negativamente a la clase trabajadora.

Palabras claves: Paraguay; Maquila; Violencia; Bourdieu.

VIOLÊNCIA E VIOLÊNCIA SIMBÓLICA NA MAQUILA DA CIUDAD DEL ESTE

RESUMO: O objetivo principal deste artigo é descrever as relações simbólicas que medeiam o contexto de trabalho maquiladora e as trabalhadoras maquiladoras de Ciudad del Este (Paraguai). Partindo da concepção de violência simbólica de Bourdieu, entendemos que os atores sociais estão imersos em campos carregados de significados que permitem / determinam as relações de poder, portanto, será feita uma descrição detalhada tanto do contexto de trabalho maquiladora quanto dos trabalhadores. compreender seus determinantes estruturais e simbólicos. Realizamos o trabalho principalmente a partir de entrevistas semiestructuradas com trabalhadores de maquiladoras têxteis. A técnica de amostragem utilizada foi bola de neve. Concluímos que o contexto de trabalho das maquiladoras é um espaço hostil com condições precárias de trabalho afetando negativamente a classe trabalhadora.

Palabras claves: Paraguay; Maquila; Violencia; Bourdieu.

INTRODUCCIÓN

La industria maquiladora de exportación nació a mediados de la década del 1960 en la frontera entre Estados Unidos y México en el marco de un gran proceso de

¹⁶ Formado em Ciencia Política e Sociologia na Universidade Federal da Integracao Latinoamericana, atualmente mestrando no PPG em Sociedade Cultura e Fronteiras. Tenho experiencia na area de Sociologia do Trabalho. E-mail: junior_jara18@hotmail.com

reestructuración de la economía mundial. Según Cuero (2018, p.144), la maquila forma parte de un “esquema de subcontratación internacional” que “se dio en medio de una crisis del patrón de acumulación fordista y de la instauración de una nueva fase de la división internacional del trabajo.”

Básicamente, consiste en el desplazamiento de la parte de ensamblaje de la cadena de producción de una mercancía. Esta compartimentación de la línea de montaje es la versión internacional de la tercerización, donde capitales buscan principalmente a países con fuerza de trabajo barata y una legislación laboral flexible para, o bien, construir una filial de su empresa, o bien, contratar los servicios de una planta maquiladora (ANTUNES, 1999, p. 56). Esto ocurre en el contexto de la crisis desencadenada en la década de 1970 (CASTILLO & SOTELO, 2013), que llevó al modo de producción capitalista a una crisis estructural, siendo la “caída tendencial de la tasa de ganancia” la expresión más contundente de este proceso (AUNTUNES, 2017, p. 33); (CARCANHOLO, 2008); (ALVES, 2018, p. 75).

El germen de la maquila se encuentra en el Programa de Industrialización Fronteriza (PIF), una propuesta realizada para hacer frente a las altas tasas de desempleo generadas por la finalización del programa braceros, que a su vez, fue un programa de contratos temporales para migrantes que tuvo lugar entre 1942 y 1964 (DURAND, 2007) que consistía en la contratación de trabajadores mexicanos en los campos del sur de Estados Unidos que, por causa de la primera guerra mundial, carecía de “brazos” para trabajar los campos.

Luego de más 50 años la industria maquiladora en México ha mostrado cierto nivel de desarrollo tecnológico (Contreras y Munguía, 2007), sin embargo, aún continúa siendo mayoritariamente una industria que utiliza fuerza de trabajo poco especializada envuelta en actividades que requieren alto componente físico (CUERO, 2018, p. 145).

Varios estudios en México y en países de Centroamérica, han denunciado y analizado las precarias condiciones de trabajo que ofrecen las maquiladoras (Berrueta, 2010); (CECEÑA, 1992); (OXFAM, 2015); (FIDH, 2005); (CDM y CHAAC, 2009). Baumgratz y Cardin (2019, p. 82), señalan que:

Os empregadores buscam um perfil de funcionário de pessoas submissas, dispostas a acatar qualquer ordem, sem horários definidos, com salários baixos e sem plano de saúde. Destarte, existe a conhecida e temida “lista

negra”, onde os nomes dos funcionários “revoltosos” –aqueles que exigem algum direito– são compartilhados entre as empresas, para impedir a contratação de funcionários “causadores de problemas.”.

En Paraguay, se han abierto las puertas a las maquiladoras en el año 2000, a partir de la reglamentación de la ley N° 1.064/97. Y si bien, ya han pasado más de 20 años desde su presencia en el país, ésta recién ha comenzado a ser significativa a partir del 2013¹⁷.

Amén de la relativa corta vida de la maquila en Paraguay, no existe mucha bibliografía sobre el tema, y de entre la que existe, ninguna se ha debruzado a analizar detenidamente la situación de la clase trabajadora.

Precisamente, son los medios de comunicación los que nos han informado de denuncias de trabajadores de maquilas en Ciudad del Este sobre precarias condiciones de trabajo y alevosos incumplimientos de la legislación laboral vigente (La clave, 2019), (Vanguardia, 2019). A pesar de esta clase trabajadora representar más de 6.000 puestos de trabajo (CNIME, 2019), no se han visto organizaciones gremiales de ningún tipo que pudieran dar un ropaje organizado a sus denuncias.

Sin embargo, esta no es una situación propia de Paraguay, también es característica de algunos puntos importantes del territorio maquilador en México, como lo menciona Berruta (2010) en el caso de Ciudad Juarez, México. El autor sostiene que la Maquila, en la medida del crecimiento de su dimensión espacial, ha redefinido el territorio fronterizo “llegando a determinar prácticamente en su totalidad el funcionamiento social y cultural de todo el territorio” (BERRUTA, 2010 p. 31), lo que ha generado una sociedad desestructurada como consecuencia de la violencia simbólica y estructural que supone el proyecto económico de la maquila (BERRUTA, 2010, p. 36).

El presente trabajo reflexiona sobre la violencia simbólica en el territorio maquilador textil y cómo estas afectan a la fuerza de trabajo. Para ello, utilizaremos el concepto de “violencia simbólica” de Pierre Bourdieu para comprender las dinámicas sociales que se tejen entre el espacio laboral maquilador y los/las trabajadores/as.

¹⁷ Desde el 2001 hasta el 2012 se habían aprobado 44 proyectos de maquiladoras, y entre 2013 y 2018, se aprobaron un total de 136 proyectos (CNIME, 2019)

Así, en total, se entrevistaron a 22 personas, de las cuales, 7 fueron grabadas y transcritas: 3 trabajadores/extrabajadores de la planta maquiladora textil seleccionada, una trabajadora de una planta maquiladora de auto partes, un abogado laboralista, 14 vendedores del centro comercial de Ciudad del Este, 2 dirigentes de la Central Unitaria de Trabajadores Auténtica (CUT-A), y una dirigente del Sindicato de funcionarios/funcionarias y educadores/as populares de la Secretaria Nacional de la niñez y adolescencia (SIFEPOSNNA).

Es necesario mencionar que la presente propuesta no plantea una caracterización completa y acabada de la clase trabajadora de la maquila, sino más bien un acercamiento reflexivo que ayude a cimentar investigaciones sociológicas posteriores que consigan dar cuenta de una caracterización completa de la problemática, esto debido principalmente a que creemos que el tamaño de la muestra no es suficientemente representativo, lo que, sin embargo, no nos impide realizar estas aproximaciones reflexivas a la problemática planteada.

Las demás fuentes son los datos estadísticos del Ministerio de Industria y Comercio (MIC), el Consejo Nacional de la Industria Maquiladora de Exportación, artículos científicos y disertaciones de maestrías.

El objetivo general es describir las relaciones simbólicas que se tejen entre el espacio maquilador y el/la trabajador/a, para lograr ello con mayor claridad, se analizará en un primer momento a la industria maquiladora, su contexto y sus relaciones con el mercado nacional e internacional; luego, a partir de las entrevistas a trabajadores, se analizarán las condiciones de trabajo, así como el contexto más general de la reproducción de sus vidas; para así, finalmente, analizar la relación que se tejen entre ambos sectores.

LA INDUSTRIA MAQUILADORA, UNA EXTENSIÓN DEL COMERCIO MUNDIAL

Así como mencionado en la introducción, la maquila nace en el marco de la reestructuración del capitalismo internacional como consecuencia de una crisis estructural que desnuda un sistema económico desgastado que ya no consigue sostenerse en los moldes adquiridos posterior a la segunda guerra mundial.

El programa de maquila es el resultado de las intrincadas relaciones sociales, económicas y políticas entre México y Estados Unidos, en el contexto de una creciente competencia global y un rápido cambio tecnológico. (...) La maquila debe entenderse como un fenómeno perteneciente a la reorganización internacional de la producción en la segunda mitad del siglo XX, como bien se describe en la teoría del ciclo del producto. (BUIELAAR & PADILLA, 2000 p. 1628)¹⁸.

En el marco de esta reestructuración, el desarrollo del capitalismo japonés, marcado principalmente por un nuevo paradigma organizacional de la producción -toyotismo-, deja en evidencia las falencias del fordismo obligando a la industria norteamericana y europea a adaptarse a la productividad que la competencia japonesa estaba exigiendo.

El toyotismo se había basado principalmente en un proceso productivo más “flexible”, donde el trabajador deja de ser un simple apéndice de la máquina inmerso en un proceso productivo vertical a ser un trabajador multifuncional en una estructura pretendidamente más horizontalizada. En vez de la producción en masa de mercancías estandarizadas del fordismo, la producción buscó adaptarse más y mejor a las exigencias del mercado, aumentando la diversidad y adecuando la cantidad exactamente a la demanda. Parte de este proceso también fue la disminución de trabajadores dentro la fábrica principalmente a través de dos formas: primera, mediante el aumento de funciones realizadas por los trabajadores y, segundo, mediante la tercerización de la producción.

Este proceso de descentralización es, tal vez, la principal característica que luego tendrá enormes repercusiones en el escenario internacional. Según Antunes (2017, p. 226-227) “Enquanto na fábrica fordista cerca de 75% era produzido no seu interior, na fábrica toyotista somente cerca de 25% é produzido no seu interior. Ela *horizontaliza* o processo produtivo e transfere a “terceiros” grande parte de que anteriormente era produzido dentro dela”.

En ese sentido, las grandes firmas ubicadas en los países centrales del capitalismo mundial, comienzan a descentralizar algunas partes del proceso productivo

¹⁸ Cita original en inglés.

hacia países con oferta de fuerza de trabajo más barata para así dar respuesta a la competencia internacional.

En respuesta, las empresas manufactureras estadounidenses miraron a México y la Cuenca del Caribe como su reserva de mano de obra menos calificada para contrarrestar el desafío asiático y mover hacia el sur sus procesos de producción intensivos en mano de obra. (Frobel, Heinrichs & Kreye, 1980; Grundwald & Flamm, 1985) (BUITELAAR & PADILLA, 2000, 1630)¹⁹.

La planta maquiladora, por regla general, tiene casi un nulo contacto con la economía del país donde se encuentra, ya que, además de las numerosas exenciones impositivas que recibe, nada de la maquinaria ni materia prima es proveída por el mercado nacional, sino que es importada de la matriz, y así mismo, una vez terminado el proceso de ensamble, toda la producción²⁰ es reexportada.

El principal discurso de las autoridades de los países que albergan a las maquilas es que esta es una oportunidad para estimular el desarrollo industrial, arguyendo que este tipo de interacción con la cadena global de producción podría generar transferencia de tecnología y una fuerza de trabajo más capacitada.

Sin embargo, se ha constatado que ella no ha generado un importante impacto en la economía nacional de los países que la reciben más allá de los salarios que deja a los/as trabajadores/as. Es, en suma, una modalidad productiva más ligada a las vicisitudes del mercado internacional que a las del contexto doméstico nacional, determinando también, de esta forma, las condiciones de trabajo ofrecidas a la clase trabajadora.

De esta forma, la clase trabajadora por primera vez se encuentra en una situación de competencia internacional, compitiendo unas con otras estirando los salarios para abajo, así como precarizando las condiciones de trabajo. En Honduras se ha llegado, incluso, a legislar un “salario mínimo diferenciado” para las maquilas, uno menor que el salario mínimo nacional, como una forma de “incentivo para generar empleo” en regiones categorizadas como “deprimidas económicamente” (HONDURAS, p.47)

¹⁹ Cita original en inglés.

²⁰ En el caso paraguay, es posible comercializar un 10% de la producción en el mercado nacional previa autorización del Consejo Nacional de la Industria Maquiladora de Exportación (CNIME).

CONDICIONES DE TRABAJO Y CONTEXTO DE LA CLASE TRABAJADORA

En el presente apartado, analizaremos a la clase trabajadora en dos espacios de producción: primero, en el contexto más general de la reproducción de su vida fuera del espacio laboral y, segundo, las condiciones de trabajo.

La clase trabajadora esteña

La reproducción de la vida del trabajador promedio de clase media baja en Ciudad del Este es precaria. Según el boletín trimestral de empleo de la DGEEC, del segundo trimestre del 2019, a nivel nacional, el porcentaje de asalariados (públicos y privados) que ganan menos que salario mínimo es de 34,1 % (DGEEC, 2019, p. 17), así mismo, en el departamento de Alto Paraná, el desempleo o sub empleo, que, combinados -tasa de desempleo y sub empleo por insuficiencia de trabajo- alcanzan el 10 % de la población del departamento del Alto Paraná, un total de 40.830 personas; y además, donde la pobreza total y extrema, combinadas, afectan al 24,5 % de la población, un total de 197.528 personas (DGEEC, 2018).

La gran mayoría que se encuentra trabajando, no tiene condiciones de estabilidad plena debido a que el mercado laboral es bastante “flexible”, expulsando y contratando constantemente, manteniendo a la clase trabajador en una constante “circulación”.

Contudo, com decorrência desses processos, um bom índice a se observado é a diminuição do tempo médio de permanência no emprego em todos os países que produzem dados a respeito. Da mesma forma, também é significativo o declínio ou praticamente o fim do chamado “trabalho para toda a vida”, mesmo nos países que, por exemplo, foram caracterizados por grupos de trabalhadores que por gerações ao fio apresentavam circulação praticamente nula da força de trabalho. (GIL, 2018, p. 128).

Esta pérdida de estabilidad y aumento de la circulación genera que el trabajador empleado, bajo la constante amenaza del desempleo, sea un desempleado potencial en todo momento. Esto genera que la diferencia entre empleo y desempleo tienda a

confundirse generando una situación bastante inestable lo que además causa, evidentemente, mucha incertidumbre.

A esta situación, la precariedad de los servicios básicos públicos en general completa este cuadro de precarización estructural en la que el trabajador se encuentra. Las escuelas públicas sólo tienen funcionamiento medianamente aceptable en los centros urbanos. En la medida en que las escuelas se ubican a más distancia, se pueden ver escuelas sumidas en la desidia total, haciendo muchas veces que sea más seguro y salubre dar clases bajo los árboles que dentro de las salas de aula.

Así mismo, el sistema de salud y de transporte muestran un cuadro similar. Los hospitales muestran, desde una estética que evidencia la falta de mantenimiento y cuidados de salubridad, hasta el constante desabastecimiento de insumos básicos como jeringas o algodón. Los colectivos del transporte público en Paraguay, por sí solos, podrían permitir fecundos análisis sobre la realidad de la clase trabajadora. Vehículos con más de cuatro décadas de antigüedad, sin los más mínimos cuidados de seguridad interna ni externa, condiciones de mecánicas rozando lo criminal constituyen el pan de cada día de un usuario.

Como vemos, el contexto de la reproducción de la vida de la clase trabajadora reviste un cuadro bastante precario que, claramente, tiene efectos directos en la construcción de la conciencia colectiva e individual de los mismos. La precariedad de su entorno es naturalizada en su *habitus*, ella forma parte esencial del conjunto de estructuras simbólicas que le dan sentido y estructuran su comportamiento individual y su interacción con la sociedad.

Las condiciones de trabajo en la planta maquiladora

Uno de los principales aspectos referidos por nuestros entrevistados, tiene que ver con las elevadas exigencias de productividad, haciendo con que el trabajo sea realizado con niveles muy elevados de intensidad. Estos niveles de productividad son posibles gracias a dos mecanismos de incentivos: el económico y el amedrentamiento.

Incentivos

Ambas formas de incentivos, funcionan como mecanismos que estimulan, aumentan y mejoran la producción. Si bien, según los relatos, ambos mecanismos están siempre presentes, en algunos lugares uno es más importante que el otro, y viceversa.

La forma de los incentivos depende del contexto de la fábrica y de las posibilidades de aplicar una u otra forma. Por lo general, aquellas maquiladoras que utilizaban el incentivo económico eran aquellas que tenían vínculos más estrechos con las multinacionales, como el caso de la maquila de Adidas, y esto, a su vez, debido a que la multinacional exigía el cumplimiento estricto de la normativa laboral del país, enviando constantemente fiscalizadores que sancionaban si encontraban incumplimientos.

Estos incentivos (los económicos), conseguían que los trabajadores llegasen a trabajar incluso 12 horas en un día sin que los mismos reclamasen, todo lo contrario, como las horas extras eran pagas, los trabajadores veían con buenos ojos esa extensión de la jornada de trabajo.

Por otro lado, el amedrentamiento, la violencia -y el miedo como principal consecuencia- es un tipo de incentivo propio de modos de organización de trabajos más precarios, materializándose en tratos hostiles desde la patronal: gritos, amenaza constante de despido, descuentos compulsivos.

En varios talleres, si la meta no es alcanzada, los trabajadores no pueden salir de la fábrica. La jornada de trabajo, en promedio, es de 9 horas y media por día, de lunes a viernes, de 6:00 a 16:30. Si, llegado el horario, estos aún no hubieren llegado a la meta, y aún así se retiran, se les castiga con un día de suspensión y con el descuento de la jornada correspondiente. Una forma de violencia simbólica es realizada a través de reuniones entre todos los trabajadores de la fábrica con el gerente.

En las reuniones, el gerente expone sus críticas a los trabajadores frente a toda la fábrica. Ser objeto de crítica en ese espacio genera el miedo suficiente como para hacer todo lo posible para evitarlo. Refiriéndose a su experiencia en una planta maquiladora, un entrevistado manifestó que **“(...) ahí manda el miedo, hasta ahora sigue mandando el miedo”**.

Además del hecho de que las horas extras en este tipo de talleres no son pagadas, había casos de trabajadores de confección de sábanas se quedaban trabajando desde las 06:00 hasta las 23 hs de la noche, constituyendo así una jornada de trabajo de 17 horas.

Los principales aspectos de la territorialidad en los talleres maquiladores buscan estimular la competencia entre trabajadores, minando los sentimientos de solidaridad y fraternidad. En suma, son políticas de asilamiento, lo que suele generar, en ocasiones, ambientes laborales marcados por una profunda hostilidad entre compañeros y compañeras de trabajo.

Inestabilidad

Otra de las características que atraviesa a las maquilas es el de la inestabilidad. Estas plantas pueden llegar a migrar con una enorme facilidad, dejando a miles de trabajadores en la calle de la noche para la mañana. Por otro lado, si bien, como hemos apuntado, la industria maquiladora ha comenzado recién a tener importancia hace aproximadamente 10 años, este ha sido un tiempo suficiente para constatar la gran inestabilidad de los puestos de trabajo en las maquilas.

Uno de nuestros entrevistados trabajó en una de los primeros talleres textiles instalados en la región, en el 2008 –incluso antes de que el sector comenzara a tener importancia-. En 10 años de trabajo, hasta el 2018, pasó por 7 plantas maquiladoras, en 4 de ellas superó a penas el mes de trabajo.

Circulación de un trabajador

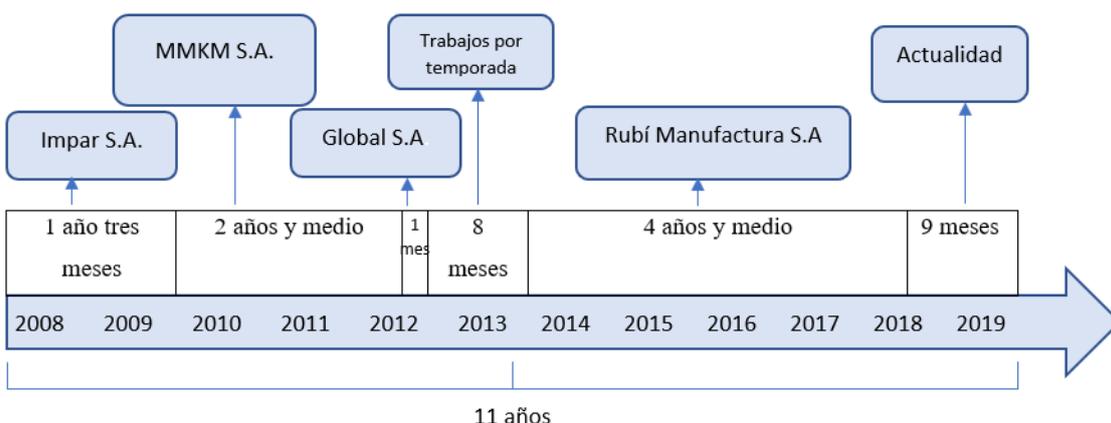


Figura 3

Fuente: elaboración propia a partir de una entrevista con un trabajador

Hemos elaborado este pequeño diagrama para mostrar con mayor claridad lo recién mencionado. En el año de 2013, estuvo 8 meses realizando trabajos por temporada en tres talleres distintos. Como la vinculación de la demanda es netamente con la matriz, las plantas maquiladoras trabajan bajo pedidos que suelen tener importantes variaciones, llegando a contratar y despedir hasta a 100 trabajadores en un lapso de 2 a 3 meses.

DISCUSIÓN

Para Bourdieu, tanto la violencia como la dominación simbólica, están determinadas por un conjunto de estructuras simbólicas propias del individuo o grupo que se encuentra ejerciendo la violencia y/o dominación y del/los que la padece/n, así como la del espacio donde se reproduce el sometimiento simbólico. Esencialmente, su concepto excluye la violencia física y verbal explícita, remitiéndose a interacciones “más finas”, difíciles de percibir y sentir, en la medida en que se encuentran ya naturalizadas por los *habitus* de los/as que interactúan, requiriendo ciertas “complicidades”, incluso, de la persona sometida y/o violentada.

No es ya tan falso decir que la causa de la timidez reside en la relación entre la situación o la persona intimidante (que puede negar la conminación que dirige) y la persona intimidada; más exactamente, entre las condiciones sociales de producción de ambas. Lo que acaba remitiendo a toda la estructura social. (Bourdieu, p. 25).

A esto, agrega que

Todo hace suponer que las instrucciones más determinantes para la construcción del hábitus se transmiten sin pasar por el lenguaje y la conciencia, a través de sugerencias inscritas en los aspectos aparentemente más insignificantes de las cosas, de las situaciones o de las prácticas de la existencia común: así, la modalidad de las prácticas, las maneras de mirar, de comportarse, de guardar silencio e incluso de hablar (miradas desaprobadoras, tonos o aires de reproche, etc.) están cargados de conminaciones. (Bourdieu, p. 25).

Los campos, para Bourdieu, son espacios de socialización que rivalizan con otros campos en relaciones de poder, dominación y dependencia, marcados,

principalmente, por capitales, a saber: el económico, el social y cultural. La pertenencia a un campo con cierto capital, se evidencia de diversas formas: la ropa, el acento, el tono de voz, el acento al hablar, la forma de caminar. Todos estos elementos delatan la procedencia del grupo o individuo. Tal es así que, “La relación entre dos personas puede ser tal que basta con que aparezca una para que inmediatamente imponga a la otra sin que ni siquiera sea necesario que la primera lo desee, menos aún que lo ordene (...)” (Bourdieu, p. 28). En el momento del encuentro, se activan las estructuras simbólicas de los *habitus* en interacción posicionándose cada uno de acuerdo a su ubicación jerárquica social.

De esta forma, para comprender mejor las interacciones entre seres sociales es necesario conocer el espacio de reproducción de cada uno. Solo conociendo las variables materiales y objetivas, así como las simbólicas, que forman parte del espacio de producción, utilización y reproducción de los respectivos campos, se podrá comprender mejor cómo interactúan.

Como hemos visto, la reproducción del trabajador se encuentra plagado de situaciones de violencia tanto manifiesta como simbólica. Al convertirse la incertidumbre en un aspecto “natural” de su vida cotidiana, busca extender lo máximo posible los momentos de estabilidad, aunque ello sea a costa de precarias condiciones laborales.

A pesar de la industria maquiladora ser caracterizada por nuestros entrevistados por condiciones bastante precarias, donde a la intensidad de la labor, se le suma la precariedad de las instalaciones -llegando a representar riesgos para la salud-, horas extras no pagadas, situaciones de hostilidad emocional y psicológica, para muchos, la Maquila constituye la oportunidad de ganar un salario mínimo por primera vez.

Esta surte de resignación con la precariedad, es condición fundamental de la instalación de las plantas maquiladoras, ya que, debido a la intensa competencia internacional y a la necesidad de reducir costos a niveles competitivos, estas se abalanzan en busca de fuerza de trabajo barata “explotable”.

El sometimiento del trabajo a las necesidades de reproducción del capitalismo mundial necesariamente desvirtúa su esencia convirtiéndola en herramienta de sometimiento del trabajador, “Isso porque sob o sistema de metabolismo social do

capital, o trabalho que *estrutura* o capital *deseestrutura* o ser social.” (ANTUNES, 2017, p. 261).

COMENTARIOS FINALES

La maquila forma parte de una de las estrategias de adaptación del capitalismo a las recurrentes crisis y a las exigencias de la competencia internacional. Hemos visto que en su esencia misma se encuentra la necesidad de reducir costos, lo que ha repercutido en las muy precarias condiciones de trabajo que ofrece.

El territorio maquilador, al encontrarse atravesado por estas determinaciones estructurales que lo definen, se erige como un espacio hostil, violento y desarticulador de los/as obreros/as que en ella trabajan. La interacción constante con la precariedad de la reproducción de la vida privada con la violencia manifiesta y simbólica imposibilita el crecimiento de sentimientos colectivos capaces de germinar en una “conciencia de clase” y así exigir mejores condiciones laborales de forma organizada.

Esa situación de aislamiento colectivo en ocasiones genera crudas competencias entre los/as trabajadores/as para mantener sus espacios transitorios de estabilidad.

Partiendo del presupuesto de que es necesario comprender el espacio de producción, reproducción y utilización, en una palabra, del contexto más amplio de los actores sociales para luego, primero, comprender mejor las determinaciones estructurales que la atraviesan y así, el espacio simbólico que lo recubre de significado, para después, segundo, comprender mejor la interacción entre ambos polos del análisis.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVES, Gioavanni. A superexploração do trabalho e o colapso/expansão da formavlor no capitalismo global: notas teóricas. In: GIL, Felix & GUANAIS, Juliana (org.). **Superexploração do trabalho no século XXI**. 1.ed. São Paulo: Projeto Editorial PRAXIS, 2018. pp. 69-94.

ANTUNES, Ricardo. **Os sentidos do trabalho: Ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho**. 2.ed. São Paulo: BOITEMPO, junho 2017.

BAUMGRATZ, D.; CARDIN, E. G. **O regime de maquila e suas implicações no México: perspectivas para o modelo adotado no Paraguai**. Estud. int. (Santiago, en línea) vol.51 no.192 Santiago abr. 2019. versión On-line ISSN 0719-3769. Disponible

en: <https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0719-37692019000100071&lang=es#aff1>. Acceso en: 08 de octubre 2020.

BERRUTA, Luis Humberto Méndez. **Territorio maquilador y violencia. El caso de Ciudad Juárez.** *El Cotidiano*, núm. 164, noviembre-diciembre, 2010, pp. 27-40. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Azcapotzalco. Distrito Federal, México. ISSN: 0186-1840. Disponible en: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32515894005>>. Acceso en :10 de octubre 2020.

BUITELAAR, Rudolf & PADILLA Pérez, Ramón. **Maquila, Economic Reform and Corporate Strategies.** *Elsevier Science World Development*. Gran Bretaña. Vol. 28, No. 9, pp. 1627-1642, 2000. Disponible en: <http://directory.umm.ac.id/Data%20Elmu/jurnal/UVW/World%20Development/Vol28.Issue9.Sep2000/1047.pdf>. Acceso en 14 de abril 2021.

CARCANHOLO, Reinaldo. **Aspectos teóricos de la crisis capitalista.** Rebelión. 2008. Disponible en: <https://rebellion.org/aspectos-teoricos-de-la-crisis-capitalista/>. Acceso en: 14 abril 2021.

CASTILLO Fernandez, Dídimo; SOTELO Valencia, Adrián. **Outsourcing and the New Labor Precariousness in Latin America.** *Latin American Perspectives* Issue 192, Vol. 40 No. 5, September 2013 14-26. DOI: 10.1177/0094582X13492124. Disponible en: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0094582x13492124>. Acceso en 10 de Jun. 2021.

CECEÑA, Ana Esther. **MAQUILADORAS Y TLC: dos expresiones de una problemática.** Ciudad de México: *Revistas Unam*, v. 28, n. 88, 1992. Disponible en <<http://www.revistas.unam.mx/index.php/pde/article/view/34490>>. Acceso: 01 mayo 2018. Acceso en :06 de octubre 2020.

CEMAP. **CAMARA DE EMPRESAS MAQUILADORAS DEL PARAGUAY.** Asunción: Cemap, 2017. Disponible en: <<http://www.maquila.org.py/?p=422>>. Acceso: 01 mayo. 2018.

CUERO, Julieta Martínez. **La subcontratación como estrategia de rentabilidad para el capital transnacional: la industria maquiladora en Tijuana, 1990-2017.** *Anál. econ.* vol.33 no.84 Ciudad de México sep./dic. 2018. versión On-line ISSN 2448-6655 versión impresa ISSN 0185-3937. Disponible en: <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2448-66552018000300143&lang=es>. Acceso en :10 de octubre 2020.

CONTRERAS Ó. F.; MUNGUÍA L. F.. **Evolución de las maquiladoras en México. Política industrial y aprendizaje tecnológico.** *Región y sociedad* vol.19 spe Hermosillo ene. 2007. versión impresa ISSN 1870-3925. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-39252007000400005>. Acceso en :06 de octubre 2020.

CENTRO DE DERECHOS DE MUJERS (CDM); COALICIÓN HONDUREÑA DE ACCIÓN CIUDADANA (CHAAC). **Impacto del libre comercio en los derechos laborales de las obreras de la maquila textil en honduras.** Dirección de estudio y elaboración de informe: Yadira Minero Rodas. Disponible en <<http://www.corteidh.or.cr/tablas/29031.pdf>> Acceso en: 12 Jun. 2019.

DURAND, Jorge. EL PROGRAMA BRACERO (1942-1964): UN BALANCE CRÍTICO. **Migración y desarrollo**, México, n. 9, p. 27-43, segundo semestre 2007. Disponible em <<https://www.redalyc.org/pdf/660/66000902.pdf>> accedido em 27 jul. 2021. ISSN: 1870-7599.

DIRECCIÓN GENERAL DE ESTADÍSTICAS, ENCUESTAS Y CENSOS - (DGEEC). **Principales resultados de Pobreza Monetaria y distribución de ingresos 2018.** Asunción, 2018. Disponible en: <https://www.dgeec.gov.py/Publicaciones/Biblioteca/POBREZA-MONETARIA%20-2018/Pobreza%20Monetaria_Boletin.pdf> Acceso en: 24 Jun. 2019>.

DIRECCIÓN GENERAL DE ESTADÍSTICAS, ENCUESTAS Y CENSOS - (DGEEC). **BOLETÍN TRIMESTRAL DE EMPLEO, 1er trimestre 2019.** Asunción. Mayo, 2019. Disponible en: <https://www.dgeec.gov.py/Publicaciones/Biblioteca/EPHC2019/Primer%20Trimestre/Boletin%20trimestral%20de%20empleo%20EPHC_T1_2019.pdf > Acceso en: 24 Jun. 2019.

FEDERACIÓN INTERNACIONAL DE LOS DERECHOS HUMANOS fidh. **Misión internacional de investigación. Situación de los derechos humanos en la maquilas de america central.** N° 428/3 Octubre 2005. Disponible en <<https://www.fidh.org/IMG/pdf/maq427.pdf>> Acceso en: 12 Jun. 2019, 02:11

GIL, Felix. Circulação e superexploração do trabalho: agenda de estudos da condição proletária contemporânea. In: GUANAIS, J.; FELIX, G. (Org) **Superexploração do trabalho no século XXI: debates contemporâneos.** São Paulo: Projeto editorial PRAXIS, 2018. Páginas (127-59).

OXFAM INTERMON. **DERECHOS QUE PENDEN DE UN HILO.** Zonas francas textiles frente a cooperativas de comercio justo. ABRIL 2015. Disponible en: <<https://oxfamintermon.s3.amazonaws.com/sites/default/files/documentos/files/DerechoQuePendenDeUnHilo.pdf>> Acceso en: 12 Jun. 2019.

O CONCEITO DE RESISTÊNCIA NOS ESCRITOS GENEALÓGICOS DE FOUCAULT: UM DIÁLOGO COM OS PRINCIPAIS CRÍTICOS

Igor Corrêa de Barros²¹

RESUMO: O elemento filosófico central da obra de Michel Foucault é o conceito de poder. Não obstante a sua concepção relacional de poder, a noção de resistência foi e permanece controversa. A resistência foi pensada por Foucault como algo que ultrapassa o âmbito teórico e penetra no âmago mesmo da nossa existência. De diferentes modos, intérpretes consideram-na uma noção eclipsada por um conceito de poder que torna qualquer luta política quimérica e redundante. Este artigo propõe um minucioso exame do conceito de resistência na genealogia foucaultiana e também uma análise das principais críticas e comentários atribuídos à noção de resistência elaborada por Foucault.

Palavras-chave: Foucault; Poder; Resistência.

THE CONCEPT OF RESISTENCE IN THE GENEALOGICAL WRITINGS OF FOUCAULT: A DIALOGUE WITH THE MAIN CRITICS.

ABSTRACT: The central philosophical element of Michel Foucault's work is the concept of power. Notwithstanding his relational conception of power, the notion of resistance was and remains controversial. Resistance was thought of Foucault as something that surpasses the theoretical scope and penetrates the same core of our existence. In different ways, interpreters consider it an eclipsed notion by a concept of power that makes any chimerical and redundant policy struggle. This article proposes a thorough examination of the concept of resistance in the Foucaultian genealogy and also an analysis of the main criticisms and comments attributed to the notion of resistance elaborated by Foucault.

Keywords: Foucault; Power; Resistance.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Para Foucault, além de temas tradicionais, como o ser e a verdade, no século XX, uma questão se impõe de forma amarga para a filosofia: os excessos de poder dos regimes totalitários, essas “formas patológicas” ou “doenças” do poder; regimes que levaram os efeitos do poder a dimensões até então inimagináveis para a sociedade moderna, tornando-se assim o perigo perturbador que nos ameaça e intimida. Para o filósofo francês, uma das funções da filosofia nosso tempo é denunciar os excessos de

²¹ Graduado em Filosofia pela Universidade Federal de São João Del Rei. Mestrando em Filosofia na Universidade Federal de São João Del Rei. E-mail: igorbarros21@gmail.com

poder, analisar os mecanismos de sujeição aos quais permanecemos atrelados e avaliar os possíveis focos de contraconduta. Partindo deste prisma, as elaborações e o contínuo interesse de Foucault pelas relações de poder pode ser interpretados como uma forma de denúncia e resistência.

Assim como muitos autores franceses que presenciaram a invasão nazista durante a segunda guerra, Foucault dedicou-se não só a vida acadêmica, como também a militância e ao combate a ameaça totalitária. Além de participar do movimento estudantil francês de 1968, o autor dedicou-se a outras causas, como o movimento antimanicomial, o movimento gay e movimento anti prisões, quando criou o GIP²² em parceria com Deleuze e outros intelectuais da época. Dessa forma, os objetos de pesquisa de Foucault- loucura, prisões e sexualidade- são uma extensão de sua militância, uma forma de construir um saber cujo objetivo maior é servir como uma caixa de ferramenta para aqueles que ousam enfrentar o poder.

O termo ‘resistência’ desempenha um papel importante na construção argumentativa de Foucault, tornando-se, em sua extensão, um dos pontos mais complexos de sua obra. Ao lado da noção de poder, há a utilização por parte do autor de metáforas como “oposição ao poder”, “batalha”, “contra-investimentos”, “foco local” que se referem ao outro lado das relações de poder: a resistência.

Este artigo tem por objetivo realizar uma minuciosa análise da noção de resistência nos escritos genealógicos de Foucault e também apresentar as principais críticas e comentários atribuídos ao conceito de resistência cunhado pelo autor.

O CONCEITO DE RESISTÊNCIA EM VIGIAR E PUNIR E A VONTADE DE SABER

A concepção de poder elaborada na genealogia foucaultiana se opõe a concepção de poder que prevalecia até então na tradição do pensamento político e filosófico. De um lado, na ordem de cessão ou contrato, uma noção jurídica e liberal de poder, pautada no direito e nas leis, como algo que se transfere ou se aliena em nome de uma soberania

²² GIP – Grupo de Informação sobre as Prisões- grupo criado por Foucault e Gilles Deleuze, cujo objetivo era dar voz aos prisioneiros e denunciar as violações dos direitos humanos ocorridas no interior das prisões francesas.

política; e de outro a noção do poder como repressão, algo que tem por objetivo a manutenção de privilégios e a dominação de uma classe sobre a outra, como entendida pela perspectiva marxista.

Segundo Foucault (2014), o exercício do poder não é nem da ordem do contrato, como acreditam os liberais, nem da repressão, como defendem os marxistas. Para superar o economicismo e a explicação jurídica, o autor encontra na metáfora da guerra o modelo de análise das relações de poder. Foucault elabora todo um vocabulário bélico para defender a tese de que o poder é a batalha estendida por outros meios: “técnicas”, “táticas”, “luta”.

Em *Vigiar e Punir*, 1975, o autor trata de forma detalhada da emergência da sociedade disciplinar e do nascimento de uma nova economia punitiva, centrada no adestramento dos corpos. Nessa obra, a questão da resistência aparece insinuada, como um pano de fundo. A palavra resistência não é a rigor usada, mas uma leitura metódica permite identificar uma passagem em que o autor fala de certo “movimento de oposição ao poder”.

Esse poder, por outro lado, não se aplica pura e simplesmente como uma obrigação ou uma proibição, aos que “não têm”; ele os investe, passa por eles e através deles; apoia-se neles, do mesmo modo que eles, em sua luta contra esse poder, apoiam-se por sua vez nos pontos em que ele os alcança. Finalmente, não são unívocas [as relações de poder]; definem inúmeros pontos de luta, focos de instabilidade comportando cada um seus riscos de conflito, de lutas e de inversão pelo menos transitória da relação de forças. (FOUCAULT, 2014, p. 30).

Se o poder é definido como enfrentamento e relações de força, a resistência é esse contínuo enfrentamento, essa oposição ao poder, com maior ou menor potência, mas sempre presente. Dessa forma, a resistência não é uma substância ou uma essência que se forma contra o poder. Assim como o poder, a resistência vem de “baixo” e se distribui estrategicamente; ela aparece como num campo de relações de força, e é exercida através de múltiplas táticas móveis e díspersas. Se poder é disperso e atua em várias frentes, a resistência é a possibilidade de inversão e neutralização dos efeitos desse poder. A resistência é a contraface do poder, um ponto de instabilidade e de perpétua batalha.

No curso *Em defesa da sociedade*, 1975-76, Foucault faz uma revisão de seu trabalho e parece duvidar do modelo bélico de análise das relações de poder: “É mesmo exatamente da guerra que se deve falar para analisar o funcionamento do poder? São válidas as noções de 'tática'; de 'estratégia' e 'relação de força'”? (FOUCAULT, 2005, p. 26). Apesar da autocrítica, em *A vontade de saber*, lançado no final de 1976, Foucault ainda utiliza a linguagem bélica para se referir às relações de poder. Um dos motivos da continuidade talvez seja que, nesse ponto, o autor ainda não estivesse certo de um modelo mais específico para a análise do poder (Cf. PATTON, 2013). Ainda em *A vontade de saber*, no tópico sobre *Método*, encontramos algumas considerações explícitas e emblemáticas a respeito da resistência; particularmente, a conhecida afirmação “lá onde há poder, há resistência” (FOUCAULT, 2019, p. 104). Foucault está dizendo textualmente que a resistência nunca é exterior ao poder; ela acontece no interior das relações de poder; ela é o alvo, o anteparo “que o poder deve contornar”.

Ao abordar explicitamente a resistência em *A vontade de saber*, Foucault elabora alguns contornos que são essenciais para a formulação desse conceito.

ONIPRESENÇA

O primeiro ponto, como citado anteriormente, é a onipresença. A resistência nunca está em posição de exterioridade em relação ao poder, pois ela é o outro elemento fundador das relações de poder; resistência e poder são indissociáveis. Não há relações de poder sem resistência, pois essa se forma lá onde se exerce o poder. Foucault elabora uma analítica do poder sem exterioridade, o que não significa que a resistência é vítima do poder, pelo contrário, é ela que garante que o poder seja relações de força e não simplesmente dominação. A resistência é o anteparo que o poder deve contornar e vencer.

MULTIPLICIDADE

A segunda característica da resistência é a multiplicidade. Assim algo como “o poder”, não há uma resistência, e sim resistências, no plural:

Esses pontos de resistência estão presentes em toda a rede de poder. Portanto, não existe, com respeito ao poder, um lugar de grande recusa – alma da revolta, foco de todas as rebeliões, lei pura do revolucionário. Mas sim resistências, no plural, que são casos únicos: possíveis, necessárias, improváveis, espontâneas, selvagens, solitárias, planejadas, arrastadas, violentas, irreconciliáveis, prontas ao compromisso, interessadas ou fadadas ao sacrifício; por definição não podem existir a não ser no campo estratégico, das relações de poder. (FOUCAULT, 2019, p.104).

Nota-se, portanto, que a resistência não pode ser reduzida a um movimento, como a luta de classes, por exemplo. Mesmo sendo uma grande estratégia, Foucault se nega a aceitar o que ele chamou de “um local de grande recusa”, pois há outros movimentos de contestação do poder espalhados por todo o campo social. Esses focos locais são tão importantes quanto às lutas globais e muitas vezes não se resumem a elas. As lutas locais muitas vezes têm sua origem e seus objetivos próprios, não foram e não tem como ser confiscadas pelas lutas de classe pois não se resumem a ela. Assim como o poder não é posse do Estado, a resistência não é posse das lutas de classe.

IRREDUTIBILIDADE

O terceiro ponto é a irredutibilidade. A resistência é sempre uma forma de discordar de uma ação sofrida, de maneira mais complexa que uma oposição binária. A lógica binária de dominantes *versus* dominados pode ser ineficaz para a compreensão de um conjunto heterogêneo de práticas de resistência locais e disseminadas.

Mas isso não quer dizer que sejam apenas subproduto das mesmas, sua marca em negativo, formando, por oposição à dominação essencial, um reverso inteiramente passivo, fadado à infinita derrota. [...] Elas são o outro termo nas relações de poder; inscrevem -se nestas relações como o interlocutor irredutível. (FOUCAULT, 2019, p, 106).

A resistência não é uma vítima passiva das relações de poder e sim o anteparo irredutível que se opõe a dominação, formando uma cadeia de correlações de forças que se espalham por todo corpo social. A resistência não é simplesmente um subproduto do poder, e sim um interlocutor irredutível.

POSITIVIDADE

A quarta e última característica elaborada por Foucault versa sobre o potencial ativo de transformação da realidade contido nos processos de resistência. Tanto a resistência quanto o poder são comumente descritos em termos negativos. Na analítica foucaultiana, negar o poder é uma forma menor de resistência; é preciso criar novas relações, subverter os efeitos desse poder e, a partir de então, transformar a realidade. A noção de resistência está pautada na possibilidade concreta de subversão do poder.

Na breve análise apresentada, podemos concluir que a contraface do poder é perseguida por Foucault desde o início da fase genealógica, mesmo que em menor grau que o poder. Analisar apenas *Vigiar e Punir* e *A vontade de saber* pode levar a falsa conclusão de que o autor tem pouco a contribuir com seu conceito de resistência e que pouco espaço foi dado para a questão. No próximo tópico, nosso foco recairá sobre alguns dos materiais secundários da fase genealógica, nos quais Foucault explicita melhor sua noção de resistência e cita exemplos concretos de movimentos de oposição ao poder.

O ESPAÇO DA RESISTÊNCIA NA GENEALOGIA FOUCAULTIANA

Alguns estudiosos, como Ravel (2010) sustentam que a noção de resistência tem um papel fundamental na fase genealógica dos estudos foucaultianos. Na mesma linha, Heller defende a elaboração da noção por parte do autor. Para a autora, a “ideia de que a resistência ao poder, longe de ser infundada teoricamente, é estruturalmente garantida por Foucault pela reversibilidade dos mecanismos de poder e pelos heterogêneos processos de subjetivação” (HELLER, 1996). Assim como a análise do poder, conceber a resistência a partir de “baixo”, de formas dispares e não centralizada é um dos diferenciais da genealogia foucaultiana.

Apesar de reconhecer a importância das elaborações de Foucault, Castelo Branco questiona qual o lugar da resistência na genealogia do poder. Segundo o comentador, apesar do engajamento político de Foucault na década de 1970, como o GIP, poucos exemplos concretos foram apresentados pelo autor nessa fase.

Apesar de sua participação pessoal em movimentos de resistência, nessa época, como o GIP, em torno da questão das prisões, entre outros, Foucault pouco escreve sobre o assunto, citando em raras passagens movimentos como os contrários à lógica consumista (como os movimentos antipoluição) e os partidários da liberdade de poder usar o próprio corpo (como os movimentos pró-aborto). (CASTELO BRANCO, 2001, p. 240).

Castelo Branco sustenta que a fase genealógica é farta de exemplos e análises dos micropoderes, como a disciplina, e que um dos motivos que levou Foucault a privilegiar a análise dessas práticas seria o sucesso de suas contribuições e as expectativas geradas em seu público. Outro motivo dessa escolha metodológica é a tese de que o indivíduo é produto do poder. Nas palavras do próprio Foucault "o que me parece característico da forma de controle atual é o fato de que ele se exerce sobre cada indivíduo: um controle que nos fabrica, impondo-nos uma individualidade, uma identidade" (FOUCAULT, 1994, p.662). O terceiro motivo é a desconfiança de Foucault quanto à luta dos grupos. O autor observa que, historicamente, nem toda luta de grupos culminaram na contestação do poder. Alguns movimentos apenas consolidaram uma estrutura já estabelecida, como as lutas por higiene ou saúde. Outro ponto a ser levantando é a descrença de Foucault nas lutas partidárias, que, para o autor, só atestam a esterilidade política de nosso tempo.

Esse posicionamento pode levar a falsa conclusão de que Foucault não acreditava no potencial ativo de contestação do poder e que o autor pouco tem a contribuir para essa questão. No entanto, a fase genealógica é rica em material secundário, como cursos, entrevistas e ensaios. Em vários deles, Foucault não só ressalva sua noção de resistência, como cita exemplos concretos. É justamente sua crença na subversão do poder que embasa sua noção de resistência. Para o autor, o poder não domina o indivíduo por completo:

Não coloco uma substância da resistência face a uma substância do poder. Digo simplesmente: a partir do momento em que há uma relação de poder, há uma possibilidade de resistência. Jamais somos aprisionados pelo poder: podemos sempre modificar sua dominação em condições determinadas e segundo uma estratégia precisa. (FOUCAULT, 1979, p. 241).

Dessa forma, há sempre a possibilidade de luta e transformação. O indivíduo não é um átomo passivo, dominado pelas malhas do poder. A resistência é tão transformadora e ativa quanto o poder. Exemplos concretos de resistência são apresentados em algumas entrevistas. Em relação aos “movimentos de liberação sexual”, Foucault sustenta que esses partem do interior dos dispositivos de sexualidade e procuram ultrapassá-los:

Tomemos o caso da homossexualidade. Foi por volta de 1870 que os psiquiatras começaram a constituí-la como objeto de análise médica. É o início tanto do internamento dos homossexuais nos asilos, quanto da determinação de curá-los. Antes eles eram percebidos como libertinos e às vezes como delinquentes. A partir de então, todos serão percebidos no interior de um parentesco global com os loucos, como doentes do instinto sexual. Mas, tomando ao pé da letra tais discursos e contornando-os, vemos aparecer respostas em forma de desafio: está certo, nós somos o que vocês dizem, por natureza, perversão ou doença, como quiserem. E, se somos assim, sejamos assim e se vocês quiserem saber o que nós somos, nós mesmos diremos, melhor que vocês. Toda uma literatura da homossexualidade, muito diferente das narrativas libertinas, aparece no final do século XIX: veja Wilde ou Gide. E a inversão estratégica de uma "mesma" vontade de verdade. (FOUCAULT, 2010. p.279).

Em outras entrevistas, como O papel do intelectual, presente em *Micrifísica do poder*, 1978 e Inquirição sobre as prisões, as publicada na coletânea *Ditos e Escritos*, Foucault fala do feminismo e da luta antimanicomial, do movimento gay, feminismo, entre outros exemplos concretos de resistência em nosso tempo.

Em suma, concordamos com Castelo Branco- o autor privilegiou a análise dos mecanismos de poder em detrimento dos movimentos de resistência, mas a publicação paulatina de seus cursos e de suas entrevistas revelaram uma maior contribuição de Foucault para a questão da resistência.

RESISTÊNCIA: LIBERDADE E AUTONOMIA DO SUJEITO

Foucault (2014) defende que é falso analisar o poder somente em termos negativos, ou, pelo menos, que a repressão não é o essencial das relações de poder. Foucault apresenta o poder como produtor e transformador da realidade. “(...) o poder produz; ele produz realidade; produz campos de objetos e rituais da verdade. O indivíduo e o conhecimento que dele se pode ter se originam nessa produção”.

(FOUCAULT, 2014, p.189). A tese de que o sujeito é produto de um poder onipresente originou as principais objeções à noção foucaultiana de resistência.

As teses defendidas em *Vigiar e punir* geraram uma série de polêmicas entre críticos e defensores. A tese de que o sujeito é um produto do poder levou ao questionamento do lugar da liberdade e da agencia política nas relações de poder. Alguns comentadores (WOLIN, 1986b; EAGLETON, 1990; BEST; KELLNER, 1991) consideram a tese de Foucault como uma espécie de determinismo político, que tornaria a resistência redundante e quimérica e levantaram algumas questões: “como o indivíduo, atravessado pelo poder de ponta a ponta, pode subverter os elementos de sua formação?” “Se o sujeito não é senão o produto do poder, a ação política não seria reduzida ao espectro da coerção?”.

O esforço de Foucault em *A vontade de saber* para assegurar um lugar para a ação política e a liberdade do agente no interior das relações de poder não foram suficientes para sanar as objeções dos críticos à sua noção de resistência. Alguns comentadores²³ defendem que a formulação de Foucault é desesperadora, até mesmo nihilista, e que se trata de um poder onipresente e inelutável, contra o qual não há como resistir: “O conceito do poder de Foucault não permite um conceito de resistência. Toda resistência se encontra já no horizonte do poder, que combate, e se transforma, logo que vence, em um complexo de poder, que provoca uma outra resistência”. (HABERMAS, 2000). Dessa forma, Habermas sustenta que Foucault criou um conceito de resistência quimérico, pois o sujeito nada pode fazer contra um poder que o produz.

Por outro lado, há intérpretes de Foucault que defendem que o poder não domina o indivíduo por completo e não esgota as possibilidades de subversão. Uma relação de completa dominação não é uma relação de poder, mas uma situação de escravidão (FOUCAULT, 1995). Dessa forma, relações de poder exigem liberdade e agência dos indivíduos e grupos envolvidos, que nem sempre reproduzem e transmitem fielmente as normas da qual é efeito. (BUTLER, 1997, p. 12). A resistência pode produzir novas relações, subverter os efeitos do poder e criar novas realidades. Em suma, mais do que componente ativo das relações de poder, a resistência é a possibilidade para o exercício delas, uma vez que sem ela não há efeitos do poder, mas de dominação completa.

²³ Alguns críticos, como Wolin (1986b, p.179), sustentam que Foucault não foi capaz de resolver esse problema e que produziu apenas “um gesto insurrecional contra um mundo corporatizado sem saída”.

Na mesma linha que Butler, uma corrente de intérpretes sustenta que é falsa a ideia de que, como indivíduos envolvidos nas relações de poder, não podemos fazer escolhas mais ou menos livres (Cf. CHOCKR, 2004). Essa possibilidade existe, ainda que limitada. Esses intérpretes defendem que a possibilidade de autonomia e de resistência nas relações de poder se fazem presentes, pois há falhas nas teias de poder nas quais os indivíduos estão envolvidos, e é justamente nesses momentos, às vezes contingentes, que os indivíduos podem inverter os efeitos do poder aos quais estão submetidos (Cf. CHOCKR, 2004). O'Farrell (1989) defende que a autonomia tem um sentido social, visto que ela acontece menos na esfera privada e mais na esfera social ou pública; pois, a recriação do eu autônomo e a resistência são narrativas e são coisas que acontecem em determinados ambientes sociais; e, para Foucault, nada está fora do discurso e das relações de poder.

Podemos encontrar em textos do próprio Foucault elementos que nos permite justificar a hipótese levantada por Chockr (2004) e O'Farrell (1989). Foucault procurou se defender das objeções levantadas pelos seus críticos. Para o autor, é falso lhe atribuir à afirmação de que o sujeito é totalmente envolvido pelas malhas do poder:

Nestes casos de dominação – econômica, social, institucional, ou sexual –, o problema, com efeito, é o de saber onde vai se formar a resistência ... Numa tal situação de dominação, deve-se responder a todas essas questões de um modo específico, em função do tipo e da forma precisa de dominação. Mas a afirmação, "você enxerga o poder em todo lugar; logo não existe lugar para a liberdade", parece-me absolutamente inadequada. Não se pode me atribuir a idéia de que o poder é um sistema de dominação que tudo controla e que não deixa nenhum lugar para a liberdade. (Foucault, 1994, p.721).

Críticos afirmam que a concepção foucaultiana de poder bloqueia qualquer forma de resistência e liberdade por parte de resistência, mas é justamente o contrário- as relações de poder só existem quando há possibilidade de liberdade. A liberdade ontológica é insubmissa- ela procura reverter um poder que procura aprisiona-la e formata-la. Só existe relação de poder quando há liberdade, nos alerta Foucault:

O poder não se exerce senão sobre "sujeitos livres" e enquanto são "livres" – entendamos por isso sujeitos individuais ou coletivos que têm diante de si um campo de possibilidades no qual muitas condutas, muitas reações e diversos modos de comportamento podem ter lugar. Onde as

determinações estão saturadas, não há relações de poder: a escravidão não é uma relação de poder quando o homem está acorrentado (trata-se, então, de um relação física constrangedora), mas somente quando o homem pode movimentar-se e, no limite, fugir. (Foucault, 1995, p.237-8).

Portanto, onde não há liberdade, não há relação de poder e sim dominação completa do sujeito- regimes de terror ou escravidão. Para haver liberdade é necessário a possibilidade de um enfrentamento contínuo- a liberdade se exerce na relação de forças entre os indivíduos e grupos. A liberdade só pode se externar no espaço público- um ambiente político-social- onde haja o mínimo de tolerância:

O problema central do poder não é o da "servidão voluntária" (como poderíamos desejar ser escravos?): no cerne da relação de poder, "induzindo-a" constantemente, temos a reatividade do querer e a "intransitividade" da liberdade. Mais que de um "antagonismo" essencial, seria melhor falar de uma "agonística" ... uma relação que é, ao mesmo tempo, de incitação recíproca e de luta; trata-se menos de uma oposição termo a termo que os bloqueia um face a outro e, bem mais, de uma provocação permanente. (Foucault, 1994, p.237-8).

Resumidamente, podemos concluir que a liberdade e a autonomia do sujeito estão presentes nas relações de poder, as vezes em maior ou menor grau, mas sempre presentes. A resistência e a autonomia têm um sentido social e acontecem no mesmo campo que o poder- o sujeito procura resistir e recriar sua autonomia lá onde há poder, lá onde ele é mais incisivo e mais insuportável.

NOÇÕES NORMATIVAS

Para alguns críticos, *Vigiar e punir* deixou clara a falta de noções normativas na obra de Foucault; a corrente representada, principalmente, por Habermas defende que a formulação de normas e valores universais estão na base da noção de resistência política e, somente a partir delas, os indivíduos podem compreender e justificar a necessidade de oporem-se ao poder. “Ela (genealogia) coloca entre parênteses as pretensões normativas de validade tanto como as pretensões sobre a verdade proposicional, abstendo-se de perguntar se algumas formações de discurso e de poder poderiam ser mais justificadas que outras”. (HABERMAS, 2000, p. 394). Para outros críticos, a possibilidade da resistência no pensamento de Foucault teria sido eclipsada por um tipo de

"criptonormativismo" implícito que atravessaria toda sua obra, algo característico de certo tipo de ceticismo pós-moderno.

Segundo Foucault, a genealogia não é uma descrição científica, e sim forma de ação engajada com o objetivo de resistir ao poder. Porém, por que devemos resistir ao poder? Habermas considera que somente a introdução de noções normativas poderia responder essa questão. Para o filósofo, a lacuna normativa empobrece a genealogia de foucaultiana e a torna incapaz de descrever a sociedade.

Nancy Fraser, na mesma direção, tem apresentado o âmago da questão nos seguintes termos: “(...) somente mediante a introdução de noções normativas, ele (Foucault) poderia nos dizer o que o regime de saber/poder moderno tem de errado e porque deveríamos lhe opor resistência”. (FRASER, 1981). Segundo a autora, se a teoria do poder de Foucault pretende ser normativamente neutra, então bastaria apresentar a natureza do poder moderno. Porém, em vários pontos, Foucault posiciona-se a favor da resistência ao poder. Desse modo, Foucault não conseguiu escapar da contradição ao elaborar uma filosofia politicamente engajada e normativamente neutra.

De fato, é uma opção metodológica de Foucault substituir a tentativa de elaboração de princípios normativos e universais pela análise da ação real e não totalizante dos mecanismos e práticas de poder. Foucault deixou claro que não pretendia analisar moralmente a política, nem prescrever comportamentos e ações, mas produzir um saber que pudesse servir como “caixa de ferramentas” para aqueles que ousam enfrentar o poder; essas lutas são processos históricos e contingentes de contestação e enfrentamento do poder (Cf. FOUCAULT, 2006). Dessa forma, não faria sentido criar normas universais de fora dos processos nos quais os indivíduos estão implicados. Os indivíduos, situados em um determinado tempo e realidade, é que devem decidir pelo que é necessário lutar e quais as melhores maneiras de se fazê-lo.

É inteiramente verdade que me recuso – quando escrevo um livro – a tomar uma posição profética que consiste em dizer às pessoas: eis aí o que vocês devem fazer; ou então, isso é bom, isso não é bom. Eu lhes digo: eis como, grosso modo, parece-me que as coisas aconteceram, mas as descrevo de tal maneira que as vias de ataques possíveis sejam traçadas. Mas nisso, não forço nem coajo ninguém a atacar. E uma questão que me concerne pessoalmente quando decido – sobre as prisões, asilos psiquiátricos, isso ou aquilo – me lançar em um certo número de ações. Digo então que a ação política pertence a um tipo de intervenção totalmente diferente dessas intervenções escritas e livrescas; é um

problema de grupos, de engajamento pessoal e físico. Não se é radical por se ter pronunciado algumas fórmulas, não, a radicalidade é física, a radicalidade concerne à existência. (FOUCAULT, 2010, p.281).

Além de não acreditar em fórmulas previamente descritas, outro motivo para a falta de noções normativas é a visão de Foucault a respeito da função do intelectual. Segundo o filósofo, não cabe ao intelectual dizer o que as massas devem fazer, nem apresentar soluções ou qualquer coisa do tipo.

O papel do intelectual não é mais o de se colocar "um pouco na frente ou um pouco de lado" para dizer a muda verdade de todos; é antes o de lutar contra as formas de poder exatamente onde ele é, ao mesmo tempo, o objeto e o instrumento: na ordem do saber, da "verdade", da "consciência", do discurso. (FOUCAULT, 2010, p.281).

Segundo Foucault, o papel do intelectual não é ficar na “retaguarda”, ou promover uma tomada de consciência, mas ajudar no enfrentamento de um sistema de poder e hierarquização do qual ele faz parte. A teoria não deve ser totalizante e não se separa da prática- o intelectual deve atuar na luta, lá onde ela acontece lá onde o poder é mais insidioso. Mais do que dizer o que é bom ou ruim, ou que prescrever ações, é preciso dar voz e protagonismo aos que estão silenciados e escutar os contra discursos de quem vivencia esses problemas locais, como as injustiças do sistema prisional ou a transfobia.

Dessa forma, podemos entender porque Foucault substituiu a normatividade e a prescritividade pela descritividade e pela particularidade como forma de recusa e crítica as teorias totalizantes e universais. O autor dá preferência à elaboração de um saber concreto, uma “caixa de ferramentas” para o enfrentamento do poder, voltando sua atenção para os sujeitos e para movimentos locais nos quais estão inseridos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Foucault mudou a discussão do poder de uma visão centrada no Estado para uma visão microfísica e díspare. Assim como o poder, o autor também tem uma visão descentralizada da resistência. Segundo Foucault, resistência é múltiplas formas de

enfrentar o poder: individuais ou coletivas, globais ou locais, pacíficas ou violentas, em menor ou maior grau, mas sempre presentes.

As análises foucaultianas nos ajudam a entender melhor as formas heterogêneas de resistência de nosso tempo. Segundo o autor, atualmente as lutas contra o poder e seus excessos podem ser separadas em três grupos: as lutas contra a dominação (étnicas, religiosas, sociais), as lutas contra a exploração (que separam o indivíduo do que ele produz), e, por último, as lutas contra a submissão e o assujeitamento- que reivindicam o estatuto do indivíduo. De acordo com Foucault (1995), as lutas contra as formas de assujeitamento são lutas relativamente novas e são as mais presentes atualmente. Essas lutas, como o feminismo, movimento LGBTQI+ e o movimento antirracista são lutas por novas formas de subjetividade, por novas formas de sentir e de ser reconhecido como sujeito. O problema não é tão somente o Estado e as instituições, mas também as técnicas de individuação e normalização. Foucault sintetiza as lutas em torno do estatuto do indivíduo nas seguintes palavras "sem dúvida, o objetivo principal, hoje, não é o de descobrirmos, mas o de nos recusarmos a ser o que somos" (1994, p.232). O futuro das lutas políticas reside no potencial de criação individual e também coletivo, como os movimentos políticos cada vez mais ativos a partir do século XX.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BEST, S.; KELLNER, D. **Postmodern Theory: Critical Interrogations**. New York: Guilford. 1991.

BUTLER, Judith. **The Psychic Life of Power. Theories in Subjection**. Stanford: Stanford University, Press. 1997.

CASTELO BRANCO, Guilherme. **As resistências ao poder em Michel Foucault**. Trans/Form/Ação, São Paulo, 24: 2001.

CHOKR, Nader. Foucault on Power and Resistance: Another Take -Toward a Post-postmodern Political Philosophy. In **Annual Conference of the Society for European Philosophy**, August 26-28, 2004 at the University of Greenwich (London, UK). Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/314235186_Foucault_on_Power_and_Resistance_Another_Take_--Toward_a_Post-postmodern_Political_Philosophy.

EAGLETON, Terry. **The Ideology of the Aesthetic**. New York: Basil Blackwell. 1990.

FRASER, Nancy. **Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions.** *Praxis International*, v. 1, p. 283, 1981.

FOUCAULT, Michel. **Ditos e Escritos. Estratégia, poder-saber.** 2.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. **Dits et écrits.** V.4. Paris: Gallimard, 1994.

_____. **Em defesa da sociedade.** Trad. Maria Ermantina Galvão. Editora Martins Fontes. São Paulo, 2005.

_____. **História da Sexualidade: A Vontade de Saber.** Rio de Janeiro: Graal, 2019.

_____. **Microfísica do Poder.** ed. 26. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

_____. O sujeito e o poder. In: **Michel Foucault: Uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____. **Vigiar e Punir: nascimento da prisão.** Petrópolis: Vozes, ed.42, 2014

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade.** São Paulo: Martins Fontes 2000.

HELLER, Kevin Jon. Power, subjectification and resistance in Foucault. In: **Substance**, n.79, 1996a, p. 78-110.

LEMKE, Thomas. Foucault, Governmentality, and Critique. In: **Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society**, 14:3, 49-64, 2002.

MACHADO, Roberto. Por uma genealogia do poder. In: **FOUCAULT, Michel. Microfísica do poder.** Rio de Janeiro, Editora Paz e Terra, ed.9, 2019.

O'FARRELL, Clare. **Foucault: Historian or Philosopher?** London: MacMillan Press, 1989.

PATTON, Paul. From Resistance to Government: Foucault's Lectures 1976–1979. In: **A Companion to Foucault.** UK, 2013.

REVEL, Judith. **Foucault, une pensée du discontinu.** Paris: Mille et une nuits, 2010.

WOLIN, Richard. **Foucault's Aesthetic Decisionism.** Telos. 1986b.

O SER-NO-MUNDO NA INFÂNCIA

Juliana Tibério²⁴

RESUMO: O presente trabalho pretende abordar o tema da infância no pensamento do filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976). A investigação desse tema é conduzida a partir do seguinte problema: a criança também é um *Dasein*? Diante desta questão, o objetivo geral é compreender a noção de ser-no-mundo e a partir daí fazer uma análise sobre o ser-no-mundo na infância. No entanto, para tal compreensão foi necessário fazer uma introdução ao pensamento do filósofo. Dessa forma, buscou-se validar a hipótese de que para Heidegger o que está em jogo quando se trata do ser criança é o ser-aí humano, a sua abertura para o mundo. Assim, constata-se que os significados das coisas aparecem para a criança da mesma maneira que para um adulto, no entanto, isso não quer dizer que os significados das coisas terão o mesmo sentido para ambos, pois, apenas o processo é igual. O artigo se justifica, prioritariamente, pela ausência de um debate maior sobre os vários modos de ser criança. A pesquisa é totalmente de cunho bibliográfico.

Palavras-chave: Ser-aí; Ser-no-mundo; Infância.

THE BEING-IN-THE-WORLD IN CHILDHOOD

ABSTRACT: The present work intends to approach the theme of childhood in the thought of the German philosopher Martin Heidegger (1889-1976). The investigation of this theme is based on the following problem: is the child also a *Dasein*? Faced with this question, the general objective is to understand the notion of being-in-the-world and, from there, make an analysis of being-in-the-world in childhood. However, for such an understanding it was necessary to make an introduction to the philosopher's thought. Thus, we sought to validate the hypothesis that for Heidegger what is at stake when it comes to being a child is the human being, his opening to the world. Thus, it appears that the meanings of things appear to the child in the same way as to an adult, however, this does not mean that the meanings of things will have the same meaning for both, as only the process is the same. The article is justified, primarily, by the absence of a greater debate on the various ways of being a child. The research is entirely bibliographic in nature.

Keywords: Be-there; Being-in-the-world; Childhood,

INTRODUÇÃO

O presente trabalho pretende abordar o tema da infância no pensamento do filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976). Inicialmente foi feita uma introdução

²⁴ Graduada em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), pedagogia pela Uninter, mestranda em Filosofia na Unioeste. E-mail: juh_ana_gt@hotmail.com

ao pensamento do filósofo, abordando como se iniciou sua carreira na filosofia e explicando seus principais conceitos. Em seguida foi exposto como o filósofo compreende a noção de ser-no-mundo de uma forma geral, a partir daí, foi feita uma análise do ser-no-mundo na infância.

Martin Heidegger nasceu na cidade de Messelkisch no sudoeste da Alemanha, formou-se em teologia e filosofia na Universidade de Freiburg e tornou-se um dos principais filósofos do seu século ao reformular a fenomenologia de Edmund Husserl. O objetivo de Heidegger foi propor um esclarecimento sobre o ser da consciência, que chamará de “ser-aí”. É na obra *Ser e Tempo* que o filósofo apresenta a fenomenologia do ser-aí. O propósito de Heidegger foi desenvolver a noção de ser no mundo com o objetivo de recolocar a questão do “sentido de ser”, pois, segundo ele, esta questão foi esquecida pela metafísica tradicional. Ao questionar qual é o “sentido de ser”, Heidegger expõe que o ser não é um ente, e que apenas se apresenta por meio da compreensão que o sujeito faz do seu significado. Dessa forma, o ser para Heidegger está ligado ao fundamento da existência, aos vários modos de ser-no-mundo do *Dasein*.

A segunda parte do artigo mostra que o ser-no-mundo está sempre em correspondência com o mundo. O ser-no-mundo indica um modo de estar lançado em um mundo cheio de possibilidades, assim, o ser-no-mundo está junto aos entes que também se encontram no mundo, além de estar sempre atarefado com algo, mesmo quando pensa que está desocupado. É impossível um ser-no-mundo sem estar no mundo, pois, eles se manifestam em conjunto. No entanto, não é porque o ser-no-mundo se manifesta em conjunto com o mundo que ele não possa tomar um distanciamento das operações cotidianas, Heidegger nomeia este distanciamento de angústia. A angústia é uma tonalidade afetiva, como o medo, a alegria e etc. As tonalidades afetivas determinam o modo que o ser-no-mundo se encontra no mundo.

A angústia faz o ser-aí ter um encontro consigo e o força a compreender as possibilidades de ser, assim, surge o cuidado. O cuidado para Heidegger não é o ato de cuidar de alguém, mas é o que há de mais essencial na existência do *Dasein*. Para Heidegger, a noção de cuidado está relacionado com a dimensão temporal, na medida em que o ser humano está sempre com os olhos para o futuro. Ou seja, o cuidado é a estrutura fundamental do homem, dessa forma, o cuidado é o existir no mundo, mas com os olhos sempre direcionados ao futuro.

A terceira parte expõe que a criança, assim como o adulto, traz consigo uma abertura nova e ao mesmo tempo a capacidade de desvelar das coisas. No entanto, os significados das coisas aparecem para a criança da mesma maneira que para um adulto, porém, isso não quer dizer que os significados das coisas terão o mesmo sentido para ambos, pois, apenas o processo é igual. Assim, busca-se compreender que os vários modos de ser da criança estão diretamente ligados ao contexto histórico e social.

INTRODUÇÃO A HEIDEGGER

Martin Heidegger (1889-1976) foi um filósofo alemão nascido na cidade de Messekisch no sudoeste da Alemanha. Estudou teologia na Universidade de Freiburg, onde também se formou em filosofia. Tornou-se um dos principais filósofos do seu século ao reformular a fenomenologia de Edmund Husserl. Aos 14 anos, Heidegger foi encaminhado a duas escolas jesuítas. O objetivo era que o filósofo seguisse o caminho religioso. Neste período, ele teve seu primeiro contato com o filósofo e psicólogo alemão Franz Brentano sobre os vários sentidos de ser de Aristóteles. Anos mais tarde, Heidegger abandona a vida religiosa e casa-se com Elfriede Petri, com quem teve dois filhos.

Foi por meio de indicações de revistas filosóficas que Heidegger se interessou pela fenomenologia de Edmund Husserl, que tinha como influência as ideias de Franz Brentano. Anos depois, se dedicou as atividades docentes junto a Husserl, onde voltou a se interessar pela obra *Investigações Lógicas*, a qual já lhe havia sido apresentada em sua adolescência.

Ao se aproximar de Husserl, Heidegger exercitou seu ver fenomenológico e a partir daí obteve uma nova compreensão de Aristóteles. Foi na obra *Investigações Lógicas*, mais precisamente na “Sexta investigação” da primeira edição que levou o filósofo a perceber que a distinção entre a intuição sensível e a intuição categorial trazia com ela a múltipla significação do Ente. No entanto, como afirma Kahlmeyer-Mertens (2015, p. 26-27, grifo do autor):

O Husserl que Heidegger conhece em 1916 já não era mais o autor das *Investigações lógicas* (1900). Na data desse contato, Husserl já havia escrito suas *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia*

fenomenológica (1910-1913), isso significava que suas pesquisas já se encontravam em outro nível de desenvolvimento.

Desse modo, Heidegger chega à conclusão de que Husserl não se sentia mais ligado a tal obra.

Husserl almejou encontrar uma verdade fundamental para a consciência humana, ele “[...] reverte o ver fenomenológico à consciência, propondo uma investigação sobre como certas estruturas da consciência estariam envolvidas no conhecimento” (Kahlmeyer-Mertens, 2015, p. 27). No entanto, Heidegger, ao invés de fazer um retorno transcendental como Husserl, propõe um esclarecimento sobre o ser da consciência, que chamará de “ser-aí”.

É na obra *Ser e Tempo* que o filósofo alemão traz a fenomenologia do ser-aí, obra esta que evidencia o afastamento entre os dois filósofos. Heidegger desenvolveu a noção de ser no mundo com o objetivo de recolocar a questão do “sentido de ser”, pois, segundo ele, esta questão foi esquecida pela metafísica tradicional. Tal esquecimento ocorreu porque a metafísica tradicional se converteu em uma ontologia da substância, isto é, ela tomou a “coisa” como “paradigma de representação para tudo o que é” (BARBOSA, 1998, p. 3).

Ao recolocar a questão do ser, Heidegger afirma que o homem já possui em sua vida diária um pouco do conhecimento do ser, do contrário, tal questão não poderia ser colocada. Assim, para se chegar à compreensão de ser é preciso: “analisar o ser do ente que coloca a questão do ser, isto é, o ser do homem, o *dasein*” (BARBOSA, 1998, p. 3). Em outras palavras, é necessária uma análise do ser no mundo como base de onde a questão do ser é abordada em geral.

Para se analisar e compreender o ser do *dasein*, o filósofo utiliza o método fenomenológico. Para o filósofo em questão, a fenomenologia é a análise dos vários modos de aparição, dessa forma, ao se fazer um estudo sobre as estruturas compreensivas, se torna possível que os objetos se mostrem da forma que são. Diz Dan Zahavi:

[...] é preciso compreender o fenômeno como o modo de aparição do próprio objeto. O fenômeno é aquilo que se mostra por ele mesmo – o que se manifesta, o que se revela. De maneira completamente geral, portanto, a fenomenologia pode ser concebida como uma análise filosófica dos diversos

modos de aparição e em articulação com isso, como uma investigação reflexiva das estruturas compreensivas, que permitem aos objetos se mostrarem como aquilo que eles são (2019, p. 13).

Assim, a intenção de Heidegger era compreender o sentido do ser observando as possibilidades de todos os entes, em especial o *dasein*. O propósito do filósofo foi mostrar o quanto esse ente precisava de uma compreensão do ser e de uma noção original de seu ser.

Ao questionar a diferença entre “o que é o ser” e qual o “sentido de ser”, Heidegger deixa evidente que o “sentido de ser” mostra o modo como o ser aparece para o homem. Em vista disso, o filósofo expõe que o ser não é um ente, e que apenas se apresenta por meio da compreensão que o sujeito faz do seu significado. Isto é, o ser para Heidegger está ligado ao fundamento da existência, nos vários modos de existir, enquanto o ente corresponde à existência humana, como presença no mundo. Para se compreender o sentido de ser é necessário examinar o ente, pois, é neste que se encontra a questão do ser. Dessa forma, Heidegger se concentra na compreensão do ser do ente.

Mas como é possível compreender o significado de ser? Segundo o filósofo alemão, a “compreensão” (*Verstehen*) é uma característica existencial da experiência humana, portanto, é a partir dela que se abre um espaço significativo no qual algo pode ser entendido como algo.

[...] (concretamente: é desde compreensão que uma pedra de giz pode ser tomada *como* utensílio de aula, uma caneta *como* instrumento de escritório). É, assim, na abertura da compreensão, consoante à dinâmica da existência humana, que os sentidos permitem que os entes signifiquem o que sejam, sendo compreendidos enquanto entes. (KAHLMeyer-MERTENS, 2015, p. 45, *grifo do autor*).

O “sentido” (*Sinn*) para Heidegger é aquilo que se encontra em um espaço compreensível, onde as significações dos entes se derivam. Isto é, os entes são compreendidos a partir de um determinado sentido que o significam.

Ao questionar o “ser do homem”, o filósofo elabora uma analítica do modo de ser do homem. Ou seja, uma analítica que apresente a “essência do homem”, que seja capaz de descrever e fundamentar o modo pelo qual o homem é e compreende a si mesmo. É a partir daí que Heidegger realiza a hermenêutica da facticidade do ser-af. No

entanto, o autor não parte do zero, ele faz uma análise das compreensões tradicionais do ser do homem. O filósofo examina as concepções de que o homem é uma soma de alma, corpo e espírito e dotado de razão. As análises feitas por ele exerceram uma virada nas concepções tradicionais, pois, é a partir daí que a pergunta sobre “o que é o homem?” passa a ser “quem é o homem?”. Ou seja, Heidegger passa a se preocupar com a fundamentação do modo pelo qual é possível questionar “o que é” o homem, “quem” ele é enquanto ser vivo, enquanto um ente existente. Diz ele:

A questão do ser só receberá uma concretização verdadeira quando se fizer a destruição da tradição ontológica. É nela que a questão do ser haverá de provar cabalmente que a questão sobre o sentido de ser é incontornável, demonstrando, assim, o sentido em se falar de uma “retomada” dessa questão (HEIDEGGER, 2007, p. 65).

Ao elaborar a analítica existencial, o filósofo recoloca a questão ontológica do sentido de ser. Dessa forma, “[...] o caminho de execução da ontologia fundamental carece de uma investigação que elucide esse ente que compreende ser e que, justamente por isso, o pode colocar em questão” (KAHLMAYER-MERTENS, 2015, p. 75). Isto é, a ontologia de Heidegger faz a análise fundamental do ser-aí. Portanto, a analítica existencial trata-se de uma análise fundamental das estruturas existenciais do ser-aí. É a partir de tal análise que se é possível dar continuidade na questão do Ser.

Mas o que é o ser-aí? O ser-aí é algo do humano, é a sua essência, a realidade humana. No entanto, não se pode adotar a palavra homem para se referir ao ser-aí. Pois, “[...] *ser-aí* não é uma forma diferenciada ou original para se referir a *homem*, isso porque o *ser-aí*, tal como tratado na filosofia de Heidegger, não corresponde imediatamente ao que a filosofia chamou de homem” (KAHLMAYER-MERTENS, 2015, p. 77-78, *grifo do autor*). Isto se esclarece porque a ontologia de Heidegger consiste em compreender o humano, ela trata do ser, algo próximo de uma figura de consciência. O ser-aí se forma existindo, ao existir, o ser-aí se define no ente que é.

A análise fenomenológica mostra o ser-aí como existencial, como afirma Kahlmeyer-Mertens (2015, p. 83), “existenciais são estruturas ontológicas tão somente engendradas na dinâmica da existência; são, portanto, componentes ontológico-existenciais do ente que somos (= ser-ai)”. Portanto, o homem é existente a cada

instante, a existência define o ser na situação, por isso, o ser-junto, o ser-em, são algumas partes da existência do ser-aí.

Adiante, tematizaremos a noção do ser-no-mundo, suas propriedades e ocupações. Como o ser-no-mundo se vê em relação à angústia e o cuidado em Ser e Tempo.

O SER-NO-MUNDO

Por meio da sua investigação, Heidegger identifica traços fundamentais característicos do ser. O filósofo alemão nomeia esses traços de existenciais. “O ser-no-mundo é um existencial” (KAHLMAYER-MERTENS, 2015, p. 85). Deste modo, ser-no-mundo é existencial porque mostra como o ser-aí é no espaço que constitui o mundo. Isto é, o ser-no-mundo é sempre em correspondência com o mundo, como afirma Kahlmeyer-Mertens:

Ser-no-mundo indica um modo de estar-aí. Um tal modo se expressa na forma de um ser-lançado-em-um-mundo. Nisso se define a situação fática deste ente, circunstância que possui uma familiaridade a esse mundo, e que pode ser compreendida como o conjugar da existência deste ser-aí nessa região ontológica delimitada (2015, p.87).

O ser-no-mundo está junto aos entes que também se encontram no mundo (ser-junto). Heidegger chama de intramundanos os entes em que o ser-no-mundo possui algum tipo de relação, “[...] entes manuseáveis em certa ocupação” (KAHLMAYER-MERTENS, 2015, p. 87). O termo “ocupação” é o comporta-se num espaço, evidenciando o caráter particular do ser-aí. Portanto, é através dos “modos de ocupação” que o ser-no-mundo se realiza enquanto existente.

O filósofo alemão mostra que o ser-no-mundo está sempre atarefado com algo. Até aquilo que se pensa ser uma “desocupação” é considerada uma ocupação. Para ele “os modos de ocupação são, pois, maneiras de o ser-no-mundo existir em relação aos entes no mundo, por meio de seus comportamentos o ser-no-mundo realiza seus projetos existenciais vindo a ser o ente que é na medida de suas possibilidades” (KAHLMAYER-MERTENS, 2015, p. 88). Dessa forma, observa-se como a experiência do mundo é constituída a partir da existencialidade do ser-aí.

Heidegger chama de mundanidade a experiência do mundo que é constituinte da existencialidade do ser-aí. A mundanidade como afirma Heidegger no terceiro capítulo de Ser e Tempo, já é em si mesmo um existencial. No entanto, a experiência da mundanidade no mundo não proporciona clareza no modo de existir do ser-aí. Isto ocorre porque este se encontra ocupado com os outros entes. Logo, ele encontra-se distraído desse modo existencial de ser. Diz Kahlmeyer-Mertens (2015, p. 89, *grifo do autor*):

[...] ao ocupar-se cotidianamente, o ente que somos se deixa tomar por uma *atitude natural* (não predicativa e não teórica) obscurecendo, por completo, os fenômenos eles mesmos. Este comportamento, do mesmo modo que nos absorve na lida prática, está conjuntamente articulado e orientado por um *ver circunstancial* (*Um-sicht*) e obscurece a compreensão de nosso caráter constitutivo de existente possível (de ente que pode-ser).

O ser-no-mundo compartilha com os outros um conjunto de sentidos e significados no mundo fático. Isso faz com que o ser-no-mundo interprete, desde o impessoal, um mundo segundo a maneira que os outros pensam. Isto é, “[...] o ser-no-mundo, desde o impessoal, interpreta o mundo segundo o que os outros pensam; pensa e age conforme comumente se faz e se expressa costumeiramente desde o empenho de fazer-se com os outros” (KAHLMAYER-MERTENS, 2015, p. 88). Portanto, o ser no mundo se comporta sob a tutela dos outros. Neste caso, “outros” aqui não é algo determinado, como afirma Kahlmeyer-Mertens:

Os outros são *todos* que compartilham um mundo cotidianamente; do mesmo modo, são *ninguém*, por afinal não possuir identidades nesse constructo que prescreve tacitamente diretrizes de conduta e modos padronizados de se portar nas muitas demandas do mundo cotidiano (2015, p. 92, *grifo do autor*).

Portanto, o ser-no-mundo impróprio é cheio de ocupação junto de outros entes. Assim, o ser-no-mundo acaba se esquecendo de seu privilégio ontológico-existencial achando que é apenas mais um ente que se encontra no mundo.

É impossível um ser-no-mundo sem estar no mundo, pois, eles se manifestam em conjunto. No entanto, não é porque o ser-no-mundo se manifesta em conjunto com o mundo que ele não possa tomar um distanciamento das operações cotidianas, Heidegger nomeia este distanciamento de angústia. A angústia é uma tonalidade afetiva, como o

medo, a alegria e etc. As tonalidades afetivas determinam o modo que o ser-no-mundo se encontra no mundo, “dizendo em uma linguagem mais informal: as tonalidades afetivas dão “tom” por meio do qual o ser-no-mundo se dispõe ao mundo, ou ainda, constituem o “caráter de afinação” com o qual o ser-no-mundo aferrado se acha” (KAHLMAYER-MERTENS, 2015, p. 98). Heidegger afirma que a angústia é uma tonalidade afetiva fundamental, isto quer dizer que, nas palavras de Kahlmeyer-Mertens, “[...] ao afetar o ser-aí, este se põe em contato imediato com seu ser” (2015, p. 99). Isso só é possível porque o ser-no-mundo entoadado pela angústia força o ser-aí a ter um encontro consigo, e através daí ele se compreende como um ente que pode ser algo, ou que ao mesmo tempo há a possibilidade de nada ser.

Levando em consideração que a angústia faz o ser-aí ter um encontro consigo e o força a compreender as possibilidades de ser, o cuidado (*Sorge*), como afirma Kahlmeyer-Mertens (2015, p. 107), “é o que há de mais essencial na existência do ser-no-mundo”. Isto é, o cuidado é o ser do ser-aí. Mas em qual proporção o cuidado constrói a essência do ser-aí?

É importante apontar que o cuidado para Heidegger não é o ato de tomar conta de um indivíduo ou cuidar para se curar de alguma enfermidade. O cuidado em *Ser e Tempo* traz a situação existencial do ser-no-mundo. De um modo ontológico, o cuidado é, nas palavras de Heidegger, uma totalidade originária do ser do *Dasein*. Isto é, “o cuidado é a estrutura articulada dos vários elementos constitutivos do *Dasein*” (CARRILHO, 2010, p. 108). Deste modo, o cuidado é considerado pelo filósofo o modo de ser mais originário do ser *Dasein*.

O cuidado, por ser um modo de ser do *Dasein*, compreende a si próprio como um ser lançado no mundo, dessa forma, ele é responsável pela execução das várias possibilidades de ser. Isto é, entende-se o *Dasein* como abertura ao que já está sendo, no entanto, ele está sempre direcionado ao futuro, ao que ainda falta cumprir, assim, parte da condição que se encontra no mundo, como afirma Carrilho (2010, p. 109): “subjaz, aqui, a compreensão de que o ser humano é um ente inacabado, um projeto que se orienta para o futuro, dimensão temporal de abertura às suas possibilidades de ser onde o cuidado é fundamental”. Portanto, o *Dasein* está sempre em direção ao futuro, ao vir a ser, no qual ele é o responsável. O por-vir mostra que o *Dasein* não é definido no presente e está sempre se lançando para as possibilidades futuras, isto indica que ele é

responsável por todas as suas escolhas, logo, sua verdadeira responsabilidade é a de ser si mesmo.

Para Heidegger, a noção de cuidado esta relacionado com a dimensão temporal, na medida em que o ser humano está sempre com os olhos para o futuro. Ou seja, o cuidado é a estrutura fundamental do homem, dessa forma, o cuidado é o existir no mundo, mas com os olhos sempre direcionados ao futuro, “[...] virando-se para aquilo que ainda não é, mas que pode ser e para cujo encontro o próprio ser humano está impelido” (CARRILHO, 2010, p. 110).

O relacionar-se, para Heidegger, ocorre por meio de existências desunidas, o que ele chama de co-presença. A co-presença não ocorre através de um individuo isolado, tanto o ser-aqui e o ser-ali se manifestam e mantêm-se como ser-no-mundo. Da mesma forma que as coisas do mundo chegam para o ser-aqui o outro também chega. No entanto, o outro não é destituído de presença, pois, ele é e está mediante seu modo de ser-no-mundo.

Portanto, pode-se afirmar que a criança, assim como o adulto, também é Dasein. Os significados das coisas aparecem para a criança da mesma maneira que para um adulto, no entanto, isso não quer dizer que os significados das coisas terão o mesmo sentido para ambos, pois, apenas o processo é igual. Melhor dizendo, tanto a criança quanto o adulto se encontram no mundo e se ocupam com as coisas que estão à mão, dessa forma, surge o sentido e o significado das coisas que serão expressas por meio de linguagem, discurso. No entanto, o que separa a criança de um adulto não é uma questão temporal, na qual, o adulto passa seu conhecimento do mundo para a criança, mas trata-se de uma questão espacial, pois, ambos são existência e se encontram no mundo.

Para o filósofo alemão, o espaço tem significado existencial. Mesmo que o eu-aqui indique a si mesmo, ele demonstra a sua posição espacial do seu modo de ser-no-mundo. Isto é, quando se refere ao ser-aqui, ele não está mencionando o ser de si mesmo, mas se referindo ao que está lá. Nas palavras de Heidegger (2007, p. 175, grifo do autor).

E até mesmo quando a própria presença diz explicitamente de si mesma eu-aqui, da determinação pessoal do lugar deve ser compreendida a partir da espacialidade existencial da presença. Na interpretação desta espacialidade, já

indicamos que esse eu-aqui não significa um ponto privilegiado da coisa-eu, mas que se compreende como ser-em a partir do lá de um mundo à mão, a que a presença se detém em seus *ocupações*.

Para Heidegger, a distinção entre o ser-com e o ser-no-mundo se dá pelos modos diferentes de se relacionarem com aquilo que vem ao encontro deles. O ser-no-mundo ocupa-se com as coisas intramundanas, enquanto o ser-com está relacionado com a condição existencial da presença, como a cura e o cuidado, o que o filósofo alemão nomeia de preocupação. A preocupação ocorre de duas maneiras: 1) “ela pode, por assim dizer, retirar o “cuidado” do outro e tomar-lhe o lugar, nas ocupações, *saltando para o seu lugar*” (HEIDEGGER, 2007, p. 178, grifo do autor). Neste caso, o outro pode tornar-se dependente, dessa forma, o outro deixa de ser capaz de cuidar de si mesmo. Para o filósofo, este tipo de relação faz com que a convivência recíproca termine. No segundo caso, “[...] ainda a possibilidade de uma preocupação que não tanto substitui o outro, mas que *salta antecipando-se a ele* em sua possibilidade existencial de ser, não para lhe retirar o “cuidado” e sim para devolvê-lo como tal” (HEIDEGGER, 2007, p. 178-179, grifo do autor). O preocupar-se traz o outro a posição daquele que é responsável e cuida da sua existência. Dessa forma, cada existência ocupa-se do seu cuidar e cuida do outro, na medida em que tenha relação com o seu próprio cuidar-se.

Existem dois modos de se relacionar da co-presença: a primeira é a convivência recíproca. Pode-se dizer que esta é um modo de se relacionar exclusivo, pois, ambos têm ocupações similares e em comum, diz Heidegger: “a convivência recíproca funda-se antes de tudo e muitas vezes de maneira exclusiva, no que, assim, constitui uma ocupação comum” (HEIDEGGER, 2007, p. 179). Um bom exemplo é a família, onde todos se ocupam com as coisas da família. A segunda é o empenhar-se que está ligado a determinação e a dedicação. No entanto, o empenhar-se não tem relação com alguma ocupação, ele apenas se preocupa com a própria presença. Em outras palavras, os pais, além de estarem comprometidos com o próprio cuidado, estão comprometidos com o cuidar de seus filhos, mas não em um sentido que tire a responsabilidade de cuidar de si mesmo, mas de um modo que se antecipa e devolva o cuidar para seus filhos. Portanto, percebe-se que a criança, assim como um adulto, é um ser-no-mundo, ou seja, como

mencionado anteriormente, ela também é *dasein*. A seguir, elucidaremos os vários modos de ser na infância.

OS MODOS DE SER NA INFÂNCIA

Entendido que a criança por ser-no-mundo também é um *dasein*, fica o questionamento, como é o modo de ser de uma criança nas atividades diárias. Para esclarecer esta questão, partimos de um princípio de que a compreensão da infância foi, por muito tempo, deixada de lado.

Até por volta do século XII, na Europa, entre o fim da idade média e o começo da modernidade, não se mencionava a infância, e nem buscavam representá-la. Houve um momento, no século XVI, que a criança era considerada um ser frágil, pois era alto o índice de mortalidade infantil naquela época. Era muito comum os pais terem seus filhos já pensando que alguns não iriam sobreviver. Assim, era normal compreender essa fase da vida como algo inicial, sem muita importância.

Foi no decorrer do século XVII que começou a surgir a separação entre criança e adulto, porém, nesse período, a infância ainda era tratada como dependência e submissão. No século XVIII, com o iluminismo, a responsabilidade de ensinar a razão e o caráter para as crianças eram dos adultos. No entanto, eles as tratavam como folhas em branco que precisavam ser preenchidas, dessa forma, as particularidades das crianças eram deixadas de lado.

Com a proposta iluminista de transformar os homens através da razão, a formação educacional da criança passou a ter espaço. Porém, esta preocupação, “tomava como plano a infância como uma fase transitória que precisa ser apressada” (BARRETO, 2014, p.16). Desse modo, a criança era vista como um adulto em miniatura.

Observa-se que em cada época a infância e as expectativas em cima da criança são concebidas de uma forma diferente. Tais expectativas interferem e delineiam na construção dos vários modos de ser da criança. Por consequência, irão “[...] conduzir modos de ser de crianças, adolescentes e adultos, correspondendo também a interesses culturais, políticos e econômicos de acordo com o contexto da época” (BARRETO, 2014, p. 20). Com isso, o conhecimento que se tem hoje sobre os modos de ser da

infância estão intimamente ligados ao meio social em que ela vive e na relação que tem com o outro.

Segundo Barreto, o filósofo francês Gaston Bachelard (1884-1962), apresenta aspectos que estão ligados aos vários modos de ser na infância. De acordo com Bachelard, ao decorrer da infância se vive as solidões primeiras. Essas solidões são momentos de calma, sonhos e paz de uma criança. Ao decorrer da vida, estes momentos se tornam para os adultos devaneios, momentos onde se voltam para si. Neste processo, a infância surge por meio de memórias, assim, o adulto se depara com o próprio ser das solidões primeiras.

O autor aponta a distinção entre a solidão da criança e do adulto. Para a criança a solidão é mais fechada, menos social, e provavelmente, só será revisada e compreendida na fase adulta. “Assim, ao que parecem, os devaneios solitários voltados para os devaneios da infância levam ao reencontro até ao conhecimento de modo de ser já esquecido” (BARRETO, 2014, p. 41). Em outras palavras, relembrar os momentos da infância pode levar ao vir a ser, já que esta experiência pode ser lembrada e vivida novamente. A infância é a abertura para um mundo onde há várias possibilidades de ser. Para Heidegger, os vários modos de ser classificam como cuidado.

A criança traz consigo uma abertura nova e ao mesmo tempo a capacidade de desvelar das coisas. A abertura, como mencionado no capítulo interior, é uma característica do Dasein, portanto, não é algo apenas da criança. A abertura é “[...] uma condição constitutiva do ser, que se dá sempre na relação com o outro e com o mundo” (BARRETO, 2014, p. 42). Assim, a abertura é o modo como às coisas vêm ao encontro.

Ao entrar em contato com o mundo, a criança possui vários modos, um deles é o brincar. Segundo Barreto, Heidegger comenta sobre várias especificidades das crianças, umas delas é o jogo. O termo alemão que o filósofo utiliza para se referir ao jogo (*spiel*) traz um significado muito mais vasto do que na língua portuguesa, pois, também envolve brincadeiras e atividades lúdicas, diz Barreto, “[...] como a interpretação de um papel em uma peça teatral, ou a manipulação de um instrumento musical” (2014, p. 42). Dessa forma, o termo jogo está ligado ao modo de expressão de linguagem.

Não se deve classificar os jogos como algo de criança ou de adulto. “A brincadeira compreendida como algo da criança que nos diz que o jogo de algum modo é pertinente ao ser” (BARRETO, 2014, p. 44). A alegria que se sente ao jogar é uma

tonalidade afetiva. Por isso, o jogar é uma forma de encontrar-se sempre disposto. Portanto, como afirma Barreto (2014), pode-se pensar que a criança joga porque é um ser-aí, e não porque é uma criança.

As regras do jogo não são normas fixas, estas só se formam em meio ao jogar. Não se joga porque há um jogo, mas sim o oposto, há jogo porque jogamos. O jogar se desenrola em meio a um jogo, este cria para si mesmo o espaço interior do qual pode se formar transformando-se ao mesmo tempo (BARRETO, 2014, p. 44).

Isto é, Heidegger compreende o termo jogo como algo amplo e originário. Dessa maneira, enfatiza que o ser-aí está sempre em jogo durante sua existência.

Portanto, é preciso partir do princípio ontológico fundamental do ser-aí para se compreender o ser-aí das crianças. Isto é, “[...] como já apontado anteriormente, compreendê-las como ser-aí, no-mundo, com-os-outros, no espaço, no tempo, sendo abertura, disposição e compreendendo” (BARRETO, 2014, p. 45). Pois, o que está em jogo quando se trata do ser criança é o ser-aí humano, o caráter histórico, mesmo a criança ainda não o conheça. Assim sendo, o fato da criança não ter compreensão do seu caráter de ser-no-mundo não quer dizer que ela é inacabada, pelo contrário, isto faz com que a criança perceba o mundo de uma maneira a descobrir novas possibilidades.

CONCLUSÃO

Este trabalho iniciou-se com uma introdução a vida do filósofo em questão. Buscou-se explicar sua trajetória na filosofia, e suas principais influências, além de trazer seus principais conceitos. Isto foi necessário para que o leitor pudesse entender como Heidegger compreendeu o ser-no-mundo, principalmente o ser-no-mundo na infância.

Heidegger buscou reformular a metafísica tradicional trazendo novamente à tona a questão do ser. No entanto, o filósofo questiona o “sentido de ser” e não o “que é o ser”, como na metafísica clássica. Dessa forma, surgiu à fenomenologia do ser-aí. É a partir de tal análise que se é possível dar continuidade na questão do Ser. Ao questionar o “ser do homem”, o filósofo elabora uma analítica do modo de ser do homem. Ou seja,

uma analítica que apresente a “essência do homem”, que seja capaz de descrever e fundamentar o modo pelo qual o homem é e compreende a si mesmo.

Através da sua investigação, Heidegger identifica traços fundamentais característicos do ser, tais traços são considerados pelo filósofo existenciais. Segundo ele, o ser-no-mundo é um existencial, pois, mostra como o ser-aí é no espaço que constitui o mundo. Isto é, o ser-no-mundo é sempre em correspondência com o mundo.

Portando, as crianças, assim como os adultos, são “ser-no-mundo”, elas se encontram no mundo. Os significados das coisas aparecem para a criança da mesma maneira que para um adulto, no entanto, isso não quer dizer que os significados das coisas terão o mesmo sentido para ambos, pois, apenas o processo é igual. Melhor dizendo, tanto a criança quanto o adulto se encontram no mundo e se ocupam com as coisas que estão à mão, contudo, os vários modos de ser criança e de compreender as coisas são diferentes dos vários modos de ser e de compreender de um adulto.

Os vários modos de ser criança revelam o cuidado, que está sempre direcionado ao futuro. Mesmo não possuindo compreensão sobre o por-vir, a criança, assim como o adulto esta direcionada ao futuro. Por isso, o por-vir mostra que o *Dasein* não é definido no presente e está sempre se lançando para as possibilidades futuras, isto indica que ele é responsável por todas as suas escolhas. Portanto, sua verdadeira responsabilidade é a de ser si mesmo.

Consequentemente, conclui-se que, o que está em jogo para Heidegger é o ser-aí humano, independentemente de ser criança ou adulto. Quando se trata do ser criança, o fato dela não ter compreensão do seu caráter de ser-no-mundo não quer dizer que ela é inacabada, pelo contrário, isto faz com que a criança perceba o mundo de uma maneira a descobrir novas possibilidades.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. 2 ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007.

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

ZAHAVI, Dan. **Fenomenologia para iniciantes**. Trad. Marco Antonio Casanova. 1 ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.

BARBOSA, Marcio F. **A Noção de Ser no Mundo em Heidegger e sua Aplicação na Psicopatologia.** *Psicologia Ciência e Profissão*. Brasília. n.3, v.18, p. 2-13, 1998.

CARRILJO, Marília Rosado. **O cuidado como ser e o cuidado como agir.** *Ex aequo*, Vila Franca de Xira, n.21, p. 107-114, janeiro, 2010.

BARRETO, Aline Leite. **Uma compreensão fenomenológico-existencial dos modos de ser criança.** Mestrado em educação: Psicologia da Educação. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC. São Paulo, p. 93. 2014.

MACHADO, Marina Marcondes. **Childhood & Philosophy. Infância e Corpo Encarnado / uma perspectiva Poético-existencial para o Ser Criança.** Rio de Janeiro, v. 12, n.24, mai-ago, p. 455-468, 2016.

CRISTIANISMO, EXISTÊNCIA E INDIVIDUAÇÃO: A FILOSOFIA- ANTROPOLÓGICA DE KIERKEGAARD

Walace Alessander A. Cruz²⁵

RESUMO: Søren Kierkegaard, teólogo e filósofo dinamarquês do século XIX foi um cristão que contestou o cristianismo. Assim como Lutero no século XVI, o pensador nórdico protestou contra a cristandade e, a seu modo, promoveu uma nova reforma na vida interior do cristianismo. Kierkegaard luta contra a cristandade na tentativa de resgatar o que ele denominava de *crístico*. Ao contrário do que se cria em seu tempo, o cristianismo não estava na institucionalidade da Igreja, tampouco, em seus clérigos. Kierkegaard relativiza até mesmo a Bíblia ao relegar a experiência cristã a uma relação em que o indivíduo está posto sozinho diante do Absoluto, sem quaisquer mediações à exceção do próprio Cristo. O pensador de Copenhague entende como tarefa central da existência tornar-se si mesmo, quer dizer, individuar-se. Mas, segundo avalia, isso só é possível no mergulho do homem no Poder Absoluto que o criou; significa que a identidade do indivíduo está no SER. Portanto, para Kierkegaard, muito além de uma religião, o cristianismo é em seu sentido mais profundo, um caminho de individuação. Nosso artigo objetiva analisar como Kierkegaard elabora essa tese.

Palavras-chave: Cristianismo; Absoluto; Indivíduo; Individuação; Existência.

CHRISTIANITY, EXISTENCE AND INDIVIDUATION: THE ANTHROPOLOGICAL PHILOSOPHY OF KIERKEGAARD

ABSTRACT: Søren Kierkegaard, a nineteenth-century Danish theologian and philosopher, was a Christian who challenged Christianity. Like Luther in the sixteenth century, the Nordic thinker protested Christianity and, in his own way, brought about a new reform in the interior life of Christianity. Kierkegaard fights Christianity in an attempt to rescue what he called the Christic. Contrary to what is believed in its time, Christianity was not in the institutionality of the Church, nor in its clerics. Kierkegaard even relativizes the Bible by relegating the Christian experience to a relationship in which the individual is standing alone before the Absolute, without any mediations other than Christ himself. The thinker from Copenhagen understands that the central task of existence is to become oneself, that is, to individuate oneself. But, according to him, this is only possible in man's immersion in the Absolute Power that created him; it means that the individual's identity is in the BEING. Therefore, for Kierkegaard, far beyond a religion, Christianity is in its deepest sense a path of individuation. Our article aims to analyze how Kierkegaard elaborates this thesis.

Keywords: Christianity; Absolute; Individual; Individuation; Faith.

²⁵Mestrando em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE) na linha de Filosofia da Religião. Especialista em Psicanálise; Licenciado em História pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-MINAS). Pesquisa a Filosofia de Søren Kierkegaard e temas ligados a Filosofia da Religião.

INTRODUÇÃO

Na Dinamarca do século XIX, tanto quanto contemporaneamente, o Estado não era laico, tinha uma religião declarada: o cristianismo, mais especificamente, o de matriz luterana. Assim como o catolicismo nos países cuja fé estava na Sé de Roma, na Dinamarca à época Estado e Religião estavam amalgamados. Enquanto o poder secular legitimava a Igreja, a Igreja abençoava o poder secular. Decorria disso que a própria cidadania dinamarquesa implicava na condição cristã do indivíduo, quer dizer, ser dinamarquês e cristão significava a mesma coisa.

Naquele período, os próprios pastores eram funcionários estatais, em linhas gerais, tornar-se pastor da Igreja incorria em um tipo de concurso público, em que o condecorado era contratado, assalariado e tinha os privilégios de um funcionário do Estado. O sentido da palavra *cristão* estava banalizado, mais do que o sentido da palavra em si, mas o próprio significado do que era ser-existir como um *cristão* havia se perdido inteiramente.

Ironicamente, a Igreja com a qual Kierkegaard travava seus embates não era a católica-romana que Lutero contestou, mas a Igreja-Luterana que se comportava no século XIX de modo parecido ou ainda mais agudo do que a que seu patrono, o monge alemão havia combatido em seu tempo. Na Dinamarca de Kierkegaard um conceito forte era o de *cristandade*. Grosso modo, significava a Igreja-Estatal-Luterana que com seu corpo de pastores-funcionários consideravam-se a representação do Cristo, o modelo cristão instituído entre e para os homens.

Entrementes, havia outros problemas com que Kierkegaard precisava lidar no horizonte de seus embates. Não bastasse a Igreja-Estatal-Luterana, na Europa do século XIX estava em moda o sistema filosófico de Friedrich Hegel (1770-1831). Em linhas gerais, o sistema filosófico de Hegel, assentava-se numa perspectiva Idealista-Racionalista cuja pretensão era compreender categorias universais explicativas que abarcassem o todo da existência. O detalhe é que o sistema de Hegel, no entender de Kierkegaard lidava com categorias abstratas enquanto ignorava o objeto fundamental da Filosofia: o próprio homem. Segundo Clímacus (pseudônimo de Kierkegaard) não

apenas a Filosofia, mas o próprio Cristianismo tem esse “interesse infinito no sujeito individual” (KIERKEGAARD, 2013, p.62).

Aqui nos apresenta o terceiro problema que cruza, ainda que indiretamente, o horizonte do pensador dinamarquês. Segundo Karl Marx “um fantasma circunda pela Europa- o fantasma do comunismo” (MARX, 2012, p.43). Ora, se o sistema de Hegel fundamentava-se na especulação, a *práxis* de Karl Marx, representante do materialismo no século XIX, tinha seu sustentáculo na realidade material em que o homem estava inserido. Contudo, grosso modo, a *revolução do proletariado*, utopia para a qual a teleologia de Marx apontava, urgia uma *consciência de classe*, quer dizer, a organização dos homens como uma classe, povo.

Contudo, um pensador como Kierkegaard, e chamamos atenção, que não está na esteira do pensamento político-militante, objetiva o radical oposto da massificação do homem. Como pondera Almeida e Valls “sua produção tem como objetivo retirar o indivíduo da multidão” (ALMEIDA E VALLS, 2007, p.32). Bom, percebe-se a convulsão de ideias e ideologias que perpassam o horizonte do século XIX em que Kierkegaard está inserido.

Cada uma dessas perspectivas tinha uma ponderação em relação ao cristianismo. Para Hegel, grosso modo, o cristianismo estava relegado a um período de infância da humanidade. Ele que outrora proporcionava respostas, agora diante do advento da racionalidade beirava a insignificância. Marx em sua *Critica do Direito de Hegel* em 1844 denunciava que *a religião era o ópio do povo*.

Para Marx o cristianismo era um mecanismo de alienação das massas. Se tomássemos a Dinamarca de Kierkegaard, talvez o próprio pensador nórdico desse razão ao axioma do filósofo prussiano-alemão. Entretanto, o filósofo dinamarquês quer salvar o cristianismo da Críandade. Nos números de seu periódico *O Instante* o pensador de Copenhague tece críticas contundentes à Críandade e propõe um resgate do que ele chamava de o *crístico*. Ao contrário do que se pensava, o cristianismo, aquele que Kierkegaard vai denominar de *Cristianismo do NT (Novo Testamento)* não era um dispositivo de alienação, mas de libertação. Não se insurgia contra a singularidade do homem massificando-o seja para fins religiosos ou políticos, para Kierkegaard o Cristianismo do NT era, muito pelo contrário, um caminho de individuação, por conseguinte, de libertação.

Em sua densa produção, Kierkegaard esforça-se por responder a todas as questões que se põem em seu horizonte reflexivo. O cristianismo, a existência e a individuação estão no bojo dos problemas com que o pensador nórdico lida. Analisemos a tessitura de sua Filosofia-antropológica que abarca e interliga tais problemas.

A CRISTANDADE NÃO REPRESENTA O CRISTIANISMO

No número 1 de seu periódico *O Instante*²⁶ Kierkegaard é contundente “o cristianismo simplesmente não existe aqui entre nós na Dinamarca de hoje” (KIERKEGAARD, 2019, p.12). Ao leitor do século XXI, especialmente não dinamarquês, escapa a dimensão que tal afirmação cuja circulação estava em um jornal que percorria toda a Copenhague provocara. Em nível de proporção, basta imaginarmos o que significou Lutero contestar a Igreja Católica no século XVI, em que não apenas a Alemanha, mas, o mundo era católico.

Kierkegaard estava inserido em uma realidade de mundo cristão-luterana. Como sabido, a Dinamarca era Luterana, mas o pensador de Copenhague provocava afirmando em um país cristão que simplesmente, não existia o cristianismo naquele solo. É que o filósofo danês distingue cristandade de cristianismo. Em linhas gerais, a cristandade era uma instituição politico-religiosa, enquanto o cristianismo no sentido institucional era antirreligioso e antipolítico.

No entender de nosso autor, é impossível um Estado-cristão porque o próprio cristianismo é oposição ao Estado em si. Em certo sentido, podemos perceber elementos anárquicos no pensamento de Kierkegaard.²⁷ Para o pensador nórdico “Estado e Cristianismo se relacionam de modo inverso ou, ainda melhor, se repelem mutuamente” (KIERKEGAARD, 2019, p.75), portanto, seria uma contradição o conceito de um Estado-cristão, haja vista, a dissociabilidade entre ambos.

²⁶Kierkegaard cuja maior parte de sua obra foi escrita sob pseudônimos, quando da criação e veiculação deste periódico já se expunha de forma autoral. Entretanto, não pode concluir o projeto, ao falecer em 1855, apenas um ano a pós criar o jornal.

²⁷E aqui, pedimos atenção ao leitor para o conceito de *anárquico*. Não tencionamos relacionar Kierkegaard ao movimento anarquista histórico em cuja esteira vieram pensadores como Pierre Joseph Proudhon (1809-1865) ou Mikhail Bakunin (1814-1876). Anárquico aqui utilizamos simplesmente no sentido etimológico da palavra, como define Abbagnano “doutrina segundo a qual o indivíduo deve ser absolutamente livre em relação a qualquer instância impositiva, inclusive o Estado” (ABBAGNANO, 2012, p.62).

O filósofo danês critica a cristandade porque para ele o cristianismo é subversivo, enquanto a cristandade é passiva. No entender de Kierkegaard só se pode considerar-se cristão *em oposição*. Tomando a via do Novo Testamento, nosso autor avalia que Cristo foi oposição em todas as frentes com que lidou: do Império Romano, da religiosidade judaica, do farisaísmo predominante. A própria crucificação de Cristo é um atestado de sua condição opositor-subversivo, não é acaso, que em sua cruz estava a inscrição “Rei dos Judeus” (João 19,19). Dentro da tradição romana, a acusação pela qual o criminoso era crucificado vinha exposta no madeiro. Não havia como negar o caráter subversivo de Cristo, por conseguinte, do próprio cristianismo.

Em *O Instante* Kierkegaard ridiculariza a cristandade dinamarquesa. Segundo o pensador de Copenhague, a Dinamarca de seu tempo estava “na ilusão de ser cristã e de que é cristianismo o cristianismo de brinquedo de pastores” (KIERKEGAARD, 2019, p.20). Deve-se ter em consideração que os pastores ocupavam uma posição prestigiosa. Eram autoridades eclesiásticas tanto quanto representantes do poder estatal. Entretanto, Kierkegaard sofreu ataques desmedidos aos pastores da cristandade dinamarquesa. O filósofo avaliava que enquanto os primeiros cristãos eram perseguidos pelo Estado, queimados por Roma, permitiram-se serem martirizados, os “cristãos” dinamarqueses, especialmente os pastores eram “funcionários do Estado, pago pelo Estado, protegidos pelo Estado, com prestígio assegurado como funcionários reais” (KIERKEGAARD, 2019, p.83).

Kierkegaard lidava com escárnio em relação ao conceito de cristandade. É nesse aspecto que consideramos que o pensador danês não se opunha àqueles que criticavam o cristianismo nas fileiras da Filosofia ou da Política. Para nosso autor, aqueles que teciam críticas ao cristianismo, não o teciam ao cristianismo tal como era, considerando o NT, o próprio Kierkegaard era um crítico contundente daquilo que ele denominava de *cristianismo de brinquedo*, uma instrumentalização do Estado aproveitando-se da máscara cristã. Conforme denunciava “o Cristianismo, o Cristianismo do NT, não somente não existe, mas ficou, na medida do possível, impossibilitado” (KIERKEGAARD, 2019, P.23). Logo, para o pensador de Copenhague, a cristandade não era ou sequer representava o cristianismo do NT.

TORNAR-SE SI MESMO: CRISTIANISMO E INDIVIDUAÇÃO

Chamamos a atenção para o fato de que Kierkegaard não é um filósofo no bojo do pensamento político. Ainda que sua filosofia perpassasse por temáticas ligadas à Política, mas, o escopo do seu pensamento está assentado na relação eu-Absoluto. Tal consideração tona-se importante como apontamento preliminar, considerando o fato de que nosso autor contesta o conceito em moda à sua época de *em masse*. Significa que a ideia de massificação do homem é inadmissível na filosofia de Søren Kierkegaard.

Assim, o pensador de Copenhague contesta a cristandade vigente, pois assegura que “o Cristianismo se relaciona inversamente à quantidade” (KIERKEGAARD, 2019, p.75), quer dizer, para ele ao contrário do que se empreendia na cristandade, o cristianismo não é um dispositivo de quantificação do homem, não o torna meramente parte de uma massa; o que para o filósofo danês significaria um atentado àquilo que para ele era fundamental: a individualidade humana. Como bem observa Abbagnano “em Kierkegaard, essa exaltação do *indivíduo* é acompanhada pela desvalorização da categoria público, em que o *indivíduo* desaparece” (ABBAGNANO, 2012, p. 640).

É nesse contexto em que o homem se torna uma categoria conceitual-abstrata ou metafísica que Kierkegaard interpela com sua crítica. Segundo o filósofo danês, os filósofos traíram a Filosofia ao abandonar o objeto central de sua reflexão: o próprio homem. Em sua tese intitulada *O conceito de Ironia constantemente referida a Sócrates*, Kierkegaard retoma o filósofo grego como modelo-paradigmático do modo de fazer filosofia. O pensador de Copenhague rememora que a inscrição no Templo de Delfos *Conhece-te a ti mesmo* foi o elemento fundamental que proporcionou uma virada radical na história da Filosofia.

Antes de Sócrates, grosso modo, com os filósofos naturalistas, a preocupação da Filosofia estava na descoberta da origem do cosmos, portanto, era de viés cosmológico. Com Sócrates, a Filosofia se torna fundamentalmente antropológica, quer dizer, põe o homem como objeto central de sua investigação. Quem nós somos? Quem eu sou? Eram perguntas fundantes da Filosofia que permearam Sócrates e seus discípulos. Mas, para Kierkegaard houve um desvio histórico da Filosofia, uma apostasia em relação à sua proposta Greco-originária. Para o pensador de Copenhague contemporâneo a Hegel cuja filosofia alcança o auge da especulação, aquilo que chamavam de Filosofia era, a bem da verdade, uma anti-filosofia.

Kierkegaard em seu *Post-Scriptum* usa uma metáfora para tentar descrever a condição do homem no contexto da filosofia especulativa. Segundo nosso autor “a história do mundo talvez seja um drama, uma peça teatral, que talvez continue –mas o espectador- morre, e sua contemplação talvez tenha sido um importantíssimo- passa tempo” (KIERKEGAARD, 2013, p.160). Para o filósofo danês, os especulativos eram alienados em relação à existência. Enquanto especulavam não se davam conta de que estavam no palco, deveriam ser atores, assistiam enquanto deveriam protagonizar.

Nesse ponto, surge um conceito-chave em Kierkegaard: o de *existência*. Para o pensador de Copenhague, o especulante não se dava conta de que era um existente. Segundo o filósofo danês “existência é aquilo que abre espaço” (KIERKEGAARD, 2013, p.124). A existência é o que foi dado ao homem pelo Absoluto, é a possibilidade da construção de si, da invenção do eu no paradoxo da vida; do entrecruzamento entre a síntese que aponta para a condição do homem: é necessidade, mas não é determinado. É possibilidade, por isso, pode a partir da existência elaborar sua essência. Daqui surgem os fundamentos do que posteriormente será denominado de *Existencialismo*.

O filósofo danês critica a filosofia especulativa. Segundo avalia, ela “explica tudo, menos a si mesmo” (KIERKEGAARD, 2013, p.150). Cabe chamar atenção, Kierkegaard não quer de modo radical combater todo e qualquer modo filosófico-especulativo, é que em seu contexto, a Filosofia ocupava-se predominantemente do abstrato, conceitual, metafísico, sobre-humano, enquanto o pensador nórdico quer devolver à Filosofia sua ocupação primária: o homem. Nosso autor pondera que “ser humano é algo que foi abolido” (KIERKEGAARD, 2013, p.131). Para ele, contradição estava instaurada, a Filosofia que deveria se ocupar do homem, com tudo se ocupava, exceto, com o próprio homem.

Percebia-se que o homem quando pensado, era-o em termos também abstratos. Como aponta no *Post-Scriptum* a Filosofia lidava com o homem de modo conceitual-massificado: gênero humano. Kierkegaard ironiza “mas que coisa abstrata é essa de gênero humano?” (KIERKEGAARD, 2013, p.161). Assim, o pensador de Copenhague objetiva reencontrar a individualidade, propõe a ideia do *si mesmo*, uma nomenclatura

moderna para falar de algo longamente discutido na tradição filosófica que remonta a Avicena, Aristóteles, Tomás de Aquino, Duns Scot, etc., a saber: a *individuação*²⁸.

Abbagnano pondera em relação à individuação que “o primeiro a formular esse problema foi Avicena” (ABAGNANO, 2012, p.636). Segundo Avicena “tudo o que é tem uma substância graças à qual é o que é e graças à qual é a necessidade e o ser daquilo que é” (AVICENA *apud* ABAGNANO, 2012, p.636). Significa que a substância era o elemento distintivo da individualidade no homem. Aristóteles pensava a matéria como aquilo que individuava o homem, enquanto Tomás de Aquino, leitor de Aristóteles, discorda do mestre ao apontar que não a matéria, mas o que ele denominou de matéria *signata* era esse elemento propulsor da individuação. De acordo com Aquino “um homem é diferente de outro porque unido a determinado corpo, diferente pelas dimensões, ou seja, por sua situação no espaço e no tempo, dos corpos dos demais homens” (AQUINO *apud* ABAGNANO, 2012, p.637).

Duns Scot discorda de Aristóteles e Aquino. Conforme pontua Abbagnano em Scot:

A individualidade consiste numa última realidade do ente que determina e restringe a natureza comum à individualidade [...] desse ponto de vista, o indivíduo não é caracterizado pela simplicidade de sua constituição, mas pela complexidade e riqueza de suas determinações (ABAGNANO, 2012, p.637).

Kierkegaard parece-nos alinhar mais próximo de Duns Scot, a considerar o fato de que para ele, o homem é essa complexidade e riqueza, não determinado, mas possível de determinar-se e fazer-se. Entrementes, perguntamos: mas onde o cristianismo se encaixa nessa reflexão? Para o pensador de Copenhague, precisamente no âmago de toda a discussão. Se para a cristandade o cristianismo era dispositivo propulsor do *em masse*, nosso autor, toma uma via radicalmente oposta. A começar de modo *lato sensu*, Kierkegaard lida com o conceito de religião de modo divergente do convencional. Segundo o filósofo no *Post-Scriptum* “o processo do desenvolvimento da subjetividade religiosa tem, com efeito, a peculiar característica de o caminho nascer para o indivíduo e fechar-se atrás dele” (KIERKEGAARD, 2013, p.69). Significa que para o pensador de Copenhague a religião não é entendida nos moldes da externalidade,

²⁸ Por sinal, observamos que naturalmente em cada um desses autores, há uma compreensão do conceito de modo distinto.

quer dizer, como a aglutinação de uma massa em torno de algo sagrado cuja característica fundamental é a vida comunitária.

O filósofo danês relega a religião ao horizonte da subjetividade. Logo, *stricto sensu*, a religião não é um fenômeno social, mas uma ocorrência pessoal, individual, interior. Religião para Kierkegaard é a vida interior onde o homem lida com o Absoluto que se põe em relação pessoal com sua criatura. Religião na filosofia kierkegaardiana é o abrir-se do homem ao Absoluto e o fechar-se na pessoalidade da relação íntima entre o eu e o SER.

Decorre disso que o cristianismo, no entender de Kierkegaard, não é a instituição político-religiosa como se pensava em sua Dinamarca. É o próprio pensador de Copenhague que define o cristianismo no *Post-Scriptum* “o cristianismo é espírito; é interioridade; interioridade é subjetividade; subjetividade é essencialmente paixão e, em seu máximo, uma paixão infinita e pessoalmente interessada na felicidade eterna” (KIERKEGAARD, 2013, p.38). Escapa-nos o escândalo dessa afirmação no contexto de Kierkegaard onde o empreendimento de tornar o cristianismo objetivo era obsessivo.

Todavia, admitir o cristianismo como interioridade se entrecruza com a própria condição do homem enquanto tal na antropologia do pensador de Copenhague, quer dizer, o homem é interioridade. É nesse horizonte onde a realidade efetiva do homem está estabelecida. Para o filósofo nórdico “a mais alta tarefa do homem é tornar-se subjetivo” (KIERKEGAARD, 2013, p.165), quer dizer, enquanto acusava a filosofia especulativa porque para eles “os seres humanos individuais nada significavam” (KIERKEGAARD, 2013, p.165), seu projeto filosófico é justamente um retorno ao socrático, à redescoberta do que é o homem, não enquanto um conceito-especulativo, uma abstração-metafísica, mas enquanto existente, um ente no mundo permeado pela realidade efetiva que se desdobra diante de si. Kierkegaard insiste que “não se aprende a viver sem experimentar a vida” (KIERKEGAARD, 2013, p.152). A existência se descobre no existir.

Assim, o cristianismo é entendido como dispositivo fundamental na individuação do homem. Isso porque se Kierkegaard entende como a tarefa seminal da existência tornar-se subjetivo e, se essa tarefa pressupõe um mergulho na interioridade, logo, o cristianismo que é interioridade, é a via que encaminha o homem ao seu

caminho de individuação. O filósofo danês é incisivo “o cristianismo quer o sujeito se preocupe consigo mesmo” (KIERKEGAARD, 2013, p.135).

Para Kierkegaard a despeito da liberdade dada ao homem, ainda que seja necessidade, conjuntamente, o homem é possibilidade. Mas, em última instância, é no mergulho no Absoluto que o homem encontra então o si mesmo. Individuação em Kierkegaard é tomar da sua liberdade para escolher tornar-se o que o Absoluto designou-lhe ser. É tornar-se ser no encontro do SER. Segundo o pensador nórdico “é conquistar aquela originalidade [...] sua origem eterna” (KIERKEGAARD, 2013, p.159). Nosso autor retoma, a seu modo, Agostinho que em suas *Confissões* ponderava sobre a relação homem-Absoluto “o fizeste rumo a Ti e nosso coração é inquieto, até repousar em Ti” (AGOSTINHO, 2017, p.37).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Kierkegaard é um filósofo que faz frente às questões polêmicas que efervesciam em seu tempo. Em um contexto em que o cristianismo era duramente atacado seja pelo Idealismo-Racionalista ou o Materialismo-Ateu, o pensador nórdico chama atenção ao que se entendia por cristianismo, pontua que uma ausência de clareza do fenômeno incorria em uma generalização cuja crítica não se sustentava. Para ele, o cristianismo tal como proposto no NT em nada tinha associação com a cristandade vigente em sua época. O pensador nórdico esforçou-se por demonstrar as contradições da cristandade iluminado pela experiência dos primeiros cristãos. Considerava cristianismo somente o *crístico*, quer dizer, aquilo que se alinhava ao modo de ser-existir de Cristo, o grande paradigma existencial posto não somente ao cristão como ao mundo de modo geral.

É no horizonte de sua compreensão do cristianismo que ele pensa o desafio da existência, a saber, tornar-se si mesmo. Não poderia a cristandade cujo objetivo era massificar e alienar o homem ser o Cristianismo do NT. Kierkegaard negava a ideia de cristianismo ligada à institucionalidade. Segundo o pensador nórdico, o cristianismo é interioridade. Ora, se tarefa do homem é voltar-se a si mesmo, para descobrir o si mesmo, logo, o cristianismo é a via que encaminha o homem a tal empresa.

O filósofo danês apontava o cristianismo como caminho de individuação. Assim o fazia porque em sua filosofia, na esteira de Agostinho e Pascal, o homem só

encontrava a si mesmo no encontro do Absoluto. Deste modo, a individuação pressupõe a relação eu-Absoluto e para Kierkegaard, é o que o cristianismo do NT faz: põe o homem em relação pessoal e íntima com o Absoluto onde por fim, encontrando-O, encontra a si mesmo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução coordenada por Alfredo Bossi. São Paulo. Editora WMF Martins Fontes, 2012.

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. Tradução Lorenzo Mammì. São Paulo. Penguin Classics Companhia das Letras, 2017.

ALMEIDA, Jorge Miranda de. VALLS, Álvaro L.M. **Kierkegaard**. Rio de Janeiro. Jorge Zahar, 2007.

FARAGO, France. **Compreender Kierkegaard**. Tradução Ephraim F. Alves. 3º Edição. Petrópolis, Rio de Janeiro. Vozes. 2011.

KIERKEGAARD, Søren. **As obras do Amor: algumas considerações cristãs em forma de discursos**. Tradução de Álvaro L.M. Valls- Bragança Paulista: Editora Universitária, Vozes, 2013.

_____. **Desespero humano**. Tradução Adolfo Casais Monteiro. São Paulo. Editora Unesp. 2010.

_____. **Discursos edificantes em diversos espíritos-1847**. Tradução de Álvaro L.M. Valls e Else Hagelund. São Paulo: LiberArs, 2018.

_____. **Migalhas Filosóficas ou um bocadinho da filosofia de João Clímacus**. Tradução de Ernani Reichmann e Álvaro Valls. Rio de Janeiro, Vozes, 2011.

_____. **O conceito de angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário**. Tradução de Álvaro Luiz Monteiro Valls- Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2011.

_____. **O conceito de Ironia constantemente referido a Sócrates**. Tradução Álvaro L.M. Valls. Rio de Janeiro: Vozes, 1991.

_____. **O Instante: como Cristo julga a respeito do cristianismo oficial e Imutabilidade de Deus- Um discurso**. Tradução Álvaro L.M. Valls, Marcio Gimenes de Paula. São Paulo, Liber Ars, 2019.

_____ **Pós- Escritos às Migalhas filosóficas, vol. I.** Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida- Petrópolis, RJ: Vozes, 2013- (Coleção Pensamento Humano).

_____ **Pós- Escritos às Migalhas filosóficas, vol. II.** Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida- Petrópolis, RJ: Vozes, 2016- (Coleção Pensamento Humano).

_____ **Temor e Tremor.** Tradução e Prefácio Torrieri Guimarães. Rio de Janeiro, Nova Fronteira. 2012.

NOBREGA, Francisco Pereira. **Comprender Hegel.** 7ª Edição. Petrópolis, Rio de Janeiro. Vozes, 2011.

PAULA, Márcio Gimenes de. **Kierkegaard em diálogo com a tradição filosófica.** São Paulo. Editora Intermeios, 2016.

**NÃO MATE AS BIXAS, DEIXE-AS VIVER! PENSANDO O DIREITO À VIDA
A PARTIR DOS APONTAMENTOS DE EMMANUEL LEVINAS**

*Thiago Henrique Almeida de Carvalho*²⁹

*David Ferreira de Araújo*³⁰

RESUMO: O presente trabalho busca refletir, a partir dos apontamentos teóricos de Emmanuel Levinas, o direito à vida, uma vez que alguns “cidadãos de bem” se acham no direito de escolher quem pode e deve viver. Assim, torna-se necessário questionar as constantes mortes e perseguições à comunidade LGBTQ+, tendo em vista a nossa atual situação política-ideológica heteronormativa que, através do atual presidente da república Jair Messias Bolsonaro e de suas pautas governamentais, faz por disseminar discursos de ódio contra tais minorias. Logo, torna-se fundamental discutir, além do atual cenário compulsório que legitima a heterossexualidade como forma “sadia” de viver a sexualidade, sobre a falta de cuidado com outro e as diferentes forma de viver. Assim, cremos existir somente uma forma de viver nossa sexualidade, fazendo das outras uma “aberração” e “pecado”. Tais idealizações refletem diretamente em formas de violência tanto simbólica quanto física, acarretando em mortes de pessoas LGBTQ’s. Desta forma, a partir dos apontamentos teóricos de Levinas (2010), refletiremos sobre o não matarás. Não matem as bixas, deixem-as viver e sonhar. Desse modo, para dar sustentação a discussão tecida aqui, seguimos os preceitos da pesquisa bibliográfica, que é desenvolvida diante de material já elaborado, constituído de livros e artigos científicos.

Palavras-chave: Emmanuel Levinas; Direito à vida; Não matarás; Heteronormatividade; LGBTQ+.

**DON'T KILL THE QUEERS, LET THEM LIVE! THINKING ABOUT THE
RIGHT TO LIFE BASED ON EMMANUEL LEVINAS' NOTES**

ABSTRACT: This paper seeks to reflect, based on the theoretical notes of Emmanuel Levinas, on the right to life, since some "good citizens" think they have the right to choose who can and should live. Thus, it becomes necessary to question the constant deaths and persecutions of the LGBTQ+ community, considering our current heteronormative political-ideological situation that, through the current president of the republic Jair Messias Bolsonaro and his governmental guidelines, disseminates hate speech against such minorities. Therefore, it becomes fundamental to discuss, besides the current compulsory scenario that legitimizes heterosexuality as a "healthy" way to live sexuality, about the lack of care for the other and the different ways of living. So,

²⁹ Licenciado em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Pernambuco e Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia pela mesma instituição de ensino. E-mail: carvalhothiago.1994@gmail.com

³⁰ Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Pernambuco e Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Sociologia pela mesma instituição de ensino. E-mail: davidfaraujo1997@gmail.com

we believe that there is only one way to live our sexuality, making others an "aberration" and a "sin". Such idealizations reflect directly in forms of violence, both symbolic and physical, leading to the death of LGBT people. Thus, based on the theoretical notes of Levinas (2010), we will reflect on the thou shalt not kill. Don't kill the queers, let them live and dream. In this way, to support the discussion here, we follow the precepts of bibliographic research, which is developed using already prepared material, consisting of books and scientific articles.

Keywords: Emmanuel Levinas; Right to life; Thou shalt not kill; Heteronormativity; LGBT+.

INTRODUÇÃO

Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade. (Art. 5º da Constituição Federal Brasileira - dos direitos e garantias fundamentais-, BRASIL, 1988.)

Como citado acima, o direito à vida é uma garantia fundamental a todos e a todas, ou seja, independente de religião, raça, gênero e sexualidade, todos são iguais perante a lei e devem ser respeitados. Todavia, o que deveria ser uma garantia a todos e a todas, restringe-se, aos então homens e mulheres materializados sobre a ergesse biologizante dos órgãos, ditados conforme uma heterossexualidade compulsória, ou seja, a coerência entre sexo-gênero-sexualidade (BUTLER, 2017). Dado isso, todos aqueles/aquelas que desviam dessa lógica são condenados aos olhos da sociedade. Assim, tem-se a justificativa de odiar, violentar e matar, lésbicas, gays, bissexuais, transexuais e travestis, uma vez que os grupos dominantes impõem suas forças seja social, econômica ou fisicamente, ditando regras e sentidos, e fazendo com que estejamos assujeitados aos esquemas e valores impostos pela totalidade (SAYÃO, 2017). Assim, aquelas e aqueles que possuem o direito de viver são os indivíduos, que segundo a lógica da heterossexualidade compulsória, possui uma coerência entre sexo/gênero/desejo (BUTLER, 2017). Enquanto as outras sexualidades são julgadas como aberrações, divergindo não apenas da única forma de viver uma sexualidade “sadia”, mas desafiando um jogo político que cobrará desses indivíduos marginalizados

suas vidas. As mortes que assolam a comunidade LGBT+³¹ justificam-se pelo fato dos viventes hegemônicos, isto é, homens e mulheres que possuem, de acordo com os pressupostos ocidentais, os órgãos biológicos vaginas e pênis, não acessarem, através de suas consciências, o direito à vida e o não matará, independente de credo religioso, de raça, gênero e sexualidade.

Tendo em vista isso, este trabalho se justifica por refletir sobre a responsabilidade com o outro, o cuidar e o momento ético (Levinas, 2010). Antes de mais nada, é sobre o “não matará” seja quem for. Além do mais, ele se constitui também pelas reflexões sobre as mortes que assolam constantemente o universo LGBT+, uma vez que essas pessoas, aos olhos do sistema imperativo heterossexual, são “degeneradas” e, constantemente, delas são retiradas seus direitos de viver. Assim, refletiremos sobre como essa moral, caracterizada a partir de um sistema de regras de uma sociedade, determina a conduta do que seja permitido aceitar ou não, como também como essas regras são sancionadas e impostas aos indivíduos como incontestáveis (Durkheim, 1994 apud Weiss, 2007). Ademais, contestaremos o sistema político-ideológico da heterossexualidade compulsória, pensado a partir do fundamento individualista: eu enxergo meu próprio umbigo, nego as diversas naturezas e outros modos de viver e, conseqüentemente, cristalizoo a violência. Portanto, o objetivo deste artigo é refletir, a partir dos apontamentos teóricos do filósofo Emmanuel Levinas, sobre o direito à vida dos LGBT’s, tendo em vista a política massacrante em torno dessa população. Assim, cabe refletir sobre o “não matará” como uma exigência da própria condição humana, pois, antes de tudo, devemos respeitar a humanidade, suas diversidades, fazendo por imperar a generosidade (Sayão, 2017). Dessa forma, para dar sustentação a discussão tecida aqui, seguimos os preceitos da pesquisa bibliográfica, que, segundo Gil (2008), é desenvolvida diante de material já elaborado, constituído de livros e artigos científicos.

31 É a sigla para definir Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais, Transgêneros, Queer (atua com a ideia que abrange as pessoas de ambos os gêneros que possuem uma variedade de orientações, preferências e hábitos sexuais, ou seja, um termo neutro que possa ser utilizado por todos os adeptos desse movimento), Intersexo (pessoas em que a sua característica física não é expressa por características sexuais exclusivamente masculinas ou femininas) e assexual (pessoa que não possui atração sexual nem por homens e nem por mulheres ou que não possui orientação sexual definida). FONTE: <http://prceu.usp.br/uspdiversidade/lgbtqia/o-que-e-lgbtqia/> acesso: dia 26/12/2019, às 15:30.

PENSANDO A REALIDADE A PARTIR DA COMUNIDADE LGBT+

Como filósofos e pensadores, temos a responsabilidade de nos encharcar com as demandas próprias do nosso tempo, com os desafios maiores dos nossos dias e com os grandes dilemas que nos cercam, isso, mesmo que de forma não direta, mesmo que sem se envolver com as demandas práticas do mundo. (SAYÃO, 2011, p.99).

O referente tópico se constituirá a partir das reflexões de responsabilidade diante das nossas demandas do tempo atual, tendo em vista que enquanto filósofos, sociólogos e/ou antropólogos, temos o dever de levar em consideração os dilemas e as demandas práticas do mundo atual. Assim, constituímos e/ou construímos, por exemplo, sistemas, teorias, classificações etc em cima de um tempo que é passado, deixando o agora escapar, não problematizando as experiências dos nossos dias.

Dessa forma, a citação desenhada acima, corresponde ao que Levinas (2010), em seu livro *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*, se propõe, tratando-se da ética da alteridade segundo a lógica da responsabilidade com o outro e com nossa demanda atual. Assim, essa ética tem fundamento na relação do mesmo com o outro, sendo levado em consideração a responsabilidade de orientar homens e mulheres ao “caminho da humanização”, do respeitar o outro e do cuidar independente de sua particularidade. Dessa forma, a principal inquietação do autor, é eliminar a indiferença ética, uma vez que, ao estarmos posicionados sobre o mundo, estamos fortemente sofrendo influências desse. Logo, é na desestabilização desse mundo caótico e egoísta que veremos surgir a possibilidade de construção de uma responsabilidade que se manifestará a partir da preocupação e do engajamento do outro (LEVINAS, 2010).

Destarte, é através do humanismo que apresentaremos ao outro o momento do diferente, fazendo com que seja norteado aos indivíduos um mundo totalmente diferente do que estamos acostumados a viver, ou seja, onde a paz e o amor prevaleça. Será assim que conseguiremos sanar, acreditamos nós, bem como Levinas (2010), perspectivas egoístas e vontades individuais, priorizadas a todo custo pelo capitalismo como modo de viver e ser feliz, que faz gerir a infelicidade, a indiferença e a violência, pois, ao cuidar somente da nossa individualidade, esquecemos o outro, priorizamos nossas vontades, vemos somente as coisas que nos convém, respeitamos apenas nossos ideais e aquilo que enxergamos e fazemos imperar o caminho da injustiça, da solidão e do

desprezo por aqueles/aquelas que divergem de nós. Por isso, temos que assumir a todo instante, a preocupação com as demandas práticas do mundo real (SAYÃO, 2011), temos o dever de questionar e debater nossa realidade e nossos problemas, visto que ela se apresenta fielmente diante de nós.

Por mais, como cientistas, devemos prestar atenção ao nosso tempo, pois nossa realidade deve ser percebida e questionada agora. Dessa maneira, é importante nos atentarmos a questão do tempo, não deixando as coisas escaparem de sua crítica e reflexão antes o processo de aceleração do tempo, pois o tempo passa rápido e as coisas mudam (BERGSON, 2006). Assim, não podemos parar no tempo, ele urge, necessita de críticas, de experiências vividas, bem como de maneiras de viver o mundo agora. Para tanto, necessitamos indagar nossas produções científicas, disciplinas e sistemas, ou melhor, o nosso agora, para que não seja tarde demais, uma vez que nossa realidade se constrói do agora e não somente do passado (BERGSON, 2006).

O que mais faltou à filosofia foi a precisão. Os sistemas filosóficos não são talhados na medida da realidade em que vivemos. São largos demais para ela. Examinem um dentre eles, convenientemente escolhido: verão que se aplicaria com igual propriedade a um mundo no qual não houvesse plantas nem animais, mas apenas homens; no qual os homens deixariam de beber e de comer; no qual não dormiriam, não sonhariam nem divagariam; no qual nasceriam decrepitos para terminar bebês; no qual a energia subiria a encosta da degradação; no qual tudo iria a contrapelo e estaria às avessas. É que um verdadeiro sistema é um conjunto de concepções tão abstratas e, por conseguinte, tão vastas, que nele caberia todo o possível, e mesmo o impossível, ao lado do real. (BERGSON, 2006, p.3).

Consequentemente, Bergson, em *O pensamento e o movente* (2006), questiona os sistemas filosóficos e quanto esses são construídos e delineados mediante uma determinada parada esporádica de tempo. Logo, criam-se sistemas abstratos que não conseguem acompanhar nossa realidade. Os indivíduos, por exemplo, deslocam-se constantemente e se movem num tempo que tem duração agora. Entretanto, os esquemas e estudos filosóficos se paralisaram no tempo, fazendo por acompanhar sujeitos que se moveram em um tempo já passado. Todavia, trata-se de reconhecer que nossas realidades não são estaticamente paralisadas no tempo, ela nos acompanham e são frutos do real e do concreto (BERGSON, 2006). Então, que acompanhemos o presente, aquele que decorre do real e do vivido, sobre qual se refere as percepções do

presente e onde os sujeitos estão ocupados, necessariamente de uma duração. Para mais, o tempo torna-se um ponto de reflexão muito importante para Bergson (2016), sendo necessário evidenciar que este tempo é decorrente de uma duração, fazendo fomentar a percepção como um movimento do pensamento (BERGSON, 2006). Por via, é através desse tempo presente - real e concreto, como já suscitado, que corresponde a nossa existência, onde nossas sensações criam, mediante conexões com o agora, ou seja, com o tempo e o espaço, a imagem direta do real (BERGSON, 2006). Sobre isso, passemos agora a questionar os conceitos utilizados, seja na filosofia, na antropologia, sociologia etc, enquanto frutos de acontecimentos, isto é, de uma duração que surge diante do sujeito por meio de sua experiência, do viver o hoje e dos problemas atuais.

Deste modo, o presente trabalho retrata nossa concreta realidade, esta altamente excludente e violenta, a qual não apenas se utiliza dos meios violentos para destruir o outro, tendo em vista seu modo de vida e/ou sexualidade destoar de um padrão hegemônico heterossexual. Cabe entretanto, antes de mais nada, pontuar que o “acabar com o outro que diverge de mim” não se confluí apenas à comunidade LGBT+, mas a todos: aos negros, aos índios, às mulheres, aos próprios heterossexuais etc.³² Assim, o “não matará” não se torna exclusivo ao movimento LGBT+, este se direciona a todos e todas. Todavia, este artigo se possibilita a reconhecer as mortes que assolam os LGBT’s, tornando-se essencial realizar um recorte destinado a esta população, reconhecendo o atual momento político-ideológico do Brasil, onde esta comunidade se torna a mais afetada física e psicologicamente pela violência. Logo, reconhecemos que os vieses egoístas e da indiferença ética levam, posteriormente, à violência tanto física quanto simbólica, bem como à morte, sendo estas não fruto do nosso agora, mas de um contexto histórico que sempre encarregou de perseguir, difamar e matar LGBT’s. Essa relação histórica se delineia, de uma forma ou de outra, através do que Foucault (2014) chama de sociedade disciplinadora, na qual se procura interferir na vida daquele que diverge dos padrões ideais de sociedade. Trata-se, então, “de uma nova forma de poder que decide e ritualiza a morte para uma nova forma de poder que planeja tecnicamente a vida em termos de população, saúde e interesse nacional” (PRECIADO, 2018, p. 75).

³²<http://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2019-06/ipea-homicidios-de-mulheres-cresceram-acima-da-media-nacional> acessado dia 26/12/2019 às 19:05

Biopoder é o termo com que se refere a essa nova forma de poder produtivo difuso e em expansão. Ultrapassando o domínio jurídico e da esfera punitiva, o poder torna-se uma força de somatopoder que penetra e constitui o corpo do indivíduo moderno. Este poder já não se comporta como uma lei coercitiva, um mandato negativo: é mais versátil e acolhedor, adquirindo a forma de “uma arte de governar a vida”, uma tecnologia política geral transformadora em arquiteturas disciplinadoras (prisões, quartéis, escolas, hospitais etc), textos científicos, tabelas estatísticas, cálculos demográficos, manuais, recomendações de uso, calendários de regulação reprodutiva e projetos de saúde públicas. Antes de nada, Foucault sublinha a centralidade do sexo e da sexualidade nessa moderna arte de governar a vida. (PRECIADO, 2018, p. 75/76).

Sendo assim, diretamente e institucionalmente ou não, através dos aparatos médicos e tecnológicos, dos discursos e valores sociais e morais, bem como culturais, buscou-se enquadrar e desarticular as sexualidades desviantes, tendo em vista seu poder de desestabilizar as normas vigentes e seus aparatos ideológicos que pregam a estabilização de valores heterossexuais. O Brasil, por exemplo, como informa Trevisan (2018), utilizou-se de guias médicos para classificar a homossexualidade e as outras sexualidades divergentes como doença. Foi através de guias homeopatas, do século XX, que se tornaram mais evidentes os embasamentos de desordens sexuais. Entretanto, foi em meados do século XIX, que abundaram as abordagens científicas sobre as condenações das sexualidades “abjetas”, cuja pretensão era classificar indivíduos como loucos e mentalmente alienados (TREVISAN, 2018). Como se pode perceber, setores como a medicina e posteriormente a jurisprudência brasileira começaram a disseminar que tais sexualidades, “as abjetas³³ e as pervertidas”, bem como os atos sexuais que se diferenciavam da prática heteronormativa, seriam “errôneas”, “contra a natureza”, seriam elas consideradas uma “anomalia”. Por isso, como afirma Sibilía (2015), para fazer circundar tais concepções como verdades inabaláveis, as relações de poder operam como vetores produtivos, exercendo, junto às forças sociais, transformações. Isto é, o poder atua ao lado do saber e fica responsável, como se permite compreender, através das discussões teóricas de Foucault, sobre as mais influentes táticas de controle sobre os sujeitos. Dito isso, sendo tais sexualidades “desviantes”, contra uma suposta “natureza humana”, nada mais justificável, diante do sistema político heteronormativo, de

33 Cabe salientar que o termo “abjeção e/ou desviante” “se refere ao espaço que a coletividade costuma relegar aqueles e aquelas que consideram uma ameaça ao seu bom funcionamento, à ordem social e política” (MISKOLCI, 2017, p. 24).

disseminar um discurso de ódio violentador, levando ao outro à privação do seu direito de viver.

Logo, não data de hoje as concepções brutais de classificar as sexualidades, que divergem dos padrões heterossexuais, como desviantes, como também as diversas formas de violência, seja física ou simbólica em torno da comunidade LGBTQ+. Apesar dos mais inúmeros avanços, tais como o reconhecimento da luta LGBTQ, retirada da homossexualidade da lista de doença mental, o reconhecimento da transexualidade e a sua retirada da OMS (Organização Mundial de Saúde) como portadoras de transtornos de identidade de gênero, a aprovação pelo Supremo Tribunal Federal, da criminalização da LGBTQfobia³⁴ (este último em 13 de Junho de 2019, referente ao Brasil), dentre outras coisas, esses pequenos avanços nos diz muito pouco diante das alarmantes mortes de gays, lésbicas, bissexuais, transexuais, travestis etc, uma vez que, com o crescimento da nova direita política e de suas políticas moralizantes a partir de 2013, emerge, no país, um cenário conservador que atinge principalmente os cidadãos LGBTQ's. Assim, o reflexo desse cenário caótico começa a ser desenhado na câmara dos deputados, através do então pastor-deputado e presidente da Comissão de Direitos Humanos Marco Feliciano, por meio de suas declarações racistas e LGBTQfóbicas, fazendo por reascender forças políticas conservadoras.

Com a eclosão das questões de identidade de gênero e elaborações teóricas correlatas, no início do século XXI, a agenda LGBTQ provocou renovado interesse dos conservadores e acirramento do debate. A eleição de Donald Trump à presidência dos Estados Unidos, em 2016, foi determinante na intrincada articulação de uma nova direita política, muitas vezes sucedendo governos mais progressistas em várias partes do mundo, inclusive no Brasil. Nesse bloco movido por revanchismo, paranoia política e fundamentalismo religioso, incorporam-se diferentes tendências conservadoras e autoritárias, de cunho ora nacionalista-populista, ora teocrático, ora militarista ou francamente fascista. Abusando do território caótico da internet, o clima de ódio trouxe à cena o conceito de pós-verdade, baseado nas fake news e na arte de manipular multidões. (TREVISAN, 2018. p. 439).

À vista disso, em meio a essas ondas conservadoras, instaurou-se fortes apelos morais, como “Deus fez o homem para a mulher e vice-versa”. Portanto, seja a filosofia, antropologia ou demais disciplinas, elas devem se constituir diante desses

34<https://www.cartacapital.com.br/justica/por-8-a-3-stf-aprova-a-criminalizacao-da-lgbtqfobia/> Acessado no dia 02/02/2020, às 20:46.

fatos do agora e do que se passa em nossa sociedade, ou seja, dessa e de outras realidades do nosso cotidiano. Para mais, a reflexão desenhada acima, fez por emergir nosso dever enquanto pesquisadores e cientistas de levar em consideração a responsabilidade com o nosso tempo, de questionar os paradigmas e conceitos que já não dão mais conta da nossa realidade, pois diante de novas indagações, necessita-se de atuais formas de pensar e teorizar. Sendo assim, devemos sempre ter consciência desse papel, para que possamos fazer uma ciência da realidade presente. Logo, fazendo alusão a essa realidade presente, o próximo tópico se debruçará ainda mais diante disso, elucidando dados sobre as mortes de pessoas LGBT's.

OS DADOS NÃO METEM, AS BIXAS³⁵ ESTÃO MORRENDO

Enquanto que no tópico anterior foi apresentado o questionamento sobre a filosofia enquanto ciência, que não consegue dar conta da realidade, e o nosso dever enquanto pesquisadores, que devemos nos atentar em dar conta da realidade vivida agora, no que se refere a este tópico, apresentaremos, diante de dados de matérias jornalísticas, as avassaladoras mortes de pessoas que são da comunidade LGBT+, a fim de, então, elucidar a política heteronormativa de perseguição e morte às sexualidades “abjetas”, tendo em vista seu teor desestabilizador.

Sendo assim, de acordo com a matéria disponibilizada pelo portal de notícias brasileira (G1)³⁶, a cada 23 horas morre uma pessoa LGBT+ no Brasil. Ainda de acordo com a matéria, desde o início de Janeiro ao dia 15 de Maio de 2019, segundo o Grupo Gay da Bahia (GGB), foram registradas 141 mortes, um número muito expressivo e significativo que reflete nossa atual situação política de intolerância àqueles que divergem do sistema compulsório heterossexual. Para mais, este imperativo compulsório impregna os sistemas políticos e os valores da nossa sociedade, fazendo das nossas condutas um constante ato disciplinador, ou seja, estamos constantemente,

35 Segundo Vidarte (2019), bixa é um termo que engloba as siglas LGBT+. A palavra bixa, que na década de 1970/1980, era voltada aos então homossexuais, agora tem uma nova ressignificação: somos bixas, somos orgulhosas, somos aquilo que diverge do sistema opressor heterossexista, somos liberdade, somos brilho, somos bixas LGBT+'s. Além do mais, este termo torna-se importante, porque dado seu sentido pejorativo, ele é redefinido, motivo de orgulho e pertencimento,
36 <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2019/05/17/brasil-registra-uma-morte-por-homofobia-a-cada-23-horas-aponta-entidade-lgbt.ghtml>. Acessado dia 03/01/2020 às 12:30.

através dos conjuntos do biopoder, sendo controlados e manipulados. Como afirma Foucault (2014), instauram-se comunicações que são úteis tanto para controlar o indivíduo quanto para interromper situações perigosas, tratam-se de poderes que vigiam e controlam nossas identidades, comportamentos, corpos e sexualidades.

Dessa forma, uma vez escapando dessa rede de poder que interrompe situações perigosas, você está a mercê das mais altas retaliações: exclusão de um estrutura que possibilita uma morte social - marginalidade, precariedade, acesso restrito a serviços públicos, exclusão da escola, da família e principalmente do mercado de trabalho. Deve-se reconhecer que tal exclusão se dar em maior peso para as siglas TT's (Travestis e Transexuais). Contudo, reconhecemos que a marginalidade acompanha toda a sigla LGBTQ+. Essas pessoas estão ao próprio alento, são expostas, são violentadas física e psicologicamente, são, como afirma o imperativo heterossexual, transgressoras, merecem um “corretivo”, “uma surra/apanhar”, “castigos”, “desprezo” e conseqüentemente “a morte”, não a simbólica, tida como um tipo de exclusão social, mas a morte reconhecida por eliminar o outro pela divergência de sua particularidade³⁷.

Apesar da palavra ser impactante, a morte ronda a comunidade LGBTQ+ por estes não terem suas particularidades respeitadas, uma vez que a heteronormatividade cobra que sejamos indivíduos que desempenhe papéis masculinos e femininos dado a materialidade do sexo. Por isso, torna-se extremamente inaceitável desafiar o que a compulsoriedade heterossexual chama de natural: sexo, gênero e sexualidade (BUTLER, 2017). Assim, diante dessa lógica, casos de mortes aos LGBTQ's são veemente cometidos. A morte de Dandara, por exemplo, reflete tal tipo de atitude que se tem pelo outro que é diferente. Após agressões com chutes e golpes de pau, a travesti Dandara dos Santos foi assassinada a tiros, segundo o secretário da Segurança Pública e Defesa Social do Ceará, delegado André Costa. Os dois suspeitos de atirar em Dandara foram presos, conforme o secretário. Também foram apreendidos três adolescentes que

37 Por mais que a questão da identidade seja tangencialmente tratada neste trabalho, não temos como pretensão a abordar a partir do pensamento de Levinas, tendo em vista que para o autor a identidade se refere à totalidade, trazendo consigo determinadas violências ao outro. Dito isso, abordamos essa questão mais próxima do pensamento Butler (2017), onde a identidade não é uma imposição, porém sim uma escolha, na qual o *queer*, que é o outro, o não normativo, deve ser respeitado.

aparecem no vídeo agredindo a vítima e um sexto suspeito que está foragido (PORTAL G1, 2017)³⁸.

Outro caso de grande repercussão foi o da travesti afro-indígena Maria³⁹, ela foi espancada por oito homens após apenas pedir um isqueiro emprestado para um vendedor ambulante em uma barraca localizada em uma praça movimentada de Niterói, cidade vizinha a do Rio de Janeiro. Ela estava com um grupo de amigos LGBT's, quando o comerciante começou a discutir de forma agressiva com ela. Durante a briga, outros sete homens que estavam no local se juntaram a ele para agredi-la com socos e pontapés, enquanto gritavam xingamentos transfóbicos. Para finalizar, o chocante caso da travesti Quelly⁴⁰ da Silva, assassinada no início de 2019, em Campinas/São Paulo, em um bar da região de Campo Belo. Ela teve o coração arrancado e, até o caso ganhar repercussão nacional, era tratado como “morte aleatória” nas investigações da polícia.

Mas por que tantos casos de violências e mortes a LGBT's? Pelo medo de reconhecer o outro como diferente do nosso ideal heteronormativo, pela forma que tal sistema político nos condiciona a enxergamos apenas o masculino e feminino heterossexual como “natureza humana” e como “aceitável”, por conta do teor desestabilizador que tais sexualidades desviantes carregam, por causa da particularidade político-ideológica que atinge o outro e faz da sua visão uma forma universal de ser. Por isso, a sociedade, especificamente suas instituições, tem a preocupação de adestrar as identidades, as sexualidades e os corpos dos sujeitos com as normatividades a partir de normas criadas historicamente, tendo por intencionalidade à preservação de uma pedagogia heterossexual, isto é, aquela que limita os indivíduos modernos à essência de representações masculinas e femininas coerentes, estimulando-os a uma corporeidade materializada no sexo (LOURO, 2016).

A heterossexualidade seria o elemento fundamental do estabelecimento de uma identidade universal coerente e contínua que institui que o sexo, o gênero e o prazer sexual se combinariam linearmente como sexo biológico,

38 Retirado da reportagem do G1: <http://g1.globo.com/ceara/noticia/2017/03/apos-agressao-dandara-foi-morta-com-tiro-diz-secretario-andre-costa.html>. Acessado dia 04/01/2020, às 16:30

39 Retirado da reportagem: <http://www.generonumero.media/transfobia-11-pessoas-trans-sao-agredidas-a-cada-dia-no-brasil-2/>. Acessado dia 04/01/2020, às 16:54

40 Retirado das reportagens: <https://g1.globo.com/sp/campinas-regiao/noticia/2019/01/23/companheiro-de-travesti-que-teve-coracao-arrancado-diz-que-autor-nao-pode-viver-em-sociedade.ghtml>
<https://www.extraclasse.org.br/movimento/2019/01/brasil-registra-mais-de-45-dos-assassinatos-de-transsexuais-no-mundo/> Acessado dia 04/01/2020, às 17:03.

gênero culturalmente produzido e a manifestação do desejo em práticas sexuais que são expressões de ambos. “A heterossexualização do desejo requer e institui a produção de oposições discriminadas e assimétricas entre ‘feminino’ e ‘masculino,’ em que estes são compreendidos como atributos expressivos de ‘macho’ e ‘fêmea’” (BUTLER, 2003, p. 38).

Logo, nossas condutas são influenciadas pelos aparatos político-ideológicos que massivamente são sobrepostos no nosso cotidiano através do governo, mídia, escola, família etc - são vieses que fazem circundar ideais, por exemplo, de “masculinidade” e “feminilidade” com a devida sexualidade heterossexual. Tal jogo político excludente fundamenta discursos e práticas de ódios, garantindo à classe hegemônica o “direito” de discriminar e matar aqueles que destoam do padrão heterossexual e das formas de apresentar a coerência entre sexo/gênero/desejo sob a práxis política de controle dos corpos e das sexualidades “abjetas” (BUTLER, 2017).

Dessa forma, aplica-se sobre nós filtros do que se pode e não aceitar, do que se pode e não fazer. Posto isso, devemos ser aquilo que nossa sociedade permite, devemos reduzir nossas naturezas ao ser “homem” e “mulher”, mantendo o status quo das coisas e dos seres. Precisamos, de acordo com tais estruturas compulsórias e excludentes, manter e reproduzir essa totalidade opressora e violenta que possibilita modelos de ser violentos (SAYÃO, 2017). Precisamos também, negar a multiplicidade e o “outro”, tendo em vista a desestabilização que esse pode ocasionar: um “estado de selvageria”, onde a natureza torna-se incontrolável e o medo, a violência e o caos possam comandar e interferir em nossos elementos básicos. Mas sobre qual “selvageria” estamos falando? Aquela que questiona os valores vigentes da nossa sociedade, ou seja, as normatizações envolvendo os padrões hegemônicos do que seja ser “homem” e “mulher” heterossexual e busca incluir esses sujeitos considerados “desviantes” em nossa sociedade ou aquele que visa excluir, marginalizar e jogar aos lobos (isto é, matar) os sujeitos que destoam do padrão hegemônico heterossexual de nossa sociedade, oficializando a diversidade como inimiga? Será o “estado de selvageria” aquilo que não pretende limitar os indivíduos e suas naturezas a meros objetos e coisas, respeitando seu direito de ir e vir, bem como o seu direito à vida, independente de raça, gênero e sexualidade, ou será o “estado de selvageria” aquilo que sempre buscou nomear e classificar os indivíduos a meros objetos e representações de masculinidade e feminilidade heterossexual, limitando, por assim, outros seres e outras naturezas?

Nossas afirmantes políticas heteronormativas, marginalizam as sexualidades divergentes, promovendo o exacerbado espelho e afirmações heterossexistas. Nosso maior exemplo é o presidente eleito Jair Messias Bolsonaro, em que constantemente seus discursos incitam violência aos LGBT's: “a minoria tem que se curvar para a maioria,” “prefiro filho morto em acidente a um homossexual” e “o filho começa a ficar assim meio gayzinho, leva um couro, ele muda o comportamento dele”⁴¹. Como é perceptivo, vivemos em tempos sombrios, de discursos fundamentalistas bem articulados, de declarações de ódios, de violência e morte aos LGBT's e de raiva declarada ao diferente. Tudo isso vem à tona quando a totalidade é ameaçada, quando valores hegemônicos são questionados e a realidade instaurada é questionada (SAYÃO, 2017). Tendo isso em vista, assim como Emmanuel Levinas (2010), este trabalho se assenta na tentativa de salvaguardar a vida, respeitar a diversidade, incentivar a generosidade e a fraternidade como elementos primordiais de uma sociedade. Atenta-se também em refletir as estruturas da nossa sociedade, fazendo emergir, nas nossas instituições, uma consciência acolhedora que abdica do pleno e exclusivo uso dos poderes para reprimir o diferente, para trabalhar em função do não matará seja quem for, do homossexual a travesti, do heterossexual a transexual (SAYÃO, 2017). Sendo assim, o próximo tópico se desdobrará, a partir dos ideais teóricos de Emmanuel Levinas, sobre o não matará, o direito de viver e sobre a filosofia da justiça e do amor, baseado na relação da bondade e da preocupação com outro.

ANALISANDO OS DADOS À LUZ DO PENSAMENTO DE EMMANUEL LEVINAS

Por essa razão, documentos, como a Declaração Universal dos Direitos Humanos, que buscam impedir todo e qualquer tipo de discriminação, seja ela social, intelectual, de força, de virtude e de talentos, bem como toda sorte de violência nascida de nossas peculiaridades étnicas, raciais, de gênero ou sexuais, carregam em si um declarado desejo de salvaguardar e zelar pelo nosso bem maior que é a vida. (SAYÃO, 2017, p. 46).

41 <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/cotidian/ff2611201025.htm>;
<https://www.terra.com.br/noticias/brasil/bolsonaroprefiro-filho-morto-em-acidente-a-um-homossexual,cf89cc00a90ea310VgnCLD200000bbcecb0aRCRD.html>;
<https://istoe.com.br/frases-de-bolsonaro-o-candidato-que-despreza-as-minorias/> Acessados no dia 04/01/2020, às 17:30.

Conforme os tópicos anteriores, foi mostrado alguns dados sobre as mortes de pessoas LGBT's e o quanto a filosofia não consegue, através de seus conceitos abstratos do passado, dar conta da realidade em sua totalidade, o presente tópico analisará tais informações à luz do pensamento de Emmanuel Levinas (2010) do “não matarás” seja quem for, conduzindo-nos a uma ética da responsabilidade e preocupação com outrem. Sendo assim, como colocado na citação acima, a Declaração Universal dos Direitos Humanos atua buscando impedir qualquer que seja a discriminação e ato violento, contudo, a nova direita, através dos seus extremismos e de suas visões, põe em cheque constantemente a elaboração desse documento, com todas as passagens e razões de salvaguardar e zelar pela vida, independente de raça, credo religioso, gênero ou sexualidade. A nova direita acha então que tais declarações universais e seus extensos documentos operam em prol da defesa de “bandidos”, ou seja, daqueles que “matam”, “roubam” e ‘estupram”, bem como de “desvirtuados”, ou melhor, aqueles que não correspondem à concordância entre sexo/gênero/sexualidade, pondo em risco os valores da família tradicional brasileira. Todavia, cabe salientar

(...) que é um absurdo considerar que os Direitos Humanos defendam “a permissibilidade” ao crime. Essa afirmação é um estigma criado exatamente por quem deseja interditar e despotencializar a luta contra a barbárie e a exploração humana. E basta olhar para os grupos que lutam pelos Direitos Humanos em instâncias formalmente constituídas, para observar que em nenhum desses há a defesa de práticas ilícitas ou qualquer atividades que sejam contrárias à ética. E se os Direitos Humanos se colocam em defesa dos que cometeram atos infracionais, a fim de preservar a integridade e dignidade física e psíquica dos mesmos, é porque socialmente se chegou à conclusão que esse é um bem inalienável e que independente do que possamos fazer ou ser, certos limites devem ser respeitados. (SAYÃO, 2017, p. 40).

Mas então, como justificar, se é que se justifica, a morte de pessoas LGBT's conforme visto no tópico anterior? De acordo com Sandro Sayão (2017), o medo do outro diferente faz com que aqueles que se sentem ameaçados, tranquem-se em seu mundo fechado, acabando por associar que o outro é uma ameaça, um perigo para sociedade e um potencial inimigo. Assim, segundo tal viés, todo diferente acaba sendo mais cedo ou mais tarde, tudo aquilo que já é esperado, devendo ele então ser eliminado. Por mais, trata-se de um temor advindo do rosto de outrem, onde o matar esse outro nada mais é que um desejo de permanecer em si, com suas verdades inabaláveis, onde a ameaça e o risco são quase zero (SAYÃO, 2017). Se seguirmos estas ordens, seremos incapazes de lidar com a diversidade, mataremos não só LGBT's, mas aqueles que divergem de nós seja política, social e culturalmente. À vista disso, seremos sempre indiferentes ao outro, num mundo centrado no egoísmo e numa cultura

violenta, incitando e estimulando a violência, fazendo dados e mais dados, trazendo morte e sofrimento. Como escapar disso? É através da generosidade e da hospitalidade que traremos o sentido do humanismo, onde o respeitar o próximo, o não matarás e o amarás o estrangeiro imperará.

A lei do não matarás é parte central das escrituras antigas, que há muito reverberam como fonte de sabedoria a serem auscultadas pelas sociedades. Esse ponto, que para alguns poderia representar uma tendência à teologia e, desse modo, um demérito que lhe enfraqueceria a argumentação, indica na verdade o reconhecimento filosófico por Levinas, de um imperativo que é incoercível e não pode de modo algum ser equacionado. Caso contrário, a própria condição humana não se daria. Não matar, é uma exigência da própria condição humana. A humanidade depende do respeito a essa lei. Isso desde os momentos mais fundamentais, já que somos humanos porque nos erguemos na relação com os outros e no encontro com quem não matamos; caso contrário, se a morte e a violência fossem questões primaciais, nós simplesmente não seríamos o que somos. (SAYÃO, 2017, p. 44/45).

Por isso, mortes como a de Dandara dos Santos e Quelly da Silva, ambas travestis, e o espancamento da afro-indígena Maria são recorrentes em nossa sociedade, estamos socializados com a falta de generosidade, responsabilidade e hospitalidade com o outro, estamos, respectivamente, preocupados somente em si e no próprio bem-estar. Assim, mortes voltadas à comunidade LGBTQ+ se firmam diante da assimetria que se constrói política e ideologicamente: devemos desprezar o outro diferente, aquele que diverge dos ideais heteronormativos de gênero e sexualidade, pois “pouco me importa se o outro é diferente, pouco me interessa o que ele é em relação a mim” (LEVINAS, 2010). Diante desses dados, pouco se exercita o que Levinas (2010) nos deixou de reflexão, o outro como minha responsabilidade. Tendo esses dados como reflexão, o que poderíamos fazer enquanto pesquisadores e cientistas? Levar o momento ético em toda nossa trajetória, deixando sempre evidente que no mundo existe não somente um primeiro a chegar, há sempre um terceiro e que ele é meu outro. Cabe então, antes de mais nada, assumir responsabilidades com o outro e exercer a justiça diante de outrem.

Ali está a origem do teórico, ali nasce a preocupação com a justiça que é fundamento do teórico. Mas é sempre a partir do rosto, a partir da responsabilidade por outrem, que aparece a justiça, que comporta julgamento e comparação, comparação daquilo que em princípio, é incomparável, pois cada ser é único; todo outrem é único. Neste necessidade de se ocupar com a justiça aparece esta ideia de equidade, sobre a qual está fundada a ideia de objetividade. Há, em certo momento, necessidade de uma “pesagem”, duma

comparação, dum pensamento, e a filosofia seria, nesse sentido, a aparição da sabedoria a partir do âmago desta caridade inicial: ela seria – e não brinco com as palavras – a sabedoria desta caridade, sabedoria do amor. (LEVINAS, 2010, p. 144).

Nosso dever nada mais é do que fazer uma filosofia da justiça e do amor, atenuada ao nosso tempo, refletindo sobre o rosto de outrem na nossa sociedade, uma vez “que sempre há no rosto de outrem a morte e, assim, de certa maneira, incitação ao assassinato, tentação de ir até o fim, de negligenciar completamente a outrem” (LEVINAS, 2010, p. 131). Visto isso, não basta apenas refletir em cima dos dados e das mortes dos LGBT’s, devemos pôr em prática, de fato, a responsabilidade pelo outrem, assumindo, por exemplo, o sofrimento do outro e o sofrer do outro (LEVINAS, 2010). Desta forma, ao dar prioridade ao outro, assumo uma responsabilidade com o mundo, na tentativa de torná-lo mais justo, dando oportunidade a todas e todos de se expressarem e viver. Em função disso, a humanidade necessita de responsabilidade e de acolhimento, necessita também da obrigação e respeito a outrem, precisamos despertar e ter consciência do nosso dever na sociedade e prezar pela caridade e justiça (LEVINAS, 2010).

Conseqüentemente, muitas das mortes aos LGBT’s são compactuadas pela falta de responsabilidade com o outro, já que a todo custo, somos, pela sociedade do controle, estimulados a conter e/ou eliminar o diferente, tendo todo o anseio que este poderá causar. Tais mortes se tornam “banais”, tendo em vista nossa atual situação política brasileira, estimuladora do viés heteronormativo, fazendo com que a onda da indiferença com o outro que é diferente de nós aumente mais. O caso, por exemplo, da travesti Quelly da Silva, que teve seu coração arrancado, apesar de atrair uma comoção, dar-nos mais dados para quantificar e refletirmos a realidade de grande parte dessa população, todavia, não existe justiça e amor, a bondade com essas pessoas tornam-se passageiras, quando na verdade, nunca existente. Ao invés de estimularmos os indivíduos a pensarem em seus direitos individuais, como, por exemplo, o acesso à propriedade privada, levemos em consideração, antes de tudo e em primeira instância, a bondade como direito que vem do homem, restringindo-se não somente a esse, mas às mulheres e aos LGBT’s (LEVINAS, 2010).

Des-in-ter-essamento da bondade: outrem em sua súplica, que é uma ordem, outrem como rosto, outrem que me “diz respeito” (“me regarde”), mesmo quando não me olha, outrem como próximo e sempre estanho - bondade como transcendência, e eu, aquele que é obrigado a responder, o insubstituível e, assim, o eleito e, desse modo, verdadeiramente único. Bondade para com o primeiro que vem, direito do homem. Direito do outro homem antes de mais nada. (Levinas, 2010, p. 266).

Sendo assim, refletindo tais dados a luz do pensamento de Emmanuel Levinas (2010), devíamos entender o outro como infinito, isto é, o outro é muito mais do que se pode imaginar, muito além da ideia que se pode formar, o outro agora é transcendente, infinito e não pode mais ser visto como objeto. Então, a partir disso, reconheceríamos o outro que difere de nós de várias formas e prezariamos por sua vida, uma vez que ela é um direito inalienável a todos e todas. Trata-se de inverter esse jogo mortal que elimina os outros diferentes, saindo da função humano do em-si e voltar-se para-outro, o outro que precisa de mim, quanto nós podemos precisar do outro. Em suma, e dever de todos elevar o não matarás acima de tudo, prezar pela justiça, misericórdia e caridade, tornando esta ética inabalável, como fundamento de uma sociedade justa que condena qualquer tipo de violência, seja física e/ou simbólica.

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após toda discussão aqui tecida, chega-se às seguintes conclusões: é nosso dever enquanto cientistas lutar contra esta totalidade opressora que espalha e dissemina em nossa sociedade o terror, o ódio e a violência contra o outro que é diferente de nós. Abracemos o outro como infinito, dado a ideia de não objetificar esse outro, uma vez que existe várias naturezas (DELEUZE & GUATARRI, 2012): para quê, então, tipificar e classificar o outro? Levemos a ideia de responsabilidade para além da teorização, abrigo o outro, estimulando a caridade, a paz e o reconhecimento da união. Logo, devemos produzir novos saberes e novas formas de pensar o sujeito, como também sua existência, a fim de garantir a igualdade e liberdade, tendo em vista que o pensamento ocidental insiste em categorizar os indivíduos baseados numa metafísica dos sexos, que desemboca em intolerâncias, preconceitos e em discursos cujo objetivo é marginalizar o diferente. Mais do que criar sistemas filosóficos abstratos, devemos também sempre nos

posicionar, tendo por obrigatoriedade assumir a posição de proteger e cuidar do outro (MEDONÇA & CARDOSO, 2018).

Para mais, as reflexões teóricas de Levinas (2010) nos conduz a abordar a questão da liberdade de um outro jeito. Trata-se de colocar a responsabilidade antes mesmo de qualquer liberdade, pois assim o rosto que se apresentará diante de um outro exigirá uma outra forma de liberdade, não mais firmada na face egoísta, sempre voltada para si, mas numa centrada no outro, na caridade e na piedade. Consequentemente, nossa luta será constante contra a violência, discriminação e qualquer atrocidade que impedirá o outro de viver e ser feliz. Será através desse novo humanismo que almejaremos a esperança e a paz, evitando guerras e torturas, mas, antes de tudo, será a partir dessa nova ética que mostraremos as possibilidades para a humanidade trilhar um outro caminho, dando um outro sentido ao ser e ao saber, da responsabilidade, do amor e cuidado.

Por isso, tal humanismo nos levará ao reconhecimento da paz e do não matará, privilegiando a vida. Assim, finalmente, coincidiremos com o Artigo 5º da Constituição Federal, promulgada em 1988, ao qual afirma que todos são iguais perante a lei sem distinção de qualquer natureza. Posto isto, toda a discussão deste trabalho se firmou na reflexão diante dos dados das mortes de LGBT's, tendo em vista o medo do diferente e do qual estes podem acarretar em nossa sociedade. O medo do diferente, como foi visto, faz com que grande parte da população se prive em seu mundo, aceitando apenas o que lhe seja conveniente e aceitável, negando e classificando o outro como "divergente", criando assim a indiferença, a injustiça e o medo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BERGSON, Henri. **O pensamento e o movente: ensaios e conferências**. Martins Fontes, São Paulo, 1ª edição, 2006.

BRASIL. **Constituição Federal Brasileira**. Art. 5º dos direitos e garantias fundamentais, 1988.

BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: civilização Brasileira, 15ª ed, 2017.

DELEUZE, Gilles & GUATTARRI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2**, Vol.4. São Paulo: Editora 34, 2012.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Petrópolis, RJ: vozes, 42^a ed, 2014.

GIL, Antonio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. São Paulo: Editora Atlas AS, 6^a ed., 2008.

LEVINAS, Emmanuel. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade**. (Trad. Pergentino Pivatto). Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

LOURO, Guacira. **O corpo educado: pedagogias da sexualidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 3^a ed, 2016.

MENDONÇA, Roberta Rayza S. & CARDOSO, Fernando da Silva. **A noção de sujeito e de diversidade humana na ontologia contemporânea dos Direitos Humanos: Diálogos entre Emmanuel Levinas e Judith Butler**. *Revista Científica da FASETE*, p. 11-29, 2018.

MISKOLCI, Richard. **Teoria queer: um aprendizado pelas diferenças**. Belo Horizonte: autêntica editora: UFOP Universidade Federal de Ouro Preto, 2017.

PRECIADO, Paul B. (Beatriz). **Texto junkie: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica**. Editora: n-1 _edições, 2018.

SAYÃO, Sandro. Direitos Humanos e Bondade: um ensaio sobre a possibilidade da paz a partir de Emmanuel Levinas. In: **Cultura de paz: processo em construção**. (org. Suzana Damiani, Cláudia Maria Hansel, Maria Suelena Pereira de Quadros) Caxias do Sul, RS: Educs, 2017.

_____. **Entre o Dizer e o Dito: sobre a precariedade e a finitude de nosso saber em Emmanuel Levinas**. *Conjectura*, Caxias do Sul, v. 16, n. 1, jan./abr. 2011a.

_____. **Levinas e o argumento do infinito: um diálogo com Descartes**. *Princípios Natal*, v.18, n.30, jul./dez. 2011b, p. 143-162.

SIBILIA, P. **O homem pós-orgânico: a alquimia dos corpos e das almas à luz das tecnologias digitais**. 2nd ed. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015.

TREVISAN, João Silvério. **Devassos no paraíso: a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade**. Rio de Janeiro: Objetiva 4^a Ed, ver., atual e amp., 2018.

VIDARTE, Paco. **Ética bixa: proclamações libertárias para uma militância LGBTQ**. São Paulo: n-1 edições, 2019.

WEISS, Raquel. **A teoria Moral de Émile Durkheim**. XIII Congresso da Sociedade Brasileira de Sociologia. UFPE, 2007.

O ETERNO RETORNO COMO IMPERATIVO EXISTENCIAL

Barbara Smolniakof⁴²

RESUMO: Este artigo apresenta o eterno retorno de Friedrich Nietzsche como um imperativo existencial, isto é, um conselho que diz ao homem para viver a vida de modo tal que ele queira vivê-la infinitas vezes. Seu ponto de partida é uma tese cosmológica, uma perspectiva do mundo constituído por forças finitas que se desenvolvem dentro de um tempo infinito. Da combinação destes dois elementos surgiria o retorno eterno dos mesmos instantes já efetivados.

Palavras-chave: Eterno Retorno; Imperativo; Afirmação; Existência.

ETERNAL RETURN AS EXISTENTIAL IMPERATIVE

ABSTRACT: This article presents Friedrich Nietzsche's eternal return as an existential imperative, that is, an advice that recommends to live the life so that someone would want this. Its starting point is a cosmological thesis, a perspective of the world made up of finite forces that develop within an infinite time. The combination of these two elements would result in the eternal return from the same instants already effected.

Key words: Eternal Return; Imperative; Affirmation; Existence.

INTRODUÇÃO

Este artigo discute a doutrina do *eterno retorno* no pensamento de Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900). Mais precisamente, procuramos expô-la como um *imperativo*, que sugere a valorização da *existência* tal como é vivida. Esta proposta tem como ponto de partida a hipótese de um tempo cíclico, concebido sem princípio e finalidade determinados, tão somente como a suposição de que *tudo retorna* repetida e infinitamente. Tal noção de tempo interage com forças que são finitas e leva a uma repetição dos mesmos instantes efetivados ao invés de a estados novos. Esta perspectiva vai de encontro à tradição metafísico-teleológica,⁴³ que concebe um tempo linear com um *télos* determinado. Em seguida, apresentamos sua proposta de uma nova forma de

⁴² Graduada em Filosofia pela Universidade Estadual do Centro-Oeste do Paraná (UNICENTRO). Mestranda em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). E-mail: barbarasmolniakof@gmail.com

⁴³ Ver nesse sentido MARTON, S. *A Morte de Deus e a Transvaloração dos valores*. In: **HYPNOS**, São Paulo, ano 4, nº 5, 2º semestre, 1999, p. 134. Neste artigo a comentadora põe em questão a relação pensada por Nietzsche entre homem e mundo, bem como a noção de valor e de vida e a característica fundamental da filosofia nietzschiana, isto é, a crítica como pano de fundo da declaração da morte de Deus e do advento do niilismo.

valorização da vida a partir desta *nova temporalidade*, concebida como a repetição do *instante*.

Podemos dizer que, para Nietzsche, a tradição metafísica começa em Platão, dado que com ele se estabelece um novo horizonte para a filosofia. Entre os pré-socráticos, a filosofia era uma forma de pensamento muito ligada ao mundo que a rodeava. Os filósofos pré-socráticos, também denominados físicos, buscavam a origem de todas as coisas em princípios naturais como a água (como fizera Tales de Mileto), o movimento e a transformação constante das coisas (Heráclito de Éfeso) ou o ar (Anaxímenes de Mileto). Já com a passagem da tradição pré-socrática para a socrática (cujo pensamento estava voltado ao homem e mais relacionado à virtude e ao conhecimento) e platônica (que difundiu a teoria das ideias e subsumiu o mundo imanente a uma ideia de mundo superior, transcendente, imutável e eterno), a filosofia rumou para o que Nietzsche chama de *niilismo*. Além dos escritos do próprio autor, apoiamos-nos também em alguns comentários sobre esse tema, dentre eles, os estudos sobre a filosofia de Nietzsche feitos por Scarlett Marton, a saber, *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*⁴⁴ e *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*.⁴⁵

Embora pareça contraditório que Nietzsche formule um imperativo ao mesmo tempo em que critica as abordagens cristã e metafísica que impõem determinações ao mundo, usamos o termo “imperativo” para designar seu eterno retorno como uma *proposta* de valorização da própria *existência*, sem atribuir valores superiores a instâncias que a dominem de fora. Este imperativo, diferente de um mandamento, por exemplo, ou do imperativo categórico kantiano, sugere ou *aconselha* que vivamos de modo que a única coisa que queiramos seja o retorno da *mesma vida*, sem submetê-la a uma lei moral exterior ou ao medo de um castigo. Nesse sentido, o imperativo existencial sugere centralizar na própria existência todos os esforços e atitudes do

⁴⁴ Neste escrito a comentadora aborda o *corpus* nietzschiano a partir da questão do perspectivismo e da noção de valor. Dentre outros pontos, ela aborda a doutrina do eterno retorno como uma concepção fundamental do terceiro período do pensamento do filósofo e o traz a partir de duas leituras: a *cosmológica* e a qual ela denomina de *ética*. Cf. MARTON, S. Nota sobre o eterno retorno. In: *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*, p.222.

⁴⁵ Este livro reúne um conjunto de artigos derivados dos vinte e cinco anos de estudos que a comentadora realizou sobre a filosofia de Nietzsche. Dentre os dez artigos, utilizaremos com mais assiduidade o artigo intitulado *Eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético?*, no qual a comentadora apresenta as duas possíveis leituras acerca da doutrina do eterno retorno, bem como as possíveis objeções e críticas feitas a ela.

homem, de modo que sua vida seja afirmada incondicionalmente e se torne o próprio critério de valor dessa afirmação.

Para chegarmos à doutrina como “a mais elevada *forma de afirmação* que se possa em absoluto alcançar” (NIETZSCHE, EH Assim Falou Zaratustra, p.79) veremos que pressupostos Nietzsche nos oferece para tanto. Num primeiro momento, trataremos do que chamamos *tese cosmológica*, isto é, sua interpretação de mundo como uma sucessão circular dos instantes encadeados no tempo. Para, na sequência, determo-nos em seu *imperativo existencial*, que parece ter um caráter exortativo, dado que sua hipótese cosmológica do retorno nos convida a ter um trato diferenciado com a própria vida a partir de sua repetição.

A princípio, sua argumentação gira em torno de uma formulação cósmica do retorno, presente, sobretudo, em vários fragmentos póstumos reunidos na obra *A Vontade de Poder*. Sua perspectiva sobre o mundo consiste na identificação do tempo com um *dever cíclico*, desenvolvido a partir da repetição idêntica de todas as configurações cósmicas, isto é, as formas ordenadas nas quais o mundo se repete. A partir da consideração dessa hipótese da repetição, o filósofo dará ao homem o conselho de viver a mesma vida, infinitas vezes.

A TESE COSMOLÓGICA

A exposição de sua cosmovisão parte de três pressupostos básicos: (i) o mundo é constituído por grandezas determinadas de *forças*; (ii) essas forças são *finitas* (por isso, determinadas) e (iii) o tempo no qual o universo e as próprias forças se efetivam é *infinito*. Desse modo, da relação entre forças determinadas – um *quantum* sempre constante de forças que se efetiva e morre – e um tempo infinito surgiria a repetição destas forças, bem como suas mais diversas combinações para o preenchimento deste tempo infinito. E da repetição das forças deriva a repercussão dos acontecimentos e a circularidade deste movimento. Segundo Nietzsche:

Se o mundo *pode* ser pensado como grandeza determinada de força e como número determinado de centros de força [...] segue-se disso que ele há de perfazer um número de combinações computáveis no grande jogo de dados de sua existência. Em um tempo infinito, cada combinação possível haveria [...] de ser alcançada infinitas vezes. E então, entre cada “combinação” e seu

“retorno”, todas as combinações possíveis haveriam de ter decorrido (NIETZSCHE, Nachlass/FP Vol. IV 14[188] primavera de 1888).

Para Nietzsche, o mundo não é senão um *conjunto de forças* que se relacionam e *agem* entre si, não mais que uma “imensidão de força, sem começo, sem fim [...] como jogo de forças e ondas de força, ao mesmo tempo uno e vários, acumulando-se aqui e ao mesmo tempo diminuindo acolá” (NIETZSCHE, Nachlass/FP vol. III 38[12] junho-julho de 1885). A postulação de uma pluralidade é algo característico de seu pensamento: a força só existe no plural, não há *uma* força (*a força em si*), mas várias forças, que se efetivam na medida em que se relacionam com outras. Com efeito, as forças não são *substâncias*, mas um *agir* sobre, isto é, um *efetivar-se*.

O termo “força” é retirado por Nietzsche da física, contudo, não podemos afirmar que ele a utilizou no mesmo sentido que os físicos de sua época, mas a utilizou no sentido mais básico que temos do conceito, a saber, força enquanto aquilo que põe um corpo em movimento. Segundo o que Paolo D’Iorio nos explica, Nietzsche ficou a par da discussão da física da sua época e a partir daí parece ter formulado a hipótese cosmológica: havia um debate acirrado sobre a questão de se o mundo fora criado um dia e haverá um fim. Nessa discussão havia duas posturas, entre físicos e filósofos, em que se defendia, uns a morte térmica do universo, outros, a continuidade deste. Nietzsche se encontrava em meio aos que defendiam a segunda hipótese e que, a partir da postulação de que o mundo é contínuo, formulam uma tese que sustente sua continuidade, cujo principal argumento consistia em defender que em todo tempo decorrido até agora, ou então ele teria chegado ao fim do processo, o que é *impossível*, porque nesse caso o mundo já teria parado, ou ele estaria, necessariamente, fadado a repetir infinitas vezes⁴⁶.

Poder-se-ia dizer que Nietzsche pensou o eterno retorno como um modo de justificar a durabilidade eterna do mundo, daí sua teoria das forças que explicam a relação de um tempo infinito com forças finitas (determinadas).⁴⁷ A atividade da força

⁴⁶ Cf. D’IORIO, 2006, p.79.

⁴⁷ Esta formulação de caráter científico surgiu da discussão que Nietzsche desenvolveu, sobretudo, inspirado nos escritos de Johannes Gustav Vogt, mais precisamente, com sua principal obra intitulada *A força. Uma visão do mundo realista e monista* (1878), mas Nietzsche não usa força no mesmo sentido que ele, pois, para Vogt, a força é “uma substância única, absolutamente homogênea, espacial e temporalmente infinita, imaterial e indestrutível” (cf. D’IORIO, p.70). Para Nietzsche, a força é o que há de mais fundamental para o mundo, embora corruptível e determinada, está em todo lugar e é o que

consiste em agir sobre algumas e resistir a outras mais, numa dinâmica constante de se manifestar e se estender, exercer-se e tornar-se mais forte, a fim de atingir sua *vontade de poder*. A vontade de poder é entendida como a manifestação própria das forças em relação umas com as outras, seu caráter interno de crescimento que a orienta a se expandir para que não pereça.⁴⁸ Em um fragmento póstumo de 1885, o filósofo nos fala que “este mundo é a vontade de poder e *nada além disso!*” (NIETZSCHE, Nachlass/FP vol. III 38[12] junho-julho de 1885. Ênfase de Nietzsche). Ele utiliza o termo “vontade de poder” (*Wille zur Macht*) como forma de expor ou falar a respeito da existência a partir da própria realidade efetiva.

Ao dizer que o *mundo é vontade de poder e nada além disso*, ele está propondo que o mundo (terreno, imanente) não é apenas um meio para um mundo melhor e superior (como o paraíso cristão) ou apenas a cópia de um mundo ideal. O mundo tem, em si mesmo, seu início, sua finalidade (que, a rigor, é exercer-se enquanto força e alcançar mais poder) e seu próprio fim, pois as forças morrem e se renovam no processo contínuo do tempo infinito. O mundo não é nada senão *esta realidade*.⁴⁹ Apesar de a posteridade considerar o eterno retorno e a vontade de poder como uma metafísica ingênua por parte de Nietzsche, ele não parece ter tido tal propósito; podemos até pensar que por não poder ser demonstrado enquanto teoria científica, esta vontade pode ter um estatuto metafísico. No entanto, o que Nietzsche nos sugere é exatamente a negação de uma substância exterior que sustente o mundo, pois ele próprio enquanto *força* se sustenta. O mundo não é nada mais que um caótico conjunto de forças, energias, impulsos que agem e reagem para sobreviver e expandir. É nesse sentido que ele diz em certo momento “onde encontrei vida, ali encontrei vontade de poder” (NIETZSCHE, ZA, II, do superar a si mesmo, p.128), porque a vontade de poder é o exercício de atuação das forças que compõem e mantêm tudo o que vive, ou seja, parece ter um caráter orgânico. A força não é substancial, mas uma *efetivação*, da mesma forma que a vontade de poder também não é uma substância. O que Nietzsche adota com este termo não é A Vontade, presente, por exemplo, em Schopenhauer, mas o resultado das forças

constitui e move todas as coisas, inclusive o próprio homem (seus impulsos, desejos, expectativas e frustrações nada mais são do que forças que lhe são próprias).

⁴⁸ Cf. NIETZSCHE, Nachlass/FP Vol. III 36[31] junho-julho de 1885.

⁴⁹ Para uma explicação maior de como Nietzsche concebe o mundo ver MARTON, S. A dança desenfreada da vida. In: _____. *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*, 2009, p. 65-66.

que se efetivam no mundo na medida em que lhes é possível. Logo, não existe A Vontade de poder, mas *vontades* de poder, na medida em que a luta entre forças se efetiva, pois é à medida que uma força esbarra em outras que o estímulo para se perpetuar enquanto força resistente aparece. E dessa luta não há *télos*, é apenas um conflito por mais poder, isto é, por sobrevivência e *expansão* das forças.

Embora múltiplas, as forças que constituem tudo que existe são finitas e se relacionam entre si de modo diferente possibilitando, assim, novas configurações de forças que agem em lugar das que se esvaem.⁵⁰ Nesse sentido, a soma das forças é sempre constante, pois na medida em que algumas se dissipam, outras derivam da relação de anteriores. Contudo, o tempo no qual elas se efetivam é infinito. Disso, poder-se-ia concluir: ou o mundo atingiria um estado final devido à finitude das forças, ou os estados pelos quais ele passa não de se repetir devido à infinidade do tempo e à necessária circularidade das somas de forças.

Ora, se o mundo “pudesse alcançar o estado de equilíbrio, ou se tivesse qualquer fim que encerrasse em si a duração, a imutabilidade, o uma-vez-por-todas” diz Nietzsche “então, este estado haveria de já ter sido alcançado” (NIETZSCHE Nachlass/FP vol. IV 14 [188] primavera de 1888) contudo, não alcançou. Nesse sentido, se assumirmos o pensamento de Nietzsche, onde as forças agem e se efetivam na medida em que encontram resistência e que é esta dinâmica que mantém o mundo, então não poderíamos aceitar que o mundo pudesse vir a alcançar um estado final (*télos*), dado que as forças morreriam e o próprio mundo sucumbiria. Na ausência das forças e de seu efetivar-se, o mundo deixaria de ser mundo. Mais ainda: um estado final é impossível devido ao caráter *dinâmico* das próprias forças. Sendo assim: “tudo vem a ser e eternamente retorna – *escafeder-se não é possível!*”.⁵¹ Este dinamismo que Nietzsche atribui às forças constituintes do mundo não deriva apenas de sua leitura e reflexão da problemática que permeava a física, parece resultar também de sua leitura

⁵⁰ Em *Assim Falou Zaratustra*, na seção ‘Dos três males’, Nietzsche também diz que o mundo é finito, e que a sabedoria de Zaratustra consiste em escarnecer de todas as crenças em mundos infinitos. Cf. NIETZSCHE, ZA, III, dos três males, p.193.

⁵¹ NIETZSCHE, Nachlass/FP Vol. III 24 [7] inverno de 1883. Ênfase do autor. Para mais elucidações a respeito da visão nietzschiana sobre a relação entre tempo e forças e sobre o modo como essa discussão serve como subsídio para sustentar uma tese cosmológica do eterno retorno, cf. NIETZSCHE Nachlass/FP 10[72] novembro de 1887- março de 1888; Nachlass/FP 11 [292] primavera-outono de 1881; Nachlass/FP [14] 188 primavera de 1888; Nachlass/FP 38[12] junho-julho de 1885. Ver também MARTON, 2009, p.69-84.

da filosofia pré-socrática, sobretudo, de Heráclito, que via a *arché* do mundo no fluxo e na guerra entre os opostos.

Em *Ecce Homo* Nietzsche deixa clara a influência que o pré-socrático exerceu em seu pensamento, diz inclusive que sua doutrina do eterno retorno poderia já ter sido formulada por ele. Devido a sua postulação do vir a ser e do movimento de opostos como princípio, o pré-socrático teria já subsídios para compreender sua doutrina da eterna repetição porque ele via o mundo tal como Nietzsche, isto é, um complexo de forças que se renovam e se consomem (Cf. NIETZSCHE, EH/O nascimento da tragédia, p.62). O resgate que Nietzsche faz do movimento postulado por Heráclito e atribuído às forças do mundo lhes confere um caráter dinâmico, de *devir*. Nesse sentido, as forças não podem deixar de se exercer, o seu querer-vir-a-ser-mais-forte as impediria de atingir uma condição estanque. O que nos leva a concluir que o mundo não *é*, mas *vem-a-ser* na medida em que as forças querem e alcançam cada vez mais poder. O que, mais uma vez, elimina a noção de *télos*, pois não se trata de determinar aquilo que o mundo *deve ser* ou *é* a partir de uma única perspectiva (daí sua crítica às interpretações de caráter totalizante da religião e metafísica). Trata-se, ao contrário, de pensar aquilo que o mundo *pode* ser a partir de suas potencialidades, capacidades e possibilidades.

Com isso, percebemos que a intenção de Nietzsche parece ser propor uma concepção alternativa de mundo, oposta à linearidade em vigência na civilização ocidental. Com a teoria das forças, ele procura ilustrar o mundo por ele mesmo, sem fugir de sua própria esfera e recorrer a entidades transcendentais. As forças postuladas são *inerentes* ao mundo, são energias que o constituem e o mantêm. Nas palavras de Marton: “Ao conceber o mundo como totalidade permanentemente geradora e destruidora de si mesma, entende que não se acha submetido a um poder transcendente” (MARTON, 2009, p.108). Num mesmo sentido, a vontade de poder que, embora pareça ser um conceito metafísico, não remonta senão unicamente à manifestação que ocorre das forças constituintes do mundo. Este, então, é entendido como uma totalidade que gera e destrói a si mesma, vive de si mesma, “seus excrementos são o seu alimento” (NIETZSCHE, Nachlass/FP 14[188] primavera de 1888).

Com esta suposição de forças como o que constitui o mundo, Nietzsche se desvencilha das teses científicas que propõem um momento inicial e final para ele. As suposições religiosas, de um ser supremo que sustenta e ordena o universo (isto é, uma

entidade exterior ao próprio mundo), estão fora de cogitação em seu pensamento. Bem como o mundo das ideias platônico e quaisquer outros conceitos metafísicos que, a seu ver, tão somente rotulam as forças plurais, como “sujeito”, “substância”, “substrato” – e qualquer outro que procure dar uma estabilidade que, segundo ele, é também *exterior* à dinâmica das forças do mundo. Se há alguma estabilidade ou se as forças coincidem e se mantêm numa unidade, isso ocorre devido à inter-relação da própria multiplicidade delas, nesse sentido, não há substância que as ordene, elas se ordenam por si mesmas. Com isso, o que ele pretende é nos mostrar que o mundo não necessita de um sistema exterior a ele, de substâncias ou entes exteriores que lhe deem sentido. As próprias forças *têm seu próprio sentido*, que consiste em manifestar-se e, tão somente, exercer sua vontade de poder.

Assim, vejamos que não é gratuita sua suposição cósmica, ela nos traz outras considerações pertinentes. A primeira é o caráter autônomo das forças do mundo em relação a qualquer coisa que a transcenda. A segunda é a crítica direta a ideais transcendententes que, para ele, não convém aplicar ao mundo, pois, desse modo, retirar-se-ia dele suas próprias forças. Assim, temos um primeiro pressuposto que nos levará à valorização da imanência, pois de que melhor maneira valorizar a vida senão partir da valorização do próprio mundo, enquanto o que possui um caráter imanente de poder?

Embora o que seja chamado de tese cosmológica faça parte do ensinamento do eterno retorno, ela é apenas *um* dos aspectos do que Nietzsche propõe. Conquanto ela esteja na forma de uma exposição teórica, o que interessa não é sua validade como explicação científica do tempo, mas seu impacto no *âmbito humano*. Não obstante Nietzsche estivesse sujeito a inúmeras críticas devido à incoerência lógica e matemática de sua doutrina,⁵² ele não estava preocupado em demonstrar o eterno retorno como uma teoria científica, pois não parecia ter pretensão de verdade.

A doutrina nietzschiana do eterno retorno não se limita a uma visão que procura descrever o princípio ou a continuidade do mundo. Nesse sentido, a apresentação do eterno retorno não se dá como uma fórmula dirigida ao entendimento, mas como um desafio, ou um conselho, direcionado à vontade, uma hipótese lançada a fim de questionar o homem, como um experimentalismo, o que é característico de seu

⁵² Acerca das possíveis críticas levantadas à doutrina do eterno retorno como uma teoria “cientificista” cf. MARTON, 2009, p.100.

pensamento.⁵³ Assim, há também o que chamamos aqui de imperativo existencial, que põe em questão o modo como o homem reagiria, e o que iria querer, frente à possibilidade de um retorno proposto como modo de ver o mundo. Partamos, portanto, para o domínio existencial do problema, que consiste no segundo momento da argumentação.

O IMPERATIVO EXISTENCIAL

Da explicitação de sua tese em nível cósmico, Nietzsche a transpõe para o *nível humano*. Um ponto importante na sua filosofia, relevante para o tema discutido, é a *inseparabilidade entre homem e mundo*; já destacada desde sua *Gaia Ciência* (1882) ao afirmar que não há nada de mais risível que colocar “homem” e “mundo” lado a lado, “separados pela sublime pretensão da palavrinha ‘e!’” (NIETZSCHE GC V §346).

Porque, ao ver de Nietzsche, o homem e o mundo estão juntos apenas numa construção linguística. O termo “homem” é escrito ao lado do termo “mundo” e os dois permanecem juntos pela conjunção “e” sem que estejam *juntos* efetivamente, dado que enquanto o mundo é deixado de lado, o homem põe sua mente a pensar em outros mundos e ignora este no qual vive e pensa. Pretender juntar duas coisas que, de fato, estão separadas pela divagação do homem não passa senão de ironia. Além do que o fato da conjunção “e” precisar juntá-los denota que eles permanecem separados. Por isso, Nietzsche estende sua teoria das forças ao nível do homem e, dessa forma, o concebe também como um complexo de forças se efetivando e querendo se expandir para ganhar cada vez mais poder. Essa efetivação dinâmica é a instância biológica do homem, a qual não é mero invólucro que prende a alma ou uma máquina constituída por inúmeras partes. Antes ele é uma multiplicidade, composta de inúmeros “seres microscópicos” que agem, lutam, expandem-se e perecem constituindo os órgãos, as

⁵³ Nietzsche adota o experimentalismo como opção filosófica, o seu método oficial. “Ao colocar um problema em seus múltiplos aspectos, abordar uma questão a partir de vários ângulos, tratar de um tema adotando diversos pontos de vista, o filósofo está a fazer experimentos com o pensamento”, afirma Scarlett Marton, “não é por acaso, aliás, que privilegia o estilo aforismático: se perseguir uma ideia é abandonar várias outras pelo caminho, o que é o aforismo senão a possibilidade de perseguir uma ideia partindo de diferentes perspectivas?” completa a comentadora, (MARTON, 2009, p.90-91).

células e todas as atividades internas e externas; nesse sentido, cada órgão, cada célula, cada membro se expande e *quer mais poder*.⁵⁴

Assim, Nietzsche nos mostra que o homem faz *parte* da *mesma realidade* que o mundo no qual ele se encontra, com uma *mesma* composição também regida por forças inerentes. O que reforça a negação, característica de seu pensamento, das dicotomias postuladas até então pela filosofia: como o homem e o mundo são constituídos por uma e mesma coisa e fazem parte da mesma realidade, elevar uma instância do homem acima das outras ou considerar uma realidade à parte mais importante que a efetiva deixa de ter sentido.⁵⁵

Desse modo, ele enfatiza a relação entre o homem e o mundo, não mais unidos por uma conjunção meramente linguística ou separados por particularidades que o homem pensa ter em relação a qualquer outro organismo, mas *juntos* num todo orgânico; não mais “homem e mundo”, mas “homem-mundo”. O homem é parte integrante do jogo de forças que compõem e regem o universo; e suas ações estão submetidas a tais forças. Num mesmo sentido, como o homem age *neste* mundo do qual faz parte, em certa medida, ele também submete tais forças do mundo às suas ações, mas de modo diferente. Pois as forças do próprio mundo existem por si, não necessitam da ação humana, enquanto as ações não se efetivam sem a interferência das forças do universo. Portanto, ainda que o homem possa submeter as forças às suas ações, é somente na medida em que age, ou seja, é apenas no *instante* da ação.

Seria questionável se no eterno retorno não se subentende certo determinismo, dado que o homem está determinado pelas forças que regem e mantêm o universo. Contudo, isso ressalta o caráter da relação que o homem mantém com o mundo – este suposto determinismo demonstra que o homem tem a possibilidade de agir, devido seus impulsos e afetos (o que não deixam de ser forças inerentes), mas tal possibilidade só pode ser atualizada *no mundo no qual o homem se encontra*. Daí a *inseparabilidade* do homem com o mundo, ele não está preso e determinado a fazer algo de modo que

⁵⁴ Sobre a concepção nietzschiana de corpo cf. MARTON, 1990, p.170-173.

⁵⁵ Aqui, trata-se de uma crítica direta à tradição, tanto da filosofia quanto da cultura num sentido mais amplo. A começar em Platão e sua teoria das ideias, depois Descartes e sua reflexão acerca da maior facilidade em conhecer o espírito que o corpo e a superficialidade com que ele descreve o próprio corpo, em seguida, podemos até citar a religião que abomina e torna pecaminoso tudo que é corpóreo e mundano. Por fim, Kant e sua moral deontológica que institui a ação fundamentada em regras morais formuladas pela razão, que prevalece em detrimento do desejo. Cf. NIETZSCHE, F. *A Vontade de Poder como conhecimento*. In: *A Vontade de Poder*, 2008a, p.255-316.

alcance um *télos*, mas deve se reconhecer enquanto parte de um mundo no qual pode agir e pelo qual será afetado, pois não é de modo algum alheio a ele. Nas palavras de Marton (2009, p.118. Ênfase nossa): “Destronado, o homem deixa de ser um sujeito frente à realidade para tornar-se *parte do mundo*”. A ação humana e a efetivação das forças, dessa forma, justapõem-se, dado que, do mesmo modo que as forças possibilitam a ação humana, esta repercute no mundo e, conseqüentemente, implica em mais forças que dão continuidade ao grande jogo de dados da existência numa grande cadeia.

Ora, se o homem interfere, da maneira como age, nas forças constituintes de sua realidade e se estas forças possibilitam a repetição dos momentos *efetivados*, então poderíamos afirmar que a ação humana também interfere no eterno retorno, na medida em que ela efetiva suas forças neste mundo que retornará. Logo, esta nova cosmovisão possibilita ao homem um grau maior de participação que abordagens religiosas ou metafísicas, onde o homem desenvolve um papel meramente contemplativo ou devoto, por exemplo. Nesse sentido, o homem também participa do processo de repetição na medida em que *age no instante*, pois é exatamente neste em que o homem se insere como *força atuante e determinante* daquilo que retorna – eis onde se encontra o caráter existencial da sua doutrina.

Considerar o *instante* como fio condutor do que se repete remonta o compromisso direto que o homem tem com as configurações que hão de retornar. É precisamente o *instante* que posiciona o homem como parte do retorno e o momento propriamente dito em que o homem se dá conta deste. Desconsiderá-lo seria restringir a doutrina à primeira tese, isto é, a cosmológica, assim ela não seria mais que um apático retornar enfadonho desprovido de sentido. O problema de restringir a doutrina à primeira tese e considerá-la um retorno sem sentido de todas as coisas é que dessa forma cairíamos no niilismo, e isso é exatamente o que Nietzsche quer evitar com o aspecto existencial da doutrina. Ele nos alerta que tal pensamento pode nos aniquilar ou nos regozijar, tudo depende do modo como vivemos e como agimos. Daí a importância de seu imperativo existencial, pois ele exorta o homem a ter um trato diferente com a

vida, de modo que deseje o retorno idêntico dela e não a veja de maneira niilista, sem sentido e valor intrínsecos a partir deste retorno.⁵⁶

O caráter existencial está precisamente no ponto de considerar a ação humana como decisiva daquilo que retorna. Desse modo, o homem não se submete a uma repetição sem sua interferência, pois ele também *age, exercer-se, atua, busca mais poder*. Em suma, como ele é parte do mundo, não só retorna junto com tudo, como também pode definir aquilo que retornará na *medida em que agir*. Com isso, a doutrina teria o papel de dar ao homem a possibilidade de pensar sobre sua condição existencial mediante a consideração de que se aquilo que está vivendo é aquilo que *deseja* que retorne. Com efeito, o caráter do eterno retorno é instaurado pelo *impacto existencial* causado no homem quando este se depara com a possibilidade do retorno eterno de uma *mesma e idêntica* vida.

É em sua *A Gaia Ciência* (1882) que Nietzsche nos apresenta sua doutrina como um desafio através da boca de um demônio, sua questão é:

Se um dia ou uma noite, um demônio se espreitasse em tua mais solitária solidão e te dissesse: “Esta vida, assim como tu a vives e como a viveste, terás de vivê-la ainda uma vez e ainda inúmeras vezes; e não haverá nela nada de novo, cada dor e cada prazer e cada pensamento e suspiro e tudo o que há de indizivelmente pequeno e de grande em tua vida há de te retornar, e tudo na mesma ordem e sequência [...] A eterna ampulheta da existência será sempre virada outra vez – e tu com ela, poeirinha da poeira!” (NIETZSCHE, GC IV, §341. Ênfase nossa).

O que Nietzsche nos lança como possibilidade é o retorno eterno de uma *mesma e idêntica* vida. Ele é incisivo: o que há de maior e menor, as maiores alegrias e as mais ínfimas dores, *tudo* retornará, não de modo melhor ou pior, mas de modo idêntico. Nesse sentido, o homem está *fadado* a viver, pela eternidade, tudo o que concretiza. Assim, embora o homem ainda possa determinar o que pode ou não retornar na sua vida, ele não pode impedir que retorne aquilo que já realizou, portanto, seu *fado* é construído por ele mesmo – construído na medida em que escolhe tal ou tal coisa e age de tal ou tal forma. Por isso, o ponto principal do aspecto existencial diz respeito à *ação*: o modo como o homem age no *instante*, determina o modo como será esse mesmo *instante* por toda a *eternidade*.

⁵⁶ Cf. MARTON, 2009, p. 85-118.

Contudo, sua formulação se apresenta de modo condicional (“*Se* um dia ou uma noite”), logo, a repetição é dada como *hipótese* a ser pensada, experimentada, o que ressalta o fato de que Nietzsche não tinha a intenção de prová-la e a formula como *provocação*. À apresentação do eterno retorno como a repetição de todas as coisas *vividas* ainda se segue a questão: “Não te lançarias ao chão e rangerias os dentes e amaldiçoarias o demônio que te falasse assim? *Ou* viveste alguma vez um *instante descomunal*, em que lhe responderias: ‘Tu és um deus, e nunca ouvi nada mais divino!’”. O que importa aqui é: qual seria a reação do homem para com a vida, se ele soubesse que ela vai repetir, se qualquer ação efetivada uma vez estivesse fadada a se repetir idêntica e eternamente? Vejamos que para tal reflexão há duas possíveis respostas: ou este pensamento nos destruiria, porque certamente não quereríamos que fosse real, ou nos alegraríamos em último grau, dado nossa forma de viver e agir.

Para que tal pensamento não faça o homem ranger os dentes e odiar este demônio e a própria vida, é preciso que ele a *ame*, alegre-se frente a ela e a assuma como sua forma de *agir* no mundo. Não vê-la como meio para um paraíso ou um mundo superior, mas com o valor mais elevado impresso em si mesma, tal como ela é. Por isso, a pergunta “queres isso ainda uma vez e um número infinito de vezes?” seria o “mais pesado dos pesos” sobre todas as ações do homem, pois seu único compromisso seria se conscientizar de que sua ação no instante poderia repercutir por toda a eternidade na qual ele retornaria. A partir disso, ele precisaria ter a certeza de que o que ele está prestes a realizar é exatamente o que ele *quer*.

Desfaz-se o compromisso com um *télos* e se assume um compromisso com a *existência*. Não mais controlado ou avaliado por um deus onisciente, não mais determinado por um finalismo metafísico-teleológico, mas unicamente comprometido com o ciclo condicionado por forças, do qual *ele mesmo* faz parte. Não mais “estar à espera de alegrias, bênçãos nem perdões desconhecidos e distantes, mas viver de tal modo que queiramos viver outra vez e queiramos viver eternamente *desse modo!* – Em todo momento nos vemos frente a nossa tarefa” (NIETZSCHE KGWB 11[161], M III 1 Primavera – outono de 1881).

O modo como Nietzsche nos apresenta a doutrina remonta sua proposta de *afirmação da existência*. Entre a crítica à metafísica (a negação de *outro* mundo) e o desafio do demônio (que faríamos frente à possibilidade do retorno da *mesma vida*), ele

nos propõe que o homem não possui outra vida além *desta* e, posto que é responsável pelo que vive nela, é imprescindível que a *afirme*.

Novamente, segundo Marton (2009, p.115):

Em vez de esperar que um poder transcendente justifique o mundo, o homem tem de *dar sentido à própria vida*; em vez de aguardar que venham redimi-lo, *deve amar cada instante como ele é*. E não há *afirmação maior da existência* que a afirmação de que tudo retorna sem cessar.

Sem Deus, o homem precisa decidir de que modo viver sua vida e que ações tomar, sem determinação a não ser a resultante de seu próprio agir, o homem se vê sozinho. Assim, as ações do homem não se guiariam por uma vã esperança de redenção no *além*, nem pelo medo do castigo eterno no inferno, mas pelo “peso” da eternidade, não mais localizada num além-mundo, mas *neste* mundo. Logo, sua doutrina aproxima o homem da terra, solo próprio onde ele atua e da própria vida – esta se torna o seu mais alto valor.⁵⁷ O que nos leva à noção nietzschiana de *amor fati*, isto é, o amor que o homem precisa ter para com o seu destino, que é o seu *único fado*, que por sinal é construído por ele mesmo na medida em que efetiva no mundo suas forças. Em *Ecce homo* (1888), ele nos apresenta sua fórmula deste amor necessário para conceber a afirmação incondicional da existência:

Minha fórmula para a grandeza no homem é *amor fati*: nada querer diferente, seja para trás, seja para frente, seja em toda a eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo – todo idealismo é mendacidade ante o necessário – mas *amá-lo*... (NIETZSCHE, EH II 10).

O *amor fati* é o critério essencial para a afirmação do eterno retorno, ambas as concepções andam juntas, pois quem afirma o eterno retorno, afirma-o porque ama seu destino (não um destino teleológico, mas o qual ele mesmo *cria* a partir de seu agir). Logo, o *amor fati* se apresenta como um pressuposto da doutrina: para a concepção do eterno retorno não basta que o homem suporte o necessário, dissimule-o ou o negue, é preciso amá-lo, pois faz parte de si mesmo. O indivíduo que ama a vida tal como é, é uma espécie distinta de homem, nobre, que cria valores a partir de suas próprias

⁵⁷ Neste sentido, Nietzsche diz pela boca de Zaratustra: “Eu vos rogo, meus irmãos, *permanecei fiéis à terra* e não acrediteis nos que vos falam de esperanças ultraterrenas” (NIETZSCHE, ZA Prólogo de Zaratustra, p.30).

vivências e vive a partir de seus próprios valores. Contudo, tal espécie de super-homem não se distingue pela condição social ou política, parece ser algo mais particular⁵⁸. Trata-se de um criador dos valores que regerão sua vida⁵⁹, o homem que *cria* e *afirma* suas forças e tem sua própria valoração é forte, este afirma a existência e, por conseguinte, o retorno dela.

Na relação entre o homem e o mundo, não há espaço para forças exteriores transcendentais – o homem está sozinho num mundo e é preciso que ele o reconheça como seu lugar de atuação e de efetivação de suas próprias capacidades. Nesta realidade em que o homem existe, há somente forças exteriores contingentes (do mundo) e forças interiores (do homem), as quais ele precisa saber conciliar com as forças exteriores. Mais precisamente, o homem é repleto de impulsos, desejos, expectativas e frustrações – forças que agem e procuram se exercer num mundo que também é repleto de forças, que muitas vezes são discrepantes com as forças do homem. Saber se superar e lidar tanto com as forças exteriores, e, sobretudo, com as interiores, é afirmar a vida em sua plenitude. É conferir um sentido imanente a ela afirmando cada uma de suas partes, em quaisquer de seus aspectos e ser *forte* em sentido nietzschiano.

Com isso, a doutrina do eterno retorno se nos mostra como a proposta da valorização da existência, procura levar o homem a conferir um sentido imanente a ela afirmando-a plenamente e criando seus próprios valores que a orientarão. Para tanto, Nietzsche estabelece o critério de “querer um número infinito de vezes”. De uma pergunta, esta sentença se torna um *imperativo*; isto é, um conselho de modo que o

⁵⁸ Cf. MARTON, 2009, p. 116.

⁵⁹ Essa discussão pode ser mais bem compreendida com a leitura de *Genealogia da Moral* (1887). Nietzsche investiga a emergência dos valores, perguntando-se pela verdadeira origem de nosso bem e nosso mal, constata que a moral ocidental possui duas vertentes: a moral nobre e a escrava. Ambas possuem valores como bem e mal (no caso da escrava), ou bom e ruim (no caso da nobre). O que as difere é o modo como emergem enquanto princípio de valoração. A moral nobre parte do valor bom que atribui a si mesma, tudo que é útil, feliz, fértil, vívido, afirmador. Nesse sentido, tudo o que afirma as próprias potencialidades inerentes é *bom* e faz parte da moral nobre. Já a moral escrava submete-se à valoração já criada pela moral nobre e apenas inverte os valores de bem e mal. Logo, nesta moral, tudo que é feliz, afirmador, fértil, útil é *mal*, e ao valor *bem* cabe tudo que lhe é oposto, isto é, aquilo que é submisso, nocivo, doente, débil, comum, infeliz, fraco, inútil. A moral escrava parte de uma inversão da moral nobre, esta *cria a si mesma* como um “triunfante Sim” às suas forças. A moral nobre é atribuída, por Nietzsche, sobretudo, aos gregos antigos, pois não há nada de mais afirmador que enfrentar a guerra, cultivar o corpo e morrer com honra. Já a moral escrava é um atributo, sobretudo, da religião judaico-cristã, que nega este mundo, torna o corpo um símbolo de pecado e cria o consolo de que haverá outro mundo melhor após a morte. Logo, quando Nietzsche se refere ao homem superior, *forte*, refere-se àquele que afirma suas forças e cria valores a partir de suas próprias vivências e que não se submete a valores morais previamente instituídos exteriormente.

retorno eterno da mesma vida seja motivo de regozijo e não de desespero. Em um fragmento que seria publicado postumamente, Nietzsche propõe:

Minha doutrina diz: viver *de tal modo* que tenhas que *desejar* viver de novo, essa é a tarefa – pois o fará *em qualquer caso!* – Aquele para quem o esforço seja o sentimento supremo, que se esforce: aquele a quem o repouso seja o sentimento supremo, que repouse; aquele para quem subordinar-se, cumprir, obedecer seja o sentimento supremo, que obedeça. Espero que se dê conta daquilo que é para ele o sentimento supremo e *não* evite *meios!* Nisso se vai a *eternidade!* (NIETZSCHE, FP Primavera-Outono de 1881, 11[163]).

A rigor, se considerarmos a organicidade do pensamento sugerido por Nietzsche, isto é: (i) a hipótese de uma concepção cíclica do tempo, no qual tudo que é realizado no *instante* se repetirá por toda a eternidade. A partir do que, (ii) elimina-se entidades transcendentais que sustentem o mundo; (iii) tornando-se, assim, próprio do homem a realização das próprias forças, na medida em que ele se reconhece como parte indissociável da realidade efetiva. Então, podemos assumir que cabe unicamente ao homem decidir e realizar aquilo que ele gostaria que retornasse eternamente, pois ele retornará em *todo caso*. O que remete ao que já comentamos acerca da possibilidade do homem de interferir no retorno e, ao mesmo tempo, da imprescindibilidade deste, isto é, o retorno não pode ser impedido, apenas configurado pelo homem à medida que ele age.

Ao agir, o homem estará realizando o que lhe causa o mais *alto sentimento* e, assim, estará afirmando a eternidade, pois o que retornará na sua vida será o que ele concretizou, enquanto objeto de seu mais alto sentimento, no *instante*. Nesse sentido, o eterno retorno, mais que uma tese determinista que impõe a repetição incessante e necessária de todas as coisas, propõe a valorização incondicional da vida a partir dessa mesma repetição tomada como *hipótese*. A perspectiva nietzschiana de uma circularidade temporal remete à consciência que o homem precisa ter do *peso* inerente a cada ação efetivada dentro desta suposta circularidade. Desse modo, a doutrina não seria apenas a constatação de que o mundo simplesmente escoar num tempo infinito, mas teria o papel de enfatizar o valor intrínseco que a própria existência (e as ações do homem) carrega. A partir do que, ressalta a necessidade de o homem *reconhecer* tal valor, antes até: *criá-lo* a partir de suas ações e deixar de subsumir a existência a valores que pairam acima de suas próprias experiências e vivências.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com o intuito de refletir acerca da reação do homem frente à existência, tal como ela é vivida pelo próprio homem, Nietzsche formula e nos apresenta o eterno retorno do mesmo como a hipótese de um tempo cíclico, no qual tudo retorna à medida que é constituído por forças finitas em efetivação e sobreposição. Tentamos nesse trabalho expor tal doutrina como um *imperativo* que sugere a valorização da existência como um todo a partir da consideração de que o que é concretizado pode repercutir por toda a eternidade. As considerações feitas nesse artigo versaram sobre as duas possíveis abordagens do eterno retorno e procuraram enfatizar o segundo aspecto, isto é, o existencial, como o caráter próprio deste pensamento, através do qual Nietzsche procura pôr em questão o modo como o homem reage frente à existência.

A primeira abordagem se apresenta como uma tese cosmológica, isto é, a perspectiva nietzschiana acerca da constituição e efetivação do mundo através da relação entre um tempo infinito e forças finitas que surgem, efetivam-se e se esvaem. A partir desta consideração, pode-se pensar que o mundo viria a se repetir dado o número finito de possibilidades de sua efetivação devido à finitude das forças em relação com um tempo infinito. Disto conclui-se que, para o filósofo, o mundo não *é*, no sentido de um substrato imutável e essencial, mas *vem-a-ser*, no sentido de que se torna e se concretiza na medida em que as forças se efetivam nele. Com isso, recusa-se a suposição metafísica de uma essência imutável e eterna e a consideração de que o mundo físico (enquanto efetividade) não possui um valor intrínseco. Além do que, com o reconhecimento das forças intrínsecas ao mundo, Nietzsche parte da valorização deste mundo tal como vem a ser para propor a repetição da existência nele.

A segunda é o que denominamos aqui de imperativo existencial enquanto o conselho dado por Nietzsche a partir da possibilidade lançada de que o mundo pode vir a retornar. Ora, diz-nos o filósofo, se o mundo há de retornar, e nós com ele; se podemos agir e, assim, configurar os modos pelos quais o mundo há de se repetir, então, que vivamos de modo tal que nos seja gratificante este retorno, isto é, de modo que a repetição de nossa própria vida seja motivo de regozijo e não de desespero. Resgatando a questão do demônio, se parássemos para pensar na hipótese do retorno, será que já vivemos um *momento* de modo pleno a ponto de quereremos que toda a existência

repercuta tal como a vivemos? Assim, viver um momento de modo e querer a repetição dele implica querer a repetição de todos os momentos, uma vez que todos fazem parte de nossa existência.⁶⁰ A suposição da repetição não se torna a constatação de um retornar vazio, mas um modo de significar a existência a partir dela mesma, antes até: a partir de sua repetição.

Em suma, a reflexão feita por Nietzsche a respeito da existência a partir da concepção de *temporalidade* traz à tona um confronto (típico de seu pensamento) à toda uma tradição ocidental que, ao seu ver, impunha à vida valores que a regiam de fora. Com a proposta de uma valorização do mundo, que é inseparável do homem, e que alcança o máximo de seu poder a partir do exercício de todas as suas forças constituintes, o filósofo procurou trazer para a própria terra o seu valor e um significado, que não lhe é imposto, mas engendrado por suas próprias forças. Como o homem faz parte destas forças constituintes do mundo, isso dá um caráter mais de ator que de espectador ao homem, pois ele é também capaz de agir e interferir em seu destino. Nesse sentido, embora pareça ser um mero determinismo o que está sendo proposto em sua tese cosmológica, se pensado por um viés existencial, Nietzsche está a ressaltar o caráter atuante e determinante do homem que precisa ser capaz de ter para si bem claro o que ele deseja *viver* e que o valor da vida é atribuído a ela a partir de suas vivências. Logo, a própria existência do homem no mundo e o modo como ele reage frente a ela definem o valor que lhe cabe.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARALDI, C. *Nihilismo, criação, aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos*. São Paulo: Discurso Editorial, 2004.

CALOMENI, T. C. B. **A Redenção da temporalidade: A Trágica intuição do eterno retorno em Nietzsche**. In: *Cadernos Nietzsche*. São Paulo, nº 18, p.93-109, 2005.

D'IORIO, P. **O eterno retorno. Gênese e interpretação**. In: *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, nº 20, p.69-114, 2006.

MARTON, S. **A Morte de Deus e a Transvaloração dos Valores**. In: *HYPNOS*. São Paulo, ano 4, n. 5, p.133-143. 2º semestre, 1999.

⁶⁰ Cf. NIETZSCHE Nachlass/FP 7[38] final de 1886-primavera de 1887: “se dissermos sim em um único instante, então teremos dito sim não só a nós mesmos, mas à existência como um todo”.

_____. Eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético? In: MARTON, S. **Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche** – 3ª ed. – São Paulo: Discurso Editorial e Editora Barcarolla, 2009.

_____. **Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos**. São Paulo: Editora brasiliense, 1990.

MÜLLER-LAUTER, W. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche**. São Paulo: ANNABLUME, 1997.

NIETZSCHE, F. W. **A Gaia Ciência**. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhias das Letras, 2012.

_____. **Assim Falou Zaratustra: Um livro para todos e para ninguém**. Tradução de Mário da Silva. 9ª edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

_____. **Ecce homo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b.

_____. **Fragmentos Póstumos. Volumen II (1875-1882)**. Madrid: Editorial Tecnos, 2008.

_____. **Fragmentos Póstumos. Volumen III (1882-1885)**. Madrid: Editorial Tecnos, 2010.

_____. **Fragmentos Póstumos. Volumen IV (1885-1889)**. Madrid: Editorial Tecnos, 2006.

STAMBAUGH, J. **The Problem of Time in Nietzsche**. London and Toronto: Associated University Press, 1987.

A VISÃO PESSIMISTA DA MODERNIDADE: APONTAMENTOS SOBRE A CONCEPÇÃO DA MODERNIDADE EM MAX WEBER E GEORG SIMMEL

Marco Aurelio de Oliveira Leal⁶¹

RESUMO: A modernidade é um tema central na sociologia e ocupa especial lugar no pensamento de autores clássicos, como Durkheim, Marx, Weber e Simmel. Focando na tradição alemã, Marx produz uma discussão acerca da modernidade diretamente ligada aos aspectos econômicos e industriais, ao apontar as mazelas promovidas por esse processo de avanço do capitalismo propriamente moderno, cujo efeito direto sobre a classe proletária representava o combustível necessário à revolução a ser empreendida por ela. Seus contemporâneos, Weber e Simmel, possuem uma visão particular acerca do fenômeno da modernidade. Apesar de produzirem em semelhante época, ambos os autores, ao tratarem deste fenômeno, vão ter visões com semelhanças e dissensos em suas discussões. Diferentemente de Marx, os dois autores possuem uma visão pessimista da modernidade que discutiremos ao longo deste breve artigo, destacando os seus pontos de confluência e dissonância, em especial as suas conclusões acerca dos conceitos da Jaula de Ferro e Tragédia da Cultura.

Palavras-chave: Weber; Simmel; Jaula de Ferro; Tragédia da Cultura; Modernidade.

THE PESSIMIST VIEW OF MODERNITY: NOTES ON THE CONCEPTION OF MODERNITY IN MAX WEBER AND GEORG SIMMEL

ABSTRACT: Modernity is a central theme in sociology and occupies a special place in the thought of classical authors such as Durkheim, Marx, Weber and Simmel. Focusing on the German tradition, Marx produces a discussion about modernity directly linked to economic and industrial aspects, by pointing out the ills caused by this process of advancement of properly modern capitalism, whose direct effect on the proletarian class represented the necessary fuel for the revolution to be undertaken by her. His contemporaries, Weber and Simmel, have a particular view of the phenomenon of modernity. Despite producing at a similar time, both authors, when dealing with this phenomenon, will have views with similarities and disagreements in their discussions. Unlike Marx, both authors have a pessimistic view of modernity that we will discuss throughout this brief article, highlighting its points of confluence and dissonance, especially their conclusions about the concepts of the Iron Cage and Tragedy of Culture.

Keywords: Weber; Simmel; Iron Cage; Tragedy of Culture; Modernity.

INTRODUÇÃO

⁶¹ mestrando do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco (PPGS-UFPE). Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Pernambuco. E-mail: marco.leal.cs@gmail.com

Revisitar os clássicos é sempre um desafio a ser enfrentado pelos sociólogos e sociólogas, em especial aos que se dedicam no refinamento e lapidação dos conceitos desenvolvidos, pelos chamados fundadores das ciências sociais, mas este é o papel da teoria social e dos que a praticam, olhar o dito e o não dito por esses autores, dando conta das contribuições e limitações que todo autor ou autora possui. Neste breve artigo investigaremos a questão da modernidade em Weber e Simmel, apontando em especial o pessimismo com relação a já dita modernidade presente em ambos.

Max Weber e Georg Simmel, ambos alemães e filhos de um mesmo tempo, possuem pontos de confluência em suas teorias acerca da modernidade e demais conceitos que estavam em voga naquele momento. Destaquemos a modernidade já que se trata de uma temática nodal para os fundadores canônicos da sociologia, além dos aqui tratados.

Weber desenvolverá uma longa teia de conceitos e preocupação metodológica notável para acessar a sua ideia de modernidade puramente racional, precisaremos, portanto, seguir o caminho metodológico de Weber para que possamos de modo produtor, chegar aos seus argumentos passando pela religião, ao desencantamento do mundo, e por fim, a racionalidade. Mas sem deixar de lado toda a sua gama de conceitos e ferramentas analíticas que permitem uma compreensão de como o objeto da religião será tratado pelo autor, até chegarmos no pessimismo da jaula de ferro.

Já Simmel possui uma maneira diferente de praticar a sua ciência, sem uma conceituação tão precisa e sem uma metodologia tão engessada quanto a de Weber. Advinda de um processo histórico que o autor destaca ao distinguir cultura objetiva e subjetiva, sua ideia relacionada à tragédia da cultura nos remete à uma ideia de tragédia propriamente dita, intrínseca ao fenômeno da modernidade, tal qual a ideia de jaula de ferro em Weber.

Por fim, comparemos as duas concepções de modernidade dos autores elencados, destacando os seus pontos de encontro, em especial ao que está relacionado ao pessimismo sobre a modernidade em seus respectivos conceitos, que apesar de caminharem por chaves analíticas distintas e com metodologias também distintas, acabam chegando a pontos em comum.

A CONCEPÇÃO WEBERIANA DE MODERNIDADE

A modernidade para Max Weber estaria diretamente ligada a um longo desencadear de processos que passam por um desencantamento do mundo até chegar numa sociedade puramente racional e burocrática. Essa sociedade aprisionaria os sujeitos no que o autor denominará “Jaula de Ferro”. Para chegar as conclusões que postula Weber tentemos compreender a sua estrutura de pensamento, que envolve diversas camadas de rigorosa análise sociológica e histórica.

Se distanciou, segundo Giddens (2005), tanto do materialismo histórico ingênuo, que pensava na história como um reflexo das condições econômicas, como também se distancia do materialismo idealista de base hegeliana. Weber não endossava o discurso de divisão nas ciências entre o individual e o coletivo a partir de diferenças metodológicas. Para este autor, a metodologia tem como objetivo fazer a ciência, seja ela qual for. Progredir na construção do conhecimento e não ser fiel a um tipo de conhecimento ou metodologia já estabelecida, mas manter o rigor no método escolhido ou desenvolvido para a determinada análise.

Existe nas bases do pensamento weberiano um distanciamento entre as chamadas ciências naturais e as ciências sociais, que “estudam fenômenos “espirituais ou “ideais”, que constituem características especificamente humanas, inexistentes no objeto temático das ciências naturais” (GIDDENS, 2005. p. 192). Contudo, mesmo se tratando de características que Weber denomina espirituais ou ideais, isso não implicaria na perda da objetividade científica das ciências sociais. O seu rigor metodológico, construído ao longo de suas diversas obras, demonstrará a sua preocupação com a questão do método científico. Nesse sentido haverá por sua parte uma preocupação em analisar cientificamente os fenômenos tal qual eles se apresentam e não como eles deveriam ser.

A compreensão metodológica do real vai passar por uma assimilação empírica e lógica por parte do pesquisador. Giddens ainda afirma que na concepção weberiana é impossível compreender todos os significados de um determinado fenômeno e nesse sentido vai mostrar o seu posicionamento contra uma ciência social geral. A cientista precisa estar atenta ao seu fenômeno e o que pretende analisar, pois não existe uma única realidade particular, mas múltiplas possibilidades de se investigar o objeto,

recortando esses fenômenos para o que weber vai chamar de tipos ideais, “uma seleção operada a partir de uma infinidade da realidade (GIDDENS, 2005. p.197).

O tipo ideal faz referência a uma construção mental da realidade pelo pesquisador ou pesquisadora, onde são selecionados um certo número de características, ou uma característica específica do objeto, a ser destacada e investigada na análise. Esse processo, segundo Weber, é uma tentativa de construir um tipo tangível para a análise, já que a realidade como advogada acima é infinita. Weber não se propõe em esgotar de possibilidades o objeto, mesmo que diversos cientistas se dediquem a uma investigação sobre semelhante fenômeno, ainda existirão possibilidades de pesquisas futuras acerca deste.

A ferramenta que representa o tipo ideal é uma tentativa de construir um corpo analítico para o objeto de estudo a partir de um número determinado de características. Um dos melhores exemplos da utilização do método weberiano dos tipos ideais é *O Homem Cordial* (1939) de Sérgio Buarque de Holanda. Onde uma determinada propriedade, no caso a cordialidade é utilizada para analisar o desequilíbrio da ordem social brasileira e continuidade de uma estrutura patriarcal que se mantém na sociedade brasileira.

É importante destacar que o tipo ideal não é encontrado na sua forma pura dentro da sociedade, a característica recortada pela pesquisadora não necessariamente vai se reproduzir em si mesma. Ela é o fruto de uma seleção, o aguçamento de uma característica que permite a investigação e posteriormente a análise, não a reprodução da realidade, mas uma seleção, um recorte desta. “Assim, a interpretação e a explicação de uma configuração histórica exigem a construção de conceitos especificamente elaborados com esse propósito e que, tal como os objetivos da análise, não reflitam propriedades universalmente “essenciais” da realidade” (GIDDENS, 2005. p. 201). Esta será a principal ferramenta de Weber ao analisar principalmente os fundamentos da sociedade capitalista moderna.

Ainda no campo da metodologia weberiana caminhando além da sua base nos tipos ideais, destaquemos um dos seus tipos ideais mais importantes e essenciais para chegarmos à questão da modernidade racional elaborada por este, os tipos de ação, que ao lado dos tipos de dominação, caminham concomitantemente para a análise sociológica que o autor tratado propõe,

(...) a sociologia interpretativa pode e deve basear-se em técnicas fixas de interpretação do significado, que podem assim ser comprovadas de acordo com os cânones convencionais do método científico. Segundo Weber, essas técnicas podem consistir na compreensão racional das relações lógicas que são parte integrante do enquadramento subjetivo do agente, ou numa compreensão de tipo mais emotivo-simpático (GIDDENS,2005. p.207).

A ação⁶² será para weber um pilar da construção de uma explicação sociológica da realidade empírica, mas não se trata de qualquer ação, mas uma ação dotada de significado, tanto para o sujeito que a realiza, quanto para o outro sujeito, observador ou participante desta referida ação. A ação só será social quando houver o elemento subjetivo que ligue a ação ao seu significado. Como objeto da sociologia a ação é ricamente dotada de significados, ao citar Weber, Giddens advoga que “a ação ou conduta social (*soziales Handeln*) é aquela que implica um significado subjetivo que se refere a outro indivíduo ou grupo” (GIDDENS, 2015. p. 206).

Fragmentando a ação em tipos ideais Weber desenvolve algumas ferramentas analíticas relacionadas a ele que é de bom tom que pontuemos, dada a sua preocupação com a metodologia e desenvolvimento dos conceitos, alguns já expostos aqui e outros que ainda estão por vir. Quatro tipos de ação são desenvolvidos por Weber para produzir ferramentas para a sua investigação.

A ação social, como toda ação, pode ser determinada: 1) *de modo racional referente a fins*: por expectativas quanto ao comportamento de objetos do mundo externo e de outras pessoas utilizando essas expectativas como “condições” ou “meios” para alcançar *fins* próprios, ponderados e perseguidos racionalmente, como o sucesso; 2) *de modo racional referente a valores*: pela crença consciente no valor - ético, estético, religioso ou qualquer que seja sua interpretação - absoluto e inerente a determinado comportamento como tal, independentemente do resultado; 3) de modo afetivo, especialmente emocional: por afetos ou estados emocionais atuais; 4) de modo tradicional: por costume arraigado (WEBER, 2000.p. 15).

Dos tipos de ação elencados, modifiquemos um pouco a linguagem do próprio Weber e destaquemos a ação racional ligada a fins e a ação social relacionada a valores,

⁶² Importante destacar a diferença entre ação e comportamento. A ação só existe quando há um sentido subjetivo estabelecido pelo agente, já o comportamento pode representar qualquer atividade realizada pelo sujeito que não passa necessariamente pelo sentido subjetivo do sujeito. Já a ação social será aquela que além de ser dotada de sentido por quem a realiza é orientada para outro sujeito.

uma vez que ambos são destacados pelo próprio autor como próprios da modernidade, pois estão ligados ao aspecto racional da vida. Já os outros dois tipos de ação, a ação afetiva e a ação tradicional, são destacadas por Weber como tipos de ação mais comuns em sociedades pré-modernas onde esses aspectos tradicionais e afetivos estavam em voga. No caso da contribuição do autor com sua canônica obra *A Ética Protestante e o Espírito*⁶³ *do Capitalismo* (1904-1905), os tipos de ação social analisados serão justamente as ações sociais racionais movidas a fins e valores.

Na referida obra citada o autor deixa evidente desde o princípio a peculiaridade existente no seu objeto de análise, informando principalmente que não foram “apenas” os aspectos religiosos que forneceram as condições de existência do capitalismo moderno, mas, uma série de fatores estruturais que o formaram como tal. Contudo, o que chama a atenção de Weber é o caráter predominantemente protestante dos proprietários do capital, empresários e sujeitos dotados de maior qualificação para o trabalho (WEBER, 2004). A ideia de espírito, ou essência, servirá para Weber como ponto de partida para pensar a estrutura capitalista dentro de uma dinâmica propriamente cultural na modernidade.

Não é de nosso interesse fazer um desenvolvimento completo da referida obra de Weber, mas destacar os pontos principais que levam o seu argumento a pensar na ética de determinadas seitas protestantes como um *ethos* que servirá de base para um estilo de vida racional e voltado para o trabalho. Brevemente na ideia de vocação nos debruçando sobre a análise de Weber sobre Lutero. A revolução protestante será vista para Weber como a já falada base de um estilo de vida racional,

O “Racionalismo” é um conceito histórico que encerra um mundo de contradições, e teremos ocasião de investigar de que espírito nasceu essa forma concreta de pensamento e de vida “racional” da qual resultam a ideia de vocação profissional e aquela dedicação de si ao trabalho profissional (WEBER, 2004.p. 69).

Com a reforma protestante promovida por Lutero houve uma virada na estrutura de conduta europeia, antes majoritariamente católica, um de seus principais aspectos

⁶³ No título original em alemão “Die protestantische Ethik und der 'Geist' des Kapitalismus” o termo ‘Geist’ utilizado por Weber está muito mais próximo da noção de essência do que a noção cristã que o termo ‘espírito’ pode trazer.

está na saída de uma vida abnegada ligada diretamente aos valores católicos, para uma vida mundana, uma vez que na concepção do próprio Lutero não seria apenas após a morte que os sujeitos cumpririam a vontade de Deus, mas também no mundo e em especial no mundo do trabalho através de uma autorrealização moral. O dever e o cumprir a vontade de Deus, são desses dois aspectos que nasce a ideia de vocação profissional em Lutero, ainda limitada, pois o indivíduo deveria aceitar e submeter-se aos limites estabelecidos pela providência divina para a sua vida. “O indivíduo deve permanecer fundamentalmente na profissão e no estamento em que Deus o colocou e manter sua ambição terrena” (WEBER, 2004. p. 77). As propostas de Lutero nesse sentido ainda estão presas às amarras do tradicionalismo, por esse motivo, Weber não o deslegitima, mas reconhece os seus limites, que acabaram por ser superados posteriormente pela vertente Calvinista do protestantismo, onde será possível identificar o espírito capitalista⁶⁴, que não possui em sua análise parentesco com o Luteranismo.

O Calvinismo possui particularidades onde é possível observar o dito espírito capitalista, em princípio na chamada doutrina da predestinação, pela glória de Deus, alguns seres humanos já estariam predestinados a vida eterna, outros não (WEBER, 2004). O papel dos sujeitos no mundo terreno seria glorificar a deus, dentro do campo do trabalho que isso vai se tornar mais evidente. Na doutrina de Calvino o indivíduo já sabia internamente que foi escolhido por Deus, com o trabalho profissional, sem descanso, o sujeito conquistaria sua autoconfiança e afirmaria que a providência divina estava agindo na sua vida, mostrando ser um dos eleitos.

Aqui repousa a ideia de desencantamento do mundo, a eliminação da magia como meio de salvação, seria a partir do trabalho ascético, realizando a vocação designada por Deus na vida do sujeito que este alcançaria os desígnios da providência. O modelo de uma vida puramente racional, voltada para o trabalho ascético é a grande contribuição de Weber, que faz um paralelo entre esse estilo de vida ascético com a sociedade moderna que se engendrava. Era necessário que as ações dos indivíduos eleitos fossem vistas pelo restante do mundo mostrando o seu estado de graça, o que dentro do mundo do trabalho em formação e divisão social do trabalho mostra uma

⁶⁴ Weber consegue identificar esse aspecto em diversas outras seitas protestantes, como Petistas e Anabatistas, mas é dentro do Calvinismo que o espírito do capitalismo aparecerá de modo mais evidente.

sistemática conformação racional da vida, “não o trabalho em si, mas o trabalho profissional racional, é isso exatamente que Deus exige” (WEBER, 2004.p. 147).

Esse será o argumento defendido por Weber até o fim de sua obra, que apesar de trabalhar com um recorte bem estabelecido desde o princípio, investigar de que forma a ética de determinadas seitas protestantes acabou por influenciar o desenvolver do capitalismo propriamente moderno. A racionalização da vida em sua forma ascética e voltada para o trabalho intramundano que teve seu princípio com as viradas trazidas em princípio com a Revolução Protestante e as seitas que vieram posteriormente transformaram as estruturas da sociedade a tornar-se o que conhecemos como sociedade moderna, a partir das relações entre o protestantismo ascético e a vida econômica cotidiana.

A ascese protestante intramundana também precisa ser analisada sobre o ponto de vista do acúmulo de riquezas, quanto mais se tinha, mais evidente seria a graça de Deus na vida daquele sujeito, se tornaria mais evidente a sua salvação e a benção que este possuía por ser um dos eleitos. O gozo dessas riquezas não era condenado, o gozo condenável era o consumo de luxo e ostensivo, “em compensação, teve o efeito [psicológico] de liberar o *enriquecimento* dos entraves da ética tradicionalista, rompeu as barreiras que cerceavam a ambição de lucro, não só ao legalizá-lo, mas também ao encará-lo (no sentido descrito) como diretamente querido por Deus” (WEBER, 2004.p. 155).

A especialização das funções dentro das profissões numa dinâmica ascética é essencial dentro de todo esse processo, a profissão fixa garante um certo caráter sistemático à vida dos sujeitos, sistematicidade metódica que é essencial para a ascese intramundana, “assim como o aguçamento da significação ascética da profissão estável, devido ao desencantamento do mundo, transfigura eticamente o moderno *tipo de homem especializado*, assim também a interpretação providencialista das oportunidades de lucro transfigura o homem de *negócios*” (WEBER, 2004. p. 149). A exposição de todo esse argumento lógico da contribuição weberiana foi necessário diante de sua preocupação metodológica e do desenvolvimento de conceitos necessários chegarmos no argumento da vida racional, base da modernidade para Weber.

O estilo de vida ascético acabou por desenvolver esse *ethos* profissional, rompendo as fronteiras da própria religião protestante, se inserindo nas bases do

desenvolvimento da sociedade capitalista. Os indivíduos já nascem nessa engrenagem, nesse estilo de vida onde não há escapatória, uma vez que a própria ascese permitia a exploração de um sujeito pelo outro em busca de lucros, opressão disfarçada de vocação profissional por parte dos empresários, por exemplo. Esses pontos, recortados por Weber, mostram além do seu rigor metodológico e teórico um pessimismo latente com relação a própria modernidade. O estilo de vida racional e capitalista coloca os indivíduos no que o autor chama de “rija crosta” termo traduzido por Parsons⁶⁵ como a Jaula de Ferro, uma estrutura tão poderosa que se edificou ao longo da história e da qual não é possível escapar e que “determina com pressão avassaladora o estilo de vida de todos os indivíduos que nascem dentro dessa engrenagem” (WEBER, 2004.p. 165).

Essa é a modernidade desenhada por Weber, uma sociedade moderna, capitalista e ceifadora dos sujeitos. Essa modernidade se apresenta de modo tão engessado na tradição weberiana que de fato parece ser impossível sair da assim chamada Jaula de Ferro, que construída ao longo da história e imersa nesse *ethos* para uma vida ascética e voltada para o trabalho, não permite uma possibilidade de escapismo. “No que a ascese se pôs a transformar o mundo e a produzir no mundo os seus efeitos, os bens exteriores deste mundo ganharam poder crescente e por fim irresistível sobre os seres humanos como nunca antes na história” (WEBER, 2004. p. 165). Nesse sentido a racionalidade capitalista é vitoriosa apoiada em diversas bases mecânicas que estruturam a vida tal qual ela é. O dever profissional, de base ascética, falseia as relações de dominação, mais uma vez Weber não nos dá possibilidades de escapar de estrutura tão rígida.

A CONCEPÇÃO SIMMELIANA DE MODERNIDADE

Georg Simmel, nascido em Berlim no ano de 1858, foi um grande intelectual multidisciplinar de sua época, transitava pela filosofia, sociologia, economia, política, história e antropologia. Esse passear pelas áreas que fazia Simmel foi um dos grandes entraves para a sua participação do grande cânone da sociologia, até os dias de hoje, raramente ele está inserido nos pais fundadores, que continuam sendo três. Contudo, a

⁶⁵ Foi o responsável pela tradução para o inglês da referida obra, traduzindo os termos utilizados por Weber como *iron cage*.

contribuição de Simmel, ao lado por exemplo, das de Weber são essenciais para a compreensão do fenômeno da modernidade.

Apesar de frequentarem os mesmos pontos de discussão e o compartilharem a sua época de produção, Weber e Simmel possuem diferentes posicionamentos acerca da sociedade moderna, que encontram pontos de encontro, apesar dos caminhos diferentes traçados pelos autores. Simmel era um ensaísta, mudava não apenas de objeto com frequência, mas também do ponto de vista desse objeto. Tentando compreender o multiverso de possibilidades que podem permear uma determinada questão. A preocupação conceitual e metodológica quase engessada que nos apresenta Weber não encontra lugar na tradição simmeliana, portanto, não temos a mesma necessidade de traçar uma longa discussão sobre a sua concepção da modernidade, conceitos existem evidentemente, mas de forma densa como na contribuição de Weber. Destaquemos os aspectos da modernidade como evidenciados por Simmel, elencando elementos de pessimismo também presentes nos seus escritos.

O autor produziu uma sociologia formal, também conhecida como uma sociologia das formas sociais, influenciado pela filosofia kantiana,⁶⁶ que distinguia a forma do conteúdo dos objetos de estudo do conhecimento humano. Tal distinção almejava elucidar o entendimento da vida social já que no processo de socialização “*Vergesellschaftung*” o invariante eram as formas em que os indivíduos se agregavam e não os indivíduos em si. O indivíduo passaria sua vida buscando uma individualidade, mas essa possibilidade é limitada pelos próprios invariantes culturais. A forma se estabelece abstraindo o conteúdo, se tornando algo necessariamente formal. Já o conteúdo, que também podemos chamar de vida só pode se estabelecer na singularidade dos sujeitos.

A tendência moderna de diferenciação chega assim a um ponto tal que desmente sua primeira forma, sem que essa contraposição gere equívocos a respeito da identidade do impulso fundamental. Este atravessa toda a modernidade, permanecendo o mesmo: o indivíduo busca a si mesmo como se ainda não se possuísse, e ainda assim está seguro de ter em seu eu o único ponto sólido (SIMMEL, 2006. p.111).

⁶⁶ O neokantismo era uma de pensamento em voga na Alemanha da época, também tendo influenciado a produção de Weber.

Tomando o dinheiro como o ponto de partida da modernidade, o autor acaba por estabelecer que a modernidade está intimamente ligada a vida monetária, “assim que o dinheiro se torna a medida de todas as outras coisas – uma infinidade de objetos extremamente diferentes podendo se obter em troca dele – ele mostra uma ausência de cor e qualidade que, em certo sentido desvaloriza tudo aquilo que dele é equivalente” (SIMMEL, 1993. p. 5). Não há na visão simmeliana uma sociedade física, mas um conjunto de processos que engendram a sociedade tal como a encontramos, desenvolvida a partir da interação, fatores próprios da vida moderna. Tal modernidade possui um caráter ambivalente, do mesmo modo que liberta, também acaba por limitar os sujeitos em uma constante busca por individualização no mundo moderno “A generalidade da natureza humana atenua e torna suportável o isolamento dos indivíduos. Ela também torna a liberdade eticamente possível, à medida que parece cortar pela raiz a consequência inevitável da liberdade, a saber, o desenvolvimento da desigualdade” (SIMMEL, 2006. p. 98).

O mesmo processo de divisão do trabalho social, liberta, mas também aliena nos sujeitos que se veem imersos no mundo cultural automatizado e essa engrenagem automática está cada vez mais presente na vida cotidiana como advoga Simmel. A cultura dos sujeitos engendra a sua participação no mundo e para o mundo, no mesmo momento em que se coloca também se constitui a partir dela, numa perspectiva dúbia, subjetiva, mas também objetiva, “arte e moral, ciência e objetos conformes a fins, religião e direito, técnica e normas sociais – são estações pelas quais o sujeito tem de passar para adquirir esse valor específico que é sua cultura” (SIMMEL, 2014. p. 147), a partir de uma configuração irrestritamente histórica, a cultura será em sua análise uma síntese.

Façamos uma distinção entre cultura objetiva e cultura subjetiva, já que a cultura possui em sua tradição um papel fundamental para o autor. A cultura subjetiva se constitui no processo de interação entre os sujeitos e devido a sua liberdade permite a diferenciação entre estes, em especial no *locus* urbano, segundo o autor, ambiente propício para a modernidade. A diferenciação entre os sujeitos está intimamente ligada à individualidade predisposta dentro de uma possível esfera de liberdade individual acessada fora da subjetividade do sujeito,

Na medida em que essas avaliações do espírito subjetivo e do espírito objetivo estejam em oposição, a cultura conduz sua unidade através de ambas: pois ela significa aquela maneira de realização individual que só pode se efetuar no acolhimento ou utilização de uma configuração suprapessoal que, em qualquer sentido, está fora do sujeito (SIMMEL, 2014. p. 151).

Contudo, dentro do processo de modernização está a cultura objetiva, por sua vez, ligada diretamente à divisão do trabalho social. É no mundo do trabalho que ela irá se disseminar. Os sujeitos na sociedade moderna e capitalista estão cada vez mais inseridos na lógica objetiva, que acaba por objetivar esses sujeitos, que não identificam essa objetivação.

Se esse espírito objetivo da sociedade histórica constitui o conteúdo cultural desta no sentido mais amplo, então a significação prática da cultura de cada um de seus elementos se mede, não obstante, pela proporção na qual eles se tornam momento de desenvolvimento dos indivíduos (SIMMEL, 2005. p. 50).

Ao absorver a cultura objetiva e tratando-a como subjetiva, as relações de dominação, que para Simmel estão diretamente ligadas as dinâmicas culturais, se falseiam como um elemento que naturaliza a dominação. Ocorre, portanto, uma objetificação dos sujeitos e ainda uma dessubjetivação dos próprios sujeitos, “essa realização a partir de si mesma, mas somente através daquelas configurações agora totalmente estranhas e cristalizadas em uma unidade fechada em si mesma” (SIMMEL, 2014.p. 147). A dualidade da estrutura subjetiva-objetiva por si já configura na análise do autor uma tragédia. A tragédia da cultura, conceito chave sobre a modernidade, coloca à mostra o processo acima já destacado onde os sujeitos se tornam formadores do que produzem, mas estranhando o processo. Nesse sentido Simmel retoma e reformula as ideias de fetichismo e estranhamento propostas por Marx, elevando essas categorias ao campo da construção histórica da cultura e não apenas da evolução histórica relacionada ao campo econômico.

Pertence ao conceito de toda cultura o fato de o espírito criar algo objetivo independente por onde passa o desenvolvimento do sujeito de si para si mesmo; mas por isso mesmo este elemento integrador que condiciona a cultura é predeterminado por um desenvolvimento específico, que sempre consome as forças do sujeito (SIMMEL, 2014. p.160).

Simmel acredita que essas dinâmicas constituem uma relação dúbia de dominação nas esferas da cultura e podem ser encontradas em múltiplos objetos, desde a urbanização, o consumo e a vida mental. A tragédia da cultura, que compararemos à jaula de ferro weberiana também revela o caráter pessimista da modernidade desenvolvida por esses autores alemães em sua época de produção.

ENTRE A JAULA DE FERRO E A TRAGÉDIA DA CULTURA

Diferente de Weber, alçado a um alto cânone da sociologia, Simmel não alcançou tal reconhecimento em seu tempo de produção, sendo muitas vezes deslegitimado, em parte pelo seu caráter ensaístico, diferentemente do trabalho rigorosamente metodológico produzido por Weber em suas obras. Entretanto, a concepção da modernidade de ambos encontra um ponto de confluência no pessimismo acerca da sociedade advinda do processo histórico de modernização da vida dos sujeitos. Nessa semelhança repousa a congruência entre as suas conclusões sobre o que seria a jaula de ferro e a tragédia da cultura, respectivamente desenvolvidas por Weber e Simmel.

O pessimismo de Weber não nos deixa escapatória. Ao analisar o processo histórico que configura a sociedade como propriamente racional, os sujeitos nela inseridos não conseguem escapar devido as próprias estruturas profundas que fundam a sociedade moderna como tal. A Jaula de Ferro serve bem à essa ideia de que não há como fugir de uma estrutura tão racional engendrada pelos sujeitos. Uma sociedade extremamente burocratizada e fechada a todos os indivíduos que nascessem dentro dessa dinâmica social que os antecedeu.

Simmel vai pelo caminho das transformações das dinâmicas culturais dentro da divisão do trabalho social, observando a sociedade moderna como uma sociedade onde o sujeito vive em uma dinâmica objetificada. Num complexo engendrar entre a objetividade e a subjetividade também repousa o pessimismo de Simmel, pois mesmo na infinitude de possibilidades dada pela modernidade o sujeito ainda estaria preso às dinâmicas culturais que o antecederam, a tragédia da cultura, formada pelo jogo objetividade-subjetividade, também limita os sujeitos de maneira semelhante à jaula de ferro weberiana.

Nesse sentido, à guisa de uma conclusão, podemos estabelecer que mesmo com caminhos teóricos e metodológicos distintos, Weber e Simmel seguem a estrada do pessimismo e do estabelecimento do capitalismo relacionado a uma dinâmica cultural propriamente moderna que lhe dota de sentido. Ainda seguindo o norte histórico que imbuí de sentido a cultura moderna, a relevância do pessimismo para o pensamento sociológico não se esgota nas elaborações destes autores, pelo contrário, este influenciará autores contemporâneos como Benjamin, Adorno, Horkheimer, Mannheim e o próprio Parsons, em suas análises acerca dos fenômenos sociais tratados posteriormente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

GIDDENS, Anthony. **Capitalismo e moderna teoria social**. Queluz de Baixo: Presença, 2005.

SIMMEL, Georg. **O conceito e a tragédia da cultura, de Georg Simmel**. SANTOS, Antonio Carlos (Tradutor). *Crítica Cultural*, Palhoça, v. 9, n. 1, p. 145-162, jan./jun. 2014.

SIMMEL, Georg. **Filosofia do amor**. São Paulo, Martins Fontes, 1993.

_____. “A Divisão do trabalho como causa da diferenciação da cultura subjetiva e objetiva”. In: Jessé Souza e Berthold Oelze (orgs), **Simmel e a Modernidade**. Brasília: ed. UNB, 2005.

_____. **Questões fundamentais da sociologia: indivíduo e sociedade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade**. Vol.1. Brasília: ed. UNB, 2000.

_____. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Companhia das letras, 2004.

A MODERNIDADE ENQUANTO SISTEMA POLÍTICO DO OCIDENTE, PERSPECTIVAS DOS AGENTES HEGEMÔNICOS DO PODER COLONIAL

Mateus Felipe Fuchs⁶⁷

RESUMO: Marx (1852) cita Hegel afirmando que todos os fatos de grande importância na “história” do mundo ocorrem duas vezes, acrescentando que Hegel esqueceu de dizer que na primeira vez como tragédia e na segunda como farsa, algo que tem me chamado atenção nas novas dinâmicas do mundo, as novas falas “inovadoras”, me lembra a revisão sobre colonialismo feita pelo pensador Chatterjee, muito lido dentro da antropologia da política e temido, em meu ver, pelas escolas mais conservadoras. Chatterjee (2004) partindo de recortes político-sociais da Índia enquanto colônia, e “pós-colônia”, realizando uma leitura de mundo que traz aspectos curiosos, pouco explorados nas escolas latino-americanas, onde o suposto fim do imperial europeu não foi uma ressaca do poder colonial, mas sim, um encerramento estratégico que tem sua formação enquanto hegemonia na própria modernidade formulada por ele.

Palavras-chave: Modernidade; Colonialismo; Imperialismo;

LA MODERNIDADE COMO SISTEMA POLÍTICO EN OCCIDENTE, PERSPECTIVAS DE LOS AGENTES HEGEMÓNICOS DEL PODER COLONIAL

RESUMEN: Marx (1852) cita a Hegel afirmando que todos los hechos de gran importancia en la "historia" del mundo ocurren dos veces, y agrega que Hegel olvidó decir eso la primera vez como una tragedia y la segunda como una farsa. algo que me ha llamado la atención en las nuevas dinámicas del mundo, las nuevas líneas "innovadoras", me recuerda la revisión del colonialismo realizada por el pensador Chatterjee, ampliamente leído dentro de la antropología de la política y temido, en mi opinión, por las escuelas más conservadoras. Chatterjee (2004) a partir de los aspectos políticos y sociales de la India como una colonia, y "pos-colonia", realizando una lectura mundial que trae aspectos curiosos, poco explorados en las escuelas latinoamericanas, donde el supuesto fin del imperial europeo no fue una resaca del poder colonial, sino más bien, un cierre estratégico que tiene su formación como hegemonía en la misma modernidad formulada por él.

Palabras-clave: Modernidad; Colonialismo; Imperialismo;

INTRODUÇÃO

⁶⁷ Graduando em Antropologia com ênfase em Diversidade Cultural Latino-Americana, pela Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA). E-mail: fuchsmateus@hotmail.com

O poder colonial tem sempre seu poder moral fortalecido, hora pela religião que estabelece a norma, mais trade pelas teorias biológicas. Durante as expansões europeias, a questão racial, por teorias socioeconômicas de desenvolvimento, mas que sempre estabelece normais pelas quais a humanidade deve ser reconhecida, sempre fortalecendo seu poder moral. Uma das ideias centrais sobre colonialismo (CHATTERJEE, 2004) relaciona como essas expansões e posteriormente “independências” dos colonizados não era uma ressaca do poder europeu, mas um poder colonial que estava em fase de transição na disseminação do capitalismo, do progresso tecnológico e da governança moderna no lugar das expansões imperiais tradicionais.

As ideias de populações emergem como uma ideia descritiva, substitutiva na moderna arte de governar no lugar das representações da soberania dos cidadãos, onde Passa a ter um gerenciamento das populações. (CHATTERJEE, 2004) Algumas populações passam a ser referencias por meio do poder colonial de época, gerando assim no mundo moderno a constituição de hegemonias, onde as vontades modernas passam a ser produzidas para sempre escolher essas referências hegemônicas. O que busco apresentar a partir dessas ideias, é que esse fato transforma completamente a forma de governar o mundo, ou seja, a soberania pode ser rejeitada, mas a superioridade da Europa não seria questionada na modernidade. (CHATTERJEE, 2004)

Chaterjee (2004) relaciona como, em meados do século XX, o colapso dos impérios Europeus, foi decisivo para o deslocamento da dominação mundial da Europa para os Estados Unidos, uma fase de transição para o poder colonial, deslocando-se para outras formas de dominação. Para as pessoas do sul da Ásia, o conceito Europa é circunscrito pelo conceito Ocidente, onde os Estados Unidos são foco dominante. O conceito de Ocidente se construiu nas mentes da pos-colônia durante os últimos quinhentos anos (CHATTERJEE, 2004)

Os colapsos dos regimes socialistas na Europa Oriental e na União Soviética não significam o triunfo da ordem capitalista liberal que conhecemos, mas sim como um sinal de crise no projeto da modernidade inaugurado na europa no século XVIII, assim como as insuficiências e paradigmas do projeto neoliberal na década de 80. (CHATTERJEE, 2004) Nesse ponto acredito que esses colapsos que tanto construíram nossa globalização na pós-colônia representam algo proposital das estratégias do poder colonial. Seria muita coincidência o epicentro da Antiga União soviética no norte da

Ásia, com novas alianças e formas de governabilidade estejam ocupando o cargo de potência mundial por meio das novas dinâmicas do mundo nos pós globalização. De maneira simples, o colapso dos impérios europeus significou o deslocamento de poder mundial aos Estados Unidos como representantes da categoria Ocidente. O colapso da União Soviética deslocou uma nova ordem de mundo na globalização, poderes multilocais, que tem como referência o imperial ocidental que se desloca constantemente entre potencias mundiais, onde o enfraquecimento de determinado estado nação não significa o encerramento de tal poder.

O que poderia nos direcionar para pensar que os conflitos entre as alianças de Rússia e china contra Europa e estados Unidos em uma guerra comercial informacional seria o deslocamento do poder colonial para O Norte da azia não fazem sentido se pensados em um mundo mundializado de poderes locais, onde a pós-colônia ainda é o local onde o poder colonial retira seus recursos por meio das dependências. O que precisamos notar na pós-colônia, é que não necessariamente estamos tendo uma independência do Ocidente em disputa ao Oriente, mas sim, uma nova ordem Ocidental para com as pós colônias, pois os fatos históricos não são ocasionais , e como afirma Marx, se na primeira vez como tragédia, a segunda como farsa, não se admirem de notar que os discursos políticos da China e Rússia e os novos discursos dos Estados Unidos, sejam facilmente reconhecidos e identificados nos mesmos discursos que levaram a quinhentos anos de exploração, dominação e dependência, e novos anos de mais dependência. Não se admirem se os discursos nacionalistas se repetirem.

Mas afinal, possa parecer que nada tem haver a América Latina com o outro lado do mundo, por isso, vamos discutir melhor essa questão. Chatterjee(2004) quando questiona a “independência” da Índia não busca minimizar a importância dos processos de resistência, mas como o governo britânico, o último a utilizar a dominação europeia clássica na Índia ajudou a formar as classes que muito mobilizaram os processos de resistência, e questionou por que a Europa que tanto mobilizou o poder militar nas Américas e África, atrasando suas “independências” não mobilizou o poder militar na Índia. O autor conclui que foi estratégico para encerrar os processos de deslocamento do poder colonial por meio do capitalismo moderno. Mas meus caros, vamos pensar essa questão desse poder militar concentrado nas Américas do sul e África. Embora não tenha a teoria necessária para fazer uma revisão histórica dos processos socio-políticos

desses lugares, quando lembramos que o mercado escravo e a escravidão só se encerraram apenas para dar início ao novo sistema capitalista e suas novas formas de racialização e dominação, e como a abundância de recursos e especiarias nas américas e África, assim como a rentabilidade do mercado negreiro foram fundamentais para construção hegemônica do Ocidente (Europa e Estados Unidos). Os processos de independência nesses lugares não estariam tão distantes do que Chatterjee relaciona com a Índia, eles foram atrasados propositalmente, para encerrar uma dependência que se manteve presente na modernidade sustentando o poder colonial do ocidente. Com isso não minimizo a importância de nossas resistências, mas acuso a concentração do poder colonial como a forma mais desumanizadora de dominação, onde nem mesmo nossos diversos hibridismos culturais conseguiram eliminar completamente suas forças. Elementos da presença europeia no sul da Ásia são questionados por Chatterjee (2004), colocando em suspeita como a concentração de um poder militar que foi sempre fundamental e necessária no colonialismo europeu na Índia não foi mobilizada quando se iniciam os processos de resistência por poderes locais na Índia. Esse ponto marca profundamente as concepções de hegemonia, onde por meio de exemplos históricos o autor constrói como isso representa uma enunciação referencial da Europa no mundo moderno, e conseqüentemente sua constituição hegemônica.

O SUL GLOBAL E A NOVA ERA

Canclini (1997) aponta como as transformações culturais por meio das novas tecnologias implicaram na construção de noções mais elaboradas de tais transformações. Por meio da urbanização, o autor demonstra que, embora esses tenham impactado o processo de hibridização cultural, os meios urbano e rural coincidem, se entrelaçando e produzindo os grupos culturais. Se para o autor o sentido urbano se restitui, deixando de ser um sistema de difusão para tornar-se uma expressão amplificada de poderes locais, complementando os fragmentos, o poder colonial que se compõe no mundo por meio e nos estados nações não poderiam ser diferente. Se observamos o decorrer das últimas décadas, a ideologia da urbanização se tornou comum na agenda das nações, em um sentido mais abrangente, grupos nacionais dispersos que buscam uma complementação fragmentada para uma construção dispersa.

Um período onde as cidades são vigiadas por agentes que calculam minunciosamente de forma técnica suas decisões em paralelo ao atendimento as demandas segundo critérios de rentabilidade e eficiência. O mercado passa a reorganizar o mundo, onde as coisas passam a ser programadas, seguindo roteiros políticos que atendam as dinâmicas do próprio mercado. (CANCLINI, 1997) Assim o mercado passa ser um elemento de disputa, e conseqüentemente de conflito. As novas dinâmicas de mercado, conceitualmente “o mercado” o novo eixo de transição imperial assume sua dinâmica de maneira totalizante, dispersa em poderes locais que sustentam um poder central, que se alimenta das disputas comerciais das grandes potencias, algo não mais identificável nos grupos nacionais.

Em relação as perspectivas e dinâmicas de mercado, ao apresentar transformações da economia mundial, Arrighi (1996) relaciona tais processos as ideias de hegemonia definidas pelo autor. Com a transformação de hegemonia, dentro da modernidade, o que importa é a competição para acumulação, mesmo que para isso seja necessário subalternizar outros países, dentro da ideia da competição, o ganho de um deve significar necessariamente a destruição do outro. Assim, precisa-se hegemônizar o maior número de países possíveis, buscando a acumulação capital. As mudanças de império mudaram de posição após a segunda guerra mundial, com os impactos da guerra fria, que se transformaram e ainda são experimentados atualmente, podemos posicionar-nos em uma segunda fase da guerra Fria, a globalização e a pós globalização, com a questão das hegemonias, dentro de uma guerra comercial e informacional, geraram guerras informacionais ou híbridas, dentro de um caos manipulado e sistêmico, convencional a interesses hegemônicos coloniais.

Relações políticas podem articular meios de resistência a esse projeto, assim, para Arrighi (1996) o predomínio da crise estimula a reestruturação e reorganização, que são manipuladas a interesses políticos do que se construiu como referencial. As hegemonias não precisam necessariamente construir o caos, embora o façam muitas vezes por meio do sistema informacional, onde na pós colônia os impactos coloniais são vivenciados de forma intencional, fazendo com que esses países estejam sempre a beira do caos pelos diversos problemas resultantes de processos históricos-sociais anteriores, assim, quando conveniente o que precisa-se é estimular as dependências coloniais enfrentados por esses países, gerando crise e caos quando conveniente, mas

mantendo esses países na dependência controlada, onde a construção de consentimento pontuada por David Harvey(2005) é utilizada para que se tenha a exploração constante e controle dos mesmos, e ao meu ver, uma construção produzida desde os quinhentos anos de exploração colonial. A modernidade e o neoliberalismo vendem uma falsa ideia de autonomia onde a autonomia já está estruturalmente e historicamente corrompida e é produzida dessa forma. (BUTLER, 2018).

Arrighi (1996) pontua que as transformações de hegemonia se dão via Caos, acredito que esse caos não precisa ser necessariamente momentâneo (o mais radical), mas ele pode ser cotidiano, onde articule as hegemonias dentro de processos que já estão produzindo consentimento, e quando conveniente ou necessário aumenta-se ou radicaliza-se o processo caos em determinados lugares de interesse ou pontos políticos. Para Arrighi (1996) o Caos sistêmico compreende que, o aumento do caos estimula o aumento da demanda de “ordem” (controle), uma nova ordem hegemônica que representa uma liderança intelectual e moral, uma liderança normativa, que estabelece domínio, essa mesma ideologia pode ser facilmente notada nas “justificativas” da Europa em suas estratégias morais de colonização. Assim a Hegemonia passa os limites Estatais transformando o mundo globalizado, e passa a compreender uma territorialidade em rede de poder do sistema-mundo formando hegemonias mundiais representadas por Estados e corporações, ocupando diversas escalas de articulação de poder, que buscam e formam verdadeiros ciclos sistêmicos de acumulação capital por meio do mercado e a guerra comercial.

Byung-chul Han (2012) apresenta questões relacionadas ao esvaziamento de significados no mundo informacional tecnológico, e como tornamo-nos ou caminhamos a uma sociedade da transparência. Uma reflexão das ideias do autor, nos permitem navegar pelo mundo das redes sociais, onde a informação pode ser facilmente manipulada e ter seu significado esvaziado. Embora os meios de comunicação façam tal feito por audiência, a diferença das redes sociais e do mundo tecnológico atual, de uma forma geral, percorre o elemento “velocidade” e “alcance”. As redes sociais passam a mobilizar coisas mais rápido que qualquer outro meio, representando assim uma escala de alcance mundial, e a tecnologia passa a investir em tal sistema. As informações passam a ser tantas que não conseguimos mais diferenciar as informações manipuladas e transparentes (Fake News) de outros tipos de informações. Dentro da modernidade a

desinformação passa a ser tanta que começam a surgir formulas para o Caos. A modernidade passa a produzir revoluções tecnológicas, onde o fetiche pela tecnologia se transforma em um modo de vida, uma “exigência” social, onde os indivíduos possam produzir o tempo inteiro, dentro de um sistema da dependência.

Para Giovanni Arrighi (1996) ocorreu uma transformação da sociedade e economia a partir da hegemonia. Ou seja, o conceito adotado por ele de “Hegemonia Mundial”, refere-se a ideia de um Estado exercer funções de liderança e governo sobre um sistema de nações soberanas. Entretanto o autor pontua como sempre ocorrem mudanças e transformações que alteram o modo de funcionamento do sistema, dessa forma a mudança de hegemonia passa não ser uma ideia de “dominação” e guerra convencional, mas sim, em um sentido mais amplo, uma competição pelo poder, que implica na destruição do maior número de países possíveis, pois nessa lógica, o ganho de um deve necessariamente significar a destruição do outro, por meio de modelos mais sofisticados e não convencionais. Assim o que pode parecer não mais uma dominação imperial, pois apenas estabelece redes de poder multilocais, e a disputa direta acaba por ocorrer no território de interesse, as pós-colônias, gerando assim, um caos que não alcance os países colonialistas. A liderança de dominação moderna passa a ser a chave para a supremacia global, dessa forma, busca-se hegemonizar o maior número de países possíveis, mesmo que isso cause a destruição desses.

Caminhamos para as questões de territorialismo e capitalismo, onde a acumulação do capital representa uma expansão territorial para os governos territorialistas, onde as alianças políticas permitem o sistema de acumulação. Outro aspecto importante é a alienação ideológica aos padrões de vida e produção, que muitas vezes normatizam a vida dentro do Estado Nacional, padrões esses estabelecidos pelos poderes hegemônicos dominantes, mas não funcionam necessariamente como regra dentro do estado nacional, mas são poderes que possibilitam uma visibilidade internacional, muitas vezes dizendo como o Estado Nacional deve se comportar, mesmo que seja contrário as demandas da opinião pública dentro do próprio estado, entretanto tal imposição não implica necessariamente que o Estado Nacional não atenda essas demandas. Arrighi (1996) aponta que a divisão do trabalho possibilitou processos de territórios competitivos, como vamos lidar com essa competitividade? Obviamente as respostas não estarão prontas, mas por meio dos conceitos trabalhados pelo autor,

podemos pensar como essas guerras não convencionais pela disputa de territórios ocorre, em âmbitos nacionais e internacionais.

CONCLUSÃO

Segundo Raffestin (1993), citando Ratzel para refletir sobre a geografia política clássica, tudo se desenvolve como se o Estado fosse o único núcleo de poder, e como se todo o poder estivesse concentrado nele, levando em consideração na geografia política clássica apenas o “Estado” e os “Grupos de Estado”, sendo assim, uma geografia de Estado. Contudo o autor salienta que existem múltiplos poderes que se manifestam nas estratégias regionais e locais.

Não é novidade os interesses políticos por trás da construção da ciência enquanto ciência, um histórico da geografia política nos permite entender como essa, surge para dar sustentação ao Estado Europeu relacionado ao imperialismo e uma constante disputa imperial. Dessa forma, essa “ciência de Estado” pode ser usada para um poder heterônimo do Estado Nacional em uma lógica de dominação imperial.

A crítica de Raffestin (1993) é que o Estado não é o único produtor de poder. Para o autor, os conceitos como “Escala” remetem a articulações de poder, realizando uma reflexão da palavra “Poder” com p maiúsculo. Essas articulações de poder, quando definidas (no sentido de normatização) por uma “ciência de Estado”, remetem a uma forma de dominação e hierarquização de tudo o que não está sendo definido como Estado, pois ele deve ser o único poder ou articulador desse. Dessa forma os poderes que se articulam de forma diferente ou diferenciada da lógica construída e generalizada do Estado Nacional, ocupam o campo das diferenças.

Raffestin (1993) apresenta a categoria Ratzeliana de “espaço vital”, onde nessa ideologia, todo o Estado possuiria seu espaço vital, e aquele que não ocupa estaria fadado a desaparecer, onde a perda de território representa o início do fim de um Estado. Entretanto o Estado quando desvinculado da diversidade construída pelas diferenças passa a se fechar em um processo de uniformidade objetiva que nega a diversidade, pois na diversidade também existe poder. Nessas perspectivas, as diferenças passam a ocupar um “território maior” do que o que se compreende por “Estado”, não somente como processos alternativos de poder, mas processos alternativos de poder que passam a

construir e dinamizar o próprio Estado, onde o “Estado” trabalhado por Ratzel, estado este, Europeu e imperialista da lógica de dominação passa a temer as diferenças que constituem poder, pois essas trabalham com um dinamismo de Estado que transcendem as ideias de Estado Europeu Homogêneo.

Ao dizer isso, não estamos falando que o Estado é dinamizado unicamente pelas diferenças, pois não pode-se negar sua herança de constituição de Estado enquanto Estado em relação a sua imagem que tenta espelhar-se na ideia de “Estado” imperialista no que diz respeito a hierarquização das diferenças, onde a escala se torna uma estratégia para se lidar com o poder, mas sim, pontuamos com as reflexões de Raffestin (1993), que as diferenças passam a ocupar e constituir o Estado, pois esse não é uniforme e homogêneo. Diferenças hierarquizadas pelo poder, mas constituintes desse. Dessa forma, a frase citada na pergunta, remete as ideias de “Estado”, espelhado na lógica de dominação imperialista, que só quer ver a face de sua constituição enquanto tal, inspirada em modelos acabados coloniais, ideologicamente construídos pela geopolítica, que teme outras formas de poder, medo de como Ratzel pontua, perder território (nessa ideia território remete a poder) e o Estado desaparecer.

Entretanto no texto nos deparamos com a seguinte frase: “O Estado existe quando uma população instalada no território exerce a própria soberania”, sem minimizar as importâncias e contribuições de Raffestin (1993), que criticam as ideias de Estado de Ratzel, nos deparamos com as seguintes questões; O Estado existe quando uma população instalada no território exerce a própria soberania, ou a própria soberania existe quando o Estado passa a definir o que é a própria soberania? Seria o Estado o modo pelo qual a população exerce soberania do território? Qual população? Que tipo de soberania? Quais seriam as formas pelas quais o Estado normatiza as diferenças para inviabilizar que essas diferenças construam o próprio Estado; nessa perspectiva, as teorias Ratzelianas se mostram eficazes para com O Estado que busca a Uniformidade, pois só vão mostrar uma face das coisas. Tampouco acho possível que respondemos aqui tais questões.

Portanto, uma das contribuições fundamentais da crítica de Raffestin (1993), é que não podemos desvincular a ciência de interesses políticos que muitas vezes são interesses de “Estado”, fato evidenciado claramente nas ideias de Ratzel, e também não podemos pensar que o Estado não possa utilizar das ciências para articular seu poder. A

diversidade, construída pelas diferenças, não é apenas temida pelo Estado que funda suas bases, em partes, pela ciência e ideologia, mas é temida pelos interesses políticos de Estado que fundam o Estado enquanto Estado articulador de poder, onde ocupar uma dessas bases é dinamizar por meio da ciência e política a compreensão do próprio Estado, que passa a regulamentar e normatizar quem ocupa as instituições que fundam as próprias bases.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Byung-Chul Han. **Sociedade da Transparência**. Editora Vozes Limitada, 31 de jul. de 2017 - 120 páginas. 2017.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas Híbridas - estratégias para entrar e sair da modernidade**. Tradução de Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão. São Paulo: EDUSP, 1997. p.283-350: Culturas híbridas, poderes oblíquos.

CHATTERJEE, Partha. **Colonialismo, modernidade e política**. SciELO-EDUFBA. 2004.

ARRIGHI, Giovanni. **O longo século XX. Hegemonia, capitalismo e territorialismo as origens do moderno sistema estatal**. 1994. São Paulo: Contraponto/Unesp.

Marx, Karl. **O 18 brumário e cartas a Kugelmann**. 1997. 7. ed. Paz e Terra.

RAFESTIN, Claude. **Por uma geografia do poder. Crítica da Geografia Política clássica**. 1993. São Paulo: Ática.

A CONSTRUÇÃO DE UM ESPAÇO SOCIAL: O SETOR DE GÊNERO DENTRO DO MOVIMENTO DOS TRABALHADORES RURAIS SEM-TERRA

*Carolina Martins de Carvalho*⁶⁸

RESUMO: Dentre os movimentos sociais reconhecemos o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra – MST, como um movimento organizado com pautas reconhecidas nacionalmente. Dentro do movimento são organizados setores que viabilizam a definição de pautas e ações de diferentes áreas dentro do Movimento, dentro elas temos o Setor de Gênero que trata-se de uma construção das mulheres do Movimento para estabelecer a conquista desse espaço social. Desse modo, este trabalho demonstra de forma sumária a construção desse novo espaço engendrado por um movimento dentro do Movimento, culminando no estabelecimento do Setor de Gênero. Este espaço enquanto conquista das mulheres traz à tona seu protagonismo e participação política dentro do movimento.

Palavras-chave: MST; Setor de Gênero; trabalhadoras rurais.

THE CONSTRUCTION OF A SOCIAL SPACE: THE GENDER SECTOR WITHIN THE RURAL LANDLESS WORKERS MOVEMENT

ABSTRACT: Among the social movements we recognize the Movement of Landless Rural Workers – MST, as an organized movement with nationally recognized agendas. Within the movement, sectors are organized that enable the definition of agendas and actions from different areas within the Movement, within them we have the Gender Sector, which is a construction of the Movement's women to establish the conquest of this social space. Thus, this work summarizes the construction of this new space engendered by a movement within the Movement, culminating in the establishment of the Gender Sector. This space, while conquering women, brings out their protagonism and political participation within the movement.

Keywords: MST; Gender Sector; rural workers.

INTRODUÇÃO

No contexto das lutas sociais e disputa pelo poder, os movimentos sociais são construídos por meio de demandas levantadas por um coletivo de atores provenientes das diversas classes sociais. Através de ações sociopolíticas, os movimentos promovem uma conjuntura política cultural favorável para ascensão da força social da sociedade

⁶⁸ Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Maringá (UEM). E-mail: carolmartins992@gmail.com

como um todo. Os conflitos sociais atribuem alternadas condições aos movimentos, visto que, esse contexto dinâmico provoca reações ativas ou passivas por parte dos mesmos. Com isso, não bastando apenas às deficiências por si só, colocando como necessária a manifestação dessas ausências como demandas e conseqüentemente em reivindicações por meio de uma ação coletiva. Sendo assim, através desse processo desenvolve-se um cenário político cultural que viabilize força para a construção e solidificação dos movimentos (GOHN, 2004).

Um dos conflitos sociais mais notáveis no Brasil é a luta pela terra. Partindo desse pressuposto iniciam-se ações de ocupação como frente de resistência contra os latifundiários, e a partir disso, constroem-se movimentos populares que encabeçam demandas pela posse da terra para o trabalho e contra a exploração, proporcionando melhores condições de vida e conseqüentemente uma sociedade mais justa. Com isso, surge o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra - MST somando forças em conjunto aos demais movimentos populares na luta pela terra (MANÇANO, 2000).

D'Abreu (2012) aponta a necessidade de se compreender determinadas práticas sociais relacionadas à gênero, partindo do princípio de que são engendradas no cotidiano como comportamentos naturais, visto que a construção histórico-cultural da identidade de gênero se dá na forma como são entendidos e atribuídos os significados do que é feminino e masculino perante as relações sociais de gênero. Ao considerarmos as particularidades do cotidiano e as relações sociais mediadas por valores e condutas que promovem e legitimam desigualdades, relações de opressão e dominação, emerge o interesse da problemática das relações sociais de gênero.

Dessa maneira, ao observar as relações estabelecidas entre homens e mulheres com o passar dos séculos, nota-se a profunda desigualdade social devido à diferença sexual. Como já se é sabido, o fator biológico vem sendo tomado como princípio de fundamentação para papéis e funções sociais do que é masculino e feminino, transformando os atributos biológicos em posicionamentos sociais que enfatizam a distribuição desigual de poder entre homens e mulheres (MELO, 2011).

Nesse sentido, torna-se importante investigar os papéis de gênero construídos em um contexto diferenciado marcado pela luta do movimento social. Visto que, de acordo com Melo (2001), o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) parte do ponto teórico socialista e humanista, visando relações igualitárias nos seus mais

variados níveis, rompendo com questões relacionadas ao preconceito, dominação entre os gêneros e outros aspectos, viabilizando desse modo, a construção de uma relação própria entre os atores e atrizes militantes do movimento.

Em última análise, considerando os conceitos elaborados anteriormente pretendemos com este estudo conhecer a realidade social das relações de gênero vivenciadas pelos assentados, e, com isso, a construção de um movimento dentro do Movimento.

A QUESTÃO DE GÊNERO NO MST

Os enfrentamentos sociais afloraram nas últimas décadas no Brasil, dentre os meios de organização temos a luta dos trabalhadores rurais frente a concentração fundiária e as modificações impostas à agricultura durante o processo de modernização. Este embate tem seus pilares fundados no modelo expropriador e excludente de propriedade fundiária, centrado no latifúndio e setores modernizados/mecanizados e agroexportadores, assim, arquitetam-se desigualdades e exclusões sociais por concentrar grande parte das terras na mão de poucos em detrimento de muitos que não obtém o acesso. Este fato expressa uma marca registrada da elite ruralista brasileira, e, com isso, pequenos agricultores tem suas terras expropriadas e também são submetidos ao trabalho assalariado, ao sistema de parceria, dentre outras formas de arrendamento para garantir sua sobrevivência (PESSOA, 1990).

Esse contexto movimenta os trabalhadores rurais a buscarem aquilo que lhes foi tirado, sua terra. Para além dessa luta pelo seu espaço de sobrevivência, o trabalhador do campo também se organiza para questionar as formas de ocupação, produção e o uso da terra por parte dos grandes proprietários. Portanto, em meio ao desencadeamento destas lutas sociais, emerge o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra - MST que enquanto movimento social se organiza politicamente para construir e/ou resgatar a identidade do camponês e firmar a criação de novos espaços sociais, onde seja possível vivenciar uma nova fase de relações sociais. Assim, essas famílias passam a compor uma nova realidade engenhada por homens e mulheres alinhados na luta por seus direitos e concomitantemente por uma sociedade mais justa (GARCIA, 2002).

Nesse sentido, desde o momento em que ocorre a ocupação, passando pelo acampamento e chegando até o assentamento, a figura da mulher está presente e também se destaca juntamente com os homens no processo de solidificação do MST. Entretanto, cabe salientar que a cultura machista da organização patriarcal familiar remete principalmente à essa mulher o papel de dona de casa, a senhora do lar, a mãe, a esposa, mas isso não impede de buscar seu espaço e desenvolverem inúmeras funções dentro da organização na luta pela reforma agrária, na fundamentação da militância política e no pertencimento de classe (PINTO, 1992). Para Sales (2007), ao introduzir-se em movimentos as mulheres rurais constituem um saber-poder no campo da política o que permite uma reflexão acerca do seu dia a dia, todavia, faz-se necessário para isso um acúmulo de capital político que está entrelaçado a formação vivenciada no cotidiano, ou seja, na própria luta.

Sales (2007), salienta que as mulheres tem a necessidade de serem representadas e que aquelas que estão em meio aos movimentos sociais, têm colocado que as diferenças entre homens e mulheres não podem decretar uma falta de competência das mesmas. Essa fala da autora, remete à um maior protagonismo das mulheres e que tem como resultado o despontamento de grupos de mulheres e lideranças, o que reafirma o conhecimento vivenciado pelas mulheres que percebem no campo político que é preciso entrar no jogo, e jogar é haver-se com o imprevisível, o novo, o desconhecido, pois não há como definir um modelo de negociação.

Isto posto, podemos compreender que a organização das trabalhadoras rurais faz com que suas lideranças coloquem em pauta as desigualdades de gênero, e conseqüentemente, possibilita que essas trabalhadoras possam debater sobre a invisibilidade do seu trabalho na agricultura familiar camponesa enfatizando que as atividades produtivas realizadas têm qualificação econômica e não conotação de ajuda.

Ao aproximarmos isso na prática de mulheres rurais, compreendemos que ao vivenciarem uma atividade produtiva como a implantação de hortas comunitárias, produção de artesanatos, tapetes, entre outras inúmeras iniciativas desenvolvidas em acampamentos e assentamentos passam a modificar a realidade de mulheres do campo que vivem para as atividades do lar e passam a então a conquistar seu espaço em um grupo de produção rentável ganhando visibilidade econômica e social. Desse modo, a participação política se coloca enquanto um aprendizado coletivo emergindo um

movimento dentro do próprio movimento, onde as mulheres buscam tensionar debates sobre questões básicas na luta pela terra (FERREIRA, 2015).

Assim, de forma sumária o espaço rural e urbano possui dinâmicas sociais próprias, todavia ambos tem caminhado mesmo que a passos largos, para a construção de um de mudanças no que tange ao papel de homens e mulheres na sociedade. Assim, novas práticas passam a surgir como tentativas de romper com a estrutura patriarcal que oprime as mulheres e as coloca em segundo plano enquanto detentoras de direitos.

A CONSTRUÇÃO DE UM NOVO ESPAÇO

A organização e a luta pela conquista da terra se estabelecem por meio de uma identidade social que é comum a maioria dos trabalhadores rurais. Essa identificação faz com que esse atores se reconheçam em um contexto e o utilizem como luta para resgatar suas raízes e os seus direitos enquanto cidadãos, assim, homens e mulheres passam a firmar suas bases para conquistarem seu espaço e conseqüentemente escreverem um novo momento de sua história na sociedade brasileira.

Desde a sua fundação em 1984, o MST se organiza em torno de três eixos principais: lutar pela terra; lutar por reforma agrária; lutar por uma sociedade mais justa e fraterna. Para o movimento esses eixos demonstram que os trabalhadores e trabalhadoras Sem Terra apoiam e estão determinados a buscar meios de sanar os problemas estruturais existentes em nosso país, como a desigualdade social e de renda, a discriminação de etnia e gênero, a concentração da comunicação, a exploração do trabalhador urbano, etc (MST, 2009). Esta percepção mais ampla voltada à uma transformação da sociedade ultrapassa as linhas da reforma agrária ou a socialização dos meios de produção, ademais, isto se edifica através das vivências e conflitos que ocorrem no dia a dia do movimento e que resultam em iniciativas para politizar questões referentes a este cotidiano.

Nesse contexto, a questão de gênero emerge no Movimento desde os seus momentos iniciais ainda no acampamento na Fazenda Annoni⁶⁹, quando as mulheres

⁶⁹ Primeira ocupação de terras realizada pelo MST em 29 de outubro de 1985. A antiga Fazenda Annoni localizava-se nos municípios de Pontão, Sarandi e Ronda Alta, região norte do Rio Grande do Sul. Essa experiência segue emblemática para os militantes do Movimento. Os filmes Terra para Rose e O Sonho de Rose - 10 anos depois de Tetê Moraes relatam a história da ocupação da Fazenda Annoni.

passam a pleitear sua participação igualitária nos espaços políticos do MST. É possível verificar essas reivindicações no estudo desenvolvido por Santo (2016)⁷⁰, onde entrevista algumas mulheres que participaram da organização que se iniciou dentro do acampamento e que pode ser considerado um marco do Movimento no que se refere a questão de gênero. Na situação supracitada as mulheres relatam que inicialmente não pretendiam organizar uma militância feminista, mas que buscavam ser incluídas na esfera política do Movimento que era composta apenas por homens, ou seja, estas mulheres desejavam ser reconhecidas enquanto agentes políticos. Assim, as mulheres começaram se articularem e iniciaram reuniões entre si até culminar em uma convocação de assembleia só para mulheres, contando nesse momento com a participação de um total de mil e quinhentas mulheres, e, por fim, formalizando uma equipe da mulher dentro do acampamento.

A partir disso, a luta das mulheres foi ganhando espaço dentro do Movimento e se tornou uma de suas bandeiras. No ano de 1985 durante o I Congresso Nacional do MST, foram aprovadas normatizações para a organização de comissões e coletivos de mulheres dentro do Movimento havendo o intuito de debater demandas específicas e fortalecer em todas as instâncias o poder e a representatividade das mulheres, buscando combater as discriminações e a luta contra o machismo. Com base nessas comissões e coletivos as lideranças femininas passam a buscar compreender e debater o conceito de gênero em meados dos anos de 1990, como consequência verificou-se a necessidade de abranger essa discussão em todo o movimento gerando nos anos 2000, o Setor de Gênero no Encontro Nacional do MST. Portanto, o MST apresenta diversos Setores que integram sua organização: Frente de Massa, Formação, Educação, Produção, Comunicação, Projetos, Direitos Humanos, Saúde, Finanças, Relações Internacionais e Gênero. Este último, têm a tarefa de estimular o debate em todas as instâncias, produzir materiais, propor atividades, ações e lutas que contribuíssem para a construção de condições objetivas de uma participação igualitária de homens e mulheres fortalecendo o próprio Movimento (MST, [S.d]).

Melo (2010), pontua que a questão de gênero aparece pela primeira vez nas publicações do Movimento em 1986 com o título Construindo o Caminho, onde consta as primeiras diretrizes que vislumbram esforços do Movimento em solucionar os

problemas relacionados a participação política das mulheres na luta pela reforma agrária. A autora ainda coloca que nesse período inicial da pauta de gênero não havia um olhar aprofundado sobre a questão, e, portanto, as resoluções instauradas tinham de ser seguidas para suprimir a discriminação sobre a participação das mulheres nos processos coletivos do Movimento. Para além deste documento existem outros, como cadernos de formação, cartilhas, coletâneas de artigos e folhetos, ambos publicados no decorrer dos anos pelo Setor de Gênero.

Santo (2016), ao realizar uma análise de sete materiais em que teve acesso, como cadernos de formação, cartilhas, coletâneas de artigos e folhetos que foram publicados pelo Setor de Gênero entre 1988 e 2015⁷¹. A autora coloca que é possível perceber que a luta das mulheres Sem Terra sempre abarcou as três esferas do reconhecimento, e esteve transitando entre os polos da dicotomia igualdade/diferença, e que embora algumas pautas permaneçam, o modo particular como cada uma se dá hoje é diferente de como se expressava nos anos de 1980, indicando que o debate amadureceu no interior do MST, porém apesar dos ganhos que se efetivaram aparecem outras formas também de desrespeito. Outro apontamento feito é que o Setor de Gênero ainda demonstra a necessidade de que as contribuições e a voz das mulheres sejam reconhecidas de modo simétrico; no entanto, indica uma necessidade maior de políticas públicas do que de normas internas com vias a transformar as relações de gênero.

Apesar das conquistas alcançadas pelas mulheres no MST, cabe aqui ressaltar que a inclusão dos debates sobre gênero na agenda do MST não ocorreu de forma pacífica. Em princípio, as discussões de gênero eram consideradas algumas vezes como perda de tempo, ou assunto secundário dentro da pauta de discussões levadas a cabo pelo MST. Além desses entraves, as mulheres militantes colocam que as dificuldades de inserção e visibilidade também se dá pela jornada tripla de trabalho, pois cuidam das atividades domésticas, fazem o trabalho na lavoura e ainda no caso das militantes tem as exigências do trabalho político. Portanto, em meio as responsabilidades e discriminações, a mulher encontra dificuldades para frequentar eventos, reuniões e

⁷¹ A mulher nas diferentes sociedades (1988); A questão da mulher no MST (1996); compreender e construir novas relações de gênero (1998); Mulher Sem Terra (2000); construindo o caminho (2001); construindo novas relações de gênero: desafiando relações de poder (2003); Mulheres conscientes na luta permanente! (2015).

outros atos promovidos tanto pelo Setor de Gênero quanto nas abrangências gerais do Movimento (MENDES, 2002).

Concomitantemente, Pinto (1992) indica em seu trabalho *Movimentos Sociais: espaços privilegiados*, que a mulher quando se insere nos movimentos sociais gera três situações: primeiramente, a mulher deixa de atuar apenas no contexto privado, e, com isso, transforma as relações no interior da família, vizinhos e amigos; em segundo lugar, a mesma passa a articular-se no interior do movimento aderindo a outras lutas que se diferenciam de seus companheiros; a terceira situação está ligada as mulheres que imersas aos padrões tradicionalmente femininos passam a indagar a própria condição de mulher.

A primeira das situações acaba sendo vivenciada pela maioria das mulheres nos territórios de luta, pois a sua inserção implica uma ruptura com a invisibilidade pública. Ao modificar sua condição, também ocorrem algumas tensões permeadas principalmente no seio familiar, pois ao tomar a decisão de participar as mulheres sofrem a resistência de pais, mães, familiares, mas principalmente, dos companheiros, e, essa resistência pode ser ainda maior no assentamento onde a assimetria na distribuição de funções sociais de gênero é mais nítida. Em muitos depoimentos de mulheres trabalhadoras militantes, é possível identificar a ausência da influência da mulher nas decisões que afetam o casal, visto que, muitas das vezes o limite imposto a participação efetiva da mulher deve-se a proibição declarada dos companheiros (GARCIA, 2002).

Para ilustrar essa condição Ferreira (P. 39, 2015), expõe o depoimento de uma das mulheres militantes do MST:

A exemplo disso, durante uma das entrevistas realizadas com uma militante, por sinal a que tem maior representatividade estadual e nacional no MST, tivemos um depoimento dela, que é mãe solteira, dizendo que o seu ex companheiro, o pai de sua filha, a deixou por causa de sua missão itinerante no movimento e preferiu ficar com outra mulher porque esta poderia lhe dar toda assistência que uma 'boa esposa' deve dar: o cumprimento de seus afazeres domésticos, de sua alimentação, o cuidado com sua roupa, e uma vida mais tranquila, sem viagens e sem se expor nos conflitos.

A autora ainda coloca, que existem uma diversidade de situações em que os companheiros colocam como desafios para as mulheres, e, que para algumas mulheres a opinião/permissão dos companheiros tem forte influência, já para outras passa a ser o

primeiro obstáculo a ser rompido. Além da dimensão de dominação masculina sob algumas escolhas, essas mulheres ainda tem como desafio a recolocação da divisão de tarefas domésticas, familiares e políticas, visando compartilhar com os homens o cuidado da casa, da roça, da criação dos filhos e a participação nas decisões políticas do assentamento. Assim, longe da equidade de gênero justifica-se a inserção cada vez maior das mulheres nos espaços de decisão e a ressignificação do papel social de homens e mulheres nos assentamentos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As mulheres além de estarem engajadas na luta pela terra realizam dentro dos espaços sociais a luta pela construção de novas relações de gênero. Todavia, o machismo enquanto um problema estrutural das sociedades acomete as mulheres a um papel de submissão, promovendo a não aceitação da igualdade de direitos, o que em muitas das vezes submete as mulheres a uma situação de incapacidade quanto ao potencial militante no desenvolvimento de atividades em todas as instâncias dentro do Movimento. Portanto, as diferenças também existem no interior do MST e a formação do debate ao entorno da categoria de gênero faz-se necessário justamente para que possam discutir, avaliar e elencar propostas e ações para conscientizar homens e mulheres compenetrados neste espaço.

Dessa maneira, levando em consideração os laços que circulam as mulheres e que acabam por amarrá-las a problemas estruturais que acometem toda a nossa sociedade faz-se necessário esse processo de movimento dentro do Movimento. É visível dentro do MST um maior envolvimento das mulheres para romper com essa deficiência que impõe um divisão sexista entre as mulheres e homens, assim, é possível observar uma evolução do debate da questão de gênero que finda inclusive no Setor de Gênero, porém apesar dos avanços citados neste texto, ainda não há uma completa mudança de cenário, o que justifica a luta das mulheres que também devem ser alinhadas pelos homens para construir mudanças permanentes dentro dos espaços sociais rompendo com os limites impostos. A “emancipação” da mulher alcançada com a implementação efetiva dos direitos, faz com que a mesma possa alcançar um papel na sociedade diferente daquele tradicional onde via de regra é responsável pela reprodução

de filhos e os cuidados do lar. Isto posto, por meio do Setor de Gênero identifica-se mudanças dos papéis sociais demonstrando que as mulheres também devem ser detentoras de espaço e protagonismo para a formação de uma nova estrutura da vida social rural.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989
- _____. **O segundo sexo: fatos e mitos**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970. 1v.
- BOURDIEU, Pierre. **Sociologia**. São Paulo: Ática, 1983
- CABRAL, Francisco. DÍAZ, Margarita. **Relações de gênero**. Secretaria Municipal de
- D'ABREU, Lylla Cysne Frota. **A construção social do gênero**. *Revista Estudos Feministas*, v. 20, n. 2, p. 587-589, 2012.
- FERREIRA, Gilmara de Melo. **"Margaridas" em jardins sem-terra: um estudo sobre a liderança feminina na prática política do MST na Paraíba**. 2015.
- MANÇANO, Bernardo. **A formação do MST no Brasil**. Petrópolis: RJ: *Vozes*, p. 319, 2000.
- MELO, Denise Mesquita de. **A construção da subjetividade de mulheres assentadas pelo MST**. 2001.
- MELO, Denise Mesquita de. Subjetividade e gênero no MST: observações sobre documentos publicados entre 1979 e 2000. In: GOHN, Maria da Glória (org.). **Movimentos sociais no início do século XXI**. Petrópolis: *Vozes*, p. 113-143. 2011.
- MENDES, M. A. **Estudos Feministas: Entre perspectivas modernas e pós modernas**. *Caderno de Estudos Sociais*. Recife. Vol. 18, nº 2. Jul./Dez. 2002.
- MST. **A mulher nas diferentes sociedades**. São Paulo: [S.ed.], 1988.
- _____. **A questão da mulher no MST**. São Paulo: [S.ed.], 1996.
- _____. **Compreender e construir novas relações de gênero**. São Paulo: Peres, 1998.
- _____. **Mulher Sem Terra**. São Paulo: [S.ed.], 2000.
- _____. **Construindo o caminho**. [S.I.]: [S.ed.], 2001.

_____. **Construindo novas relações de gênero: desafiando relações de poder.** São Paulo: [S.ed.], 2003.

_____. **MST: lutas e conquistas.** São Paulo: [S. ed.], 2010.

_____. **Mulheres conscientes na luta permanente.** [S.I.]: [S.ed.], 2015.

_____. **Quem somos.** [S.d]. Disponível em: < <http://www.mst.org.br/quem-somos/>> Acesso em: 25 janeiro 2016.

_____. **I Encontro Nacional de Mulheres do MST.** [s.ed.], 2020.

GARCIA, Maria Franco. **Trabalhadoras rurais e luta pela terra: interlocução entre gênero, trabalho e território.** *PEGADA-A Revista da Geografia do Trabalho*, v. 3, 2002.

GOHN, Maria da Glória. **500 anos de lutas sociais no Brasil; movimentos sociais, ONGs e terceiro setor.** *Mediações Revista de Ciências Sociais*, v. 5, n. 1, p. 11-40, 2004.

GOHN, Maria da Glória. **Novas teorias dos movimentos sociais.** São Paulo: Edições Loyola, 2010.

PESSOA, Dirceu. **Política fundiária no Nordeste: caminhos e descaminhos.** Recife: Massangana, 1990.

PINTO, Céli Regina Jardim. **Movimentos sociais: espaços privilegiados da mulher enquanto sujeito político. Uma questão de gênero.** Rio de Janeiro: *Rosa dos Tempos*, v. 127, p. 150, 1992.

PRÁ, Jussara Reis. O feminismo como teoria e como prática política. In: STREY, Marlene Neves. **Mulher: Estudos de Gênero.** São Leopoldo: Unisinos, p. 39-57, 1997.

SALES, Celecina de Maria Veras. **Mulheres rurais: tecendo novas relações e reconhecendo direitos.** *Revista Estudos Feministas* vol.15 nº2 Florianópolis May/Aug. 2007.

SANTO, Thais Marques de et al. **As publicações do setor de gênero do MST e as vivências de mulheres Sem Terra: reflexões sobre desrespeito, reconhecimento e autonomia.** 2016.

ESCOLA SEM PARTIDO NA AGENDA EDUCACIONAL DO GOVERNO BOLSONARO

*Lucas Felicetti Rezende*⁷²

RESUMO: A eleição de Bolsonaro, aliado histórico do movimento Escola sem Partido (ESP), abriu espaço para novas pautas na agenda educacional. Tal abertura poderia significar o alçar do ESP e de suas pautas às decisões governamentais. O presente artigo busca evidenciar se o ESP tem papel relevante na construção da agenda educacional do governo Bolsonaro. A metodologia se dará por análises de reportagens, publicações nas redes sociais digitais de atores envolvidos e documentos oficiais. Como resultado, percebe-se a pouca relevância do ESP na delimitação da agenda, apesar da adoção de suas pautas pelo governo.

Palavras-chave: Escola sem Partido; Agenda Educacional; Governo Bolsonaro.

ESCOLA SEM PARTIDO IN THE BOLSONARO GOVERNMENT'S EDUCATIONAL AGENDA

ABSTRACT: Bolsonaro's election, a historic ally of the *Escola sem Partido* (ESP) movement, opened space for new demands in the educational agenda. Such an opening could mean the rise of ESP and its guidelines to government decisions. This article seeks to show if ESP has a relevant role in the construction of the Bolsonaro government's educational agenda. The methodology will be based on analyzes analysis of news reports, publications on the digital social networks of actors involved and official documents. As a result, there is little relevance for ESP in defining the agenda, despite the government's adoption of its guidelines.

Keywords: Escola sem Partido; Educational Agenda; Bolsonaro's Government.

INTRODUÇÃO

O movimento Escola sem Partido (ESP), criado em 2004 pelo advogado e procurador aposentado Miguel Nagib, se define como “iniciativa conjunta de estudantes e pais preocupados com o grau de contaminação político-ideológica das escolas brasileiras, em todos os níveis: do ensino básico ao superior” (ESCOLA SEM PARTIDO, 2019c). Para o ESP, os sistemas escolares nacionais foram cooptados por forças à esquerda no espectro político e os professores, militantes disfarçados,

⁷² Doutorando em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). E-mail: lucasfelicetti@gmail.com

doutrinam os alunos com concepções de mundo que destoam da tradicional/cristã/capitalista.

Ao longo dos anos, o ESP atrelou outras pautas à mobilização contrária à ideologia no meio escolar, como a defesa de valores liberais e o combate ao trato de questões de gênero e sexualidade. Essa adoção a novas frentes de atuação possibilitou a articulação do ESP com diversos atores políticos, econômicos e religiosos e aumentou sua capilaridade e ressonância no cenário das políticas educativas nacionais (MIGUEL, 2016). Dentre essas articulações estão o então deputado, e atual presidente, Jair Bolsonaro e seus filhos políticos. A pedido da família Bolsonaro, em 2014, Miguel Nagib redigiu o primeiro Projeto de Lei (PL) sobre o “Programa Escola sem Partido”, que se tornou modelo para inúmeros outros em território nacional (MACHADO, 2018). E Jair Bolsonaro, antiga referência na luta contra a “ideologia de gênero”, defendeu em suas propostas de governo para eleição presidencial de 2018 um ensino “sem doutrinação e sexualização precoce” (BOLSONARO, 2018, p. 41).

Tendo como partida este contexto de imbricações entre o movimento e o clã presidencial, o artigo busca evidenciar se o ESP tem papel relevante na construção da agenda governamental de políticas de educação do governo Bolsonaro. Para tal, nos basearemos no modelo de formação de agenda de Kingdon (2014), em especial a partir de suas proposições relativas ao fluxo da dimensão política. A ênfase nesse fluxo se justifica pelas colocações a respeito do humor nacional (*national mood*) - que pode se relacionar ao pânico social moral causado pelos temores da “ideologia de gênero” (MISKOLCI; CAMPANA, 2017) – e da mudança de governo (*turnover*) – com a possibilidade, ou não, de mudanças na ação governamental devido à nova gestão. A metodologia se constituirá por análise de reportagens, publicações nas redes sociais digitais do ESP, Miguel Nagib família Bolsonaro, Ministério da Educação e seus ministros neste governo, além de pesquisas em documentos oficiais sobre as políticas de educação e *sites* institucionais.

A AGENDA E SUA FORMAÇÃO

John Kingdon (2014) é um importante cientista político estadunidense cujo trabalho é referência para estudos que levam em conta os processos formativos de

políticas públicas. Em seu livro *Agendas, Alternatives, and Public Policies*, Kingdon traz foco para como alguma determinada demanda política passa a figurar na agenda de governo e como, de forma ampla, é constituída essa agenda. Seu modelo teórico que explica a formação da agenda a partir da confluência de diversas ações, atores, contextos e interesses em três tipos de fluxos distintos: problemas (*problems*); soluções/alternativas (*policies*) e; político (*politics*). Nesta seção abordaremos os fluxos, em especial o político, conceitos e os atores envolvidos.

Antes de adentrar nas explicações sobre os três fluxos, é necessário ressaltar como o autor conceitua “agenda” e quais são os atores envolvidos nesses processos. De forma geral, Kingdon entende “agenda” como um conjunto de assuntos ou problemas que recebem grande atenção por parte de membros do governo e atores próximos a estes em um determinado momento. Com relação aos atores, enquanto membros do governo, ele destaca o relevante papel do presidente, que tem o maior poder institucional de formar agenda e vocalizar suas demandas. Sua capacidade de veto de atos legislativos e abaixo na hierarquia governamental, somada às de admitir e demitir atores do governo refletem seu poderio na determinação da agenda. Contudo o presidente não tem o controle total sobre a consideração da possível entrada de demandas e alternativas na agenda, o que dá espaço para a atuação do corpo institucional por ele definido. Mesmo que os agentes indicados, como ministros, por exemplo, não sejam criadores das ideias/demandas, mas endossando-as faz com que ganhem proeminência na formação da agenda, dada a relevância de seus cargos e proximidade com o presidente.

Grupos envolvidos com o mercado, instituições profissionais e corporativas, assim como o interesse público nacional representam forças externas ao governo, que têm seu peso nos processos de formulação da agenda. A simples pressão destes por alguma pauta específica não induz, necessariamente, a uma consideração por parte do governo. O interesse governamental na demanda, os recursos disponíveis pelo proponente, a possibilidade de impacto positivo na economia, em eleições e a coesão do grupo de interesse na defesa de suas propostas são pontos favoráveis, mas não garantidores, para a consideração destas pelo governo para entrada na agenda.

A mobilização destes atores em prol da ascensão de suas demandas na agenda pode ser propositiva pelo entrelace de dimensões específicas do processo de formulação da agenda. O fluxo de problemas é etapa em que certas condições permeadas por

determinadas particularidades e inseridas em um contexto específico se tornam favoráveis à apreciação do poder público. Tais condições tornam-se problemas que merecem a atenção e ação de formuladores de políticas, segundo a interpretação destes. A existência de indicadores (dados, informações) que favoreçam uma determinada interpretação, a ocorrência de crises ou eventos específicos e uma cobrança por prestação de contas das ações governamentais reforçam a possibilidade do reconhecimento de uma condição enquanto problema, mas não há garantia dessa reconfiguração interpretativa.

O fluxo de soluções/alternativas se dá pela necessidade dos formuladores de políticas em buscar soluções viáveis e disponíveis para os problemas já reconhecidos. Muitas soluções e alternativas emergem nesse momento, mas as de menor custo e que tem um melhor reconhecimento e aprovação pública se destacam para uma possível consideração por parte do poder decisório. Tal processo é permeado pela intensa difusão das alternativas em embate nas chamadas comunidades políticas, em busca de uma aprovação consensual.

O fluxo político, tido como o mais importante para a emergência de uma demanda à agenda, se caracteriza pela construção de coalizões baseadas em trocas e negociações (CAPELLA, 2005). A emergência de uma determinada pauta à agenda depende da correlação de forças e barganhas intrínsecas a fenômenos e processos desse fluxo, como o humor nacional, campanha de grupos de pressão, resultados eleitorais, distribuição ideológica e partidária no congresso e mudanças na administração governamental.

O humor nacional, ou clima nacional, é referente à percepção de integrantes do governo sobre a constância, preponderância e compartilhamento de alguma ideia, sentimento ou perspectiva no contexto político nacional em um determinado período de tempo. Não equivalente à opinião pública, a subjetividade do humor nacional pode ser percebida de duas formas: pelos governantes eleitos, a partir de suas percepções sobre o humor político preponderante em suas reuniões, *e-mails*, diálogos com suas bases, coletivos e indivíduos; e pelos membros não eleitos do governo, por meio de conversas com os próprios políticos. A percepção de mudança no clima nacional é essencial para viabilizar propostas de políticas e fazê-las ascender à agenda, assim como indicam a

necessidade de recrudescimento de certas iniciativas, como um “solo fértil” para a “plantação” de certas ideias, e nem tanto para outras, dado ao “clima” vigente.

A pressão exercida por grupos não governamentais organizados é catalisada, como mencionado em relação aos atores externos ao governo, quando seus interesses são sustentados por grandes quantidades de recursos políticos e financeiros. Recursos fortalecem a participação de grupos específicos como apoio em processos eleitorais, por exemplo. Assim, o endossamento a certos postulantes ao governo, se vitoriosos, pode favorecer a entrada de questões defendidas por estes grupos na agenda governamental. Essa lógica de barganha se reproduz nos esforços de compor uma distribuição partidária e ideológica favorável no legislativo.

O último fenômeno do fluxo político que pode induzir a mudanças na agenda é a mudança de governo, ou no governo. Alterações no corpo pessoal das autoridades governamentais refletem em alterações nas prioridades e posicionamentos do governo. Os novos sujeitos trazem consigo novas percepções dos fenômenos sociais, outras interpretações de problemas e possíveis renovações nos cargos indicados, condições que produzem novos itens para comporem a agenda política de determinado tempo. Com a mudança de governo, ideias e propostas que antes não teriam espaço na agenda, se tornam políticas públicas em potência.

Mudanças efetivas na agenda, com o ingresso de novas pautas e a retirada de antigas (algumas podem ou não permanecer) se dão por um processo de convergência dos três fluxos (*coupling*). Cada fluxo independente, ou a mobilização de atores pontuais, não são suficientes para a abertura de janelas de oportunidades de formação da agenda. Apenas o conjunto desses processos, em um tempo e contexto específicos, de forma imprevisível ou programada, possibilitam alterações na agenda.

Vale ressaltar a diferenciação que Kingdon faz entre agenda governamental e agenda decisional: sendo a primeira constituída pelos eventos e contextos de mudança próprios dos fluxos de problemas e político, no qual há atenção do governo, mas sem proposições resolutivas; e a segunda, de caráter mais ativo e reduzido, apresenta também os efeitos do fluxo de soluções/alternativas, tendo seus problemas e assuntos contemplados próximos de uma decisão eminente por parte do presidente e sua cúpula. Ou seja, a agenda decisional é mais seleta, tem soluções acolhidas e integra a agenda

governamental de problemas e questões mais amplas que estão sob atenção do poder público e atores correlatos.

ESCOLA SEM PARTIDO: HISTÓRIA E SUA RELAÇÃO COM A FAMÍLIA BOLSONARO

Miguel Nagib, assumido católico e conservador, começou a sua mobilização contrária ao que ele coloca como “doutrinação ideológica” nas escolas quando sua filha, a época em idade escolar, comentou que um professor havia comparado Che Guevara a Francisco de Assis. Sua narrativa é que tal episódio foi comprovação da tomada do sistema escolar brasileiro por forças marxistas, como parte de um grande projeto de controle da sociedade (PENNA; SALLES, 2017). Baseando-se no movimento estadunidense *NoIndoctrination.org*, que visava denunciar casos de doutrinação ocorridos no ensino superior, Nagib criou, em 2004, um site nomeado como “Escola sem Partido” e passou a receber e a divulgar denúncias de mesma natureza (MACEDO, 2018; PAULINO, 2018).

O *site* se consolidou e dele nasceu o movimento ESP, que veio a ganhar ressonância nacional apenas uma década após a criação do *site*. Antes de meados da década 2010, quando o movimento alçou reconhecimento, Nagib buscou criar alianças, difundir seus discursos sobre o problema da doutrinação nas escolas e propor novas e cada vez mais “refinadas” soluções para tal, de acordo com o clima que emergia na nação. Entre os anos de 2009 e 2013, o criador do ESP foi articulista e membro mantenedor do Instituto Millenium, importante *think tank* nacional focado na difusão das ideias de livre mercado e limitação do Estado. Neste período, Nagib pôde aproximar suas ideias antimarxistas a valores próprios de uma lógica neoliberal e privatista. Após as manifestações de 2013, com o fortalecimento de uma nova direita conservadora e antidemocrática na arena política nacional, o ESP aproximou-se também de outros elementos relevantes nessa emergente onda. Atritando seu viés antimarxista no ensino e de valorização da liberdade econômica à militância religiosa fundamentalista inserida nas diversas esferas do Poder Legislativo, o ESP passou a ser ator de peso no cenário educativo brasileiro (DELCOURT, 2016; MIGUEL, 2016).

A pauta antigênero e contrária à diversidade sexual se tornou principal frente de mobilização do ESP na política educacional. Por meio dela, o movimento se tornou grande força nacional na imposição de demandas conservadoras na política educativa, mostrando sua capacidade de articulação ao influenciar na retirada dos termos “gênero” e “sexualidade” do Plano Nacional de Educação (PNE) (2014-2024) e da Base Nacional Comum Curricular (BNCC) (REIS, 2016; MACEDO, 2017). A mobilização de embate ao trato de questões relativas a gênero e sexualidade se justifica pelos temores da “ideologia de gênero” que, em linhas gerais, representa a deturpação da perspectiva social de diferença entre os sexos. Segundo os que lutam contra a ideologia de gênero, ela seria um conjunto de ideias e práticas que visam destruir a ordem natural dos sexos, criada por deus, o que levaria à promiscuidade, homossexualidade, comunismo e o fim da civilização ocidental. O ESP soube capitanear muito bem o ascendente pânico moral social causado pelos receios à ideologia de gênero para catalisar suas ideias (MACHADO, 2018; MISKOLCI; CAMPANA, 2017).

Desde o início dos anos de 2010, o então deputado Jair Bolsonaro já discursava no Congresso contrariamente à ideologia de gênero “presente” em políticas governamentais da ex-presidente Dilma Rousseff, a exemplo do frustrado Programa Escola sem Homofobia, pejorativamente chamado de “kit gay” (BALIERO, 2018). Tais posicionamentos eram motivo de admiração e apoio por parte de Nagib, que endossava as ações de Bolsonaro em suas redes sociais digitais (ESPINOSA; QUEIROZ, 2017). O flerte ideológico somado ao crescimento do ESP no contexto das políticas educacionais no Brasil fez com que Bolsonaro, por meio de seus filhos, propusesse a Nagib a criação de um modelo de PL que congregasse os ideais defendidos pelo movimento, visando soluções para o fim da doutrinação e o instaurar de formas de controle dos docentes sobre o trato das temáticas de gênero e sexualidade. Os primeiros PLs sobre o “Programa Escola sem Partido” foram apresentados em 2014 por Flávio Bolsonaro e Carlos Bolsonaro, respectivamente na Assembleia Legislativa do Rio de Janeiro e na Câmara Municipal do Rio de Janeiro (MACHADO, 2018).

A eleição de 2018 foi capital para reforçar o entrelace destes dois atores no contexto político nacional. Para além das colocações de combate à doutrinação e sexualização precoce em seu plano de governo, Jair Bolsonaro passou boa parte de sua campanha presidencial divulgando falsas informações sobre o “kit gay” e seus impactos

nocivos para as crianças nas escolas (ERNESTO, 2018). Como solução para o grande problema da doutrinação e da ideologia de gênero, Bolsonaro fazia constante defesa do ESP e de suas proposições. No único debate televisivo em que participou durante o período eleitoral, o candidato enfatizou a necessidade de o país ter um presidente que “honre e respeite a família, que trate com consideração criança em sala de aula, não admitindo ideologia de gênero, impondo a escola sem partido”, fato comemorado e divulgado pelo ESP (ESCOLA SEM PARTIDO, 2018).

ESCOLA SEM PARTIDO NA AGENDA EDUCACIONAL DO GOVERNO BOLSONARO?

Em seu livro, Kingdon (2014) afirma que um ponto muito importante para a definição da agenda política se dá pelo envolvimento do presidente com determinada causa. O envolvimento transcende vagas menções em fóruns públicos ou compromissos firmados em campanha eleitoral. Para o cientista político, os demais atores presentes no processo para a elevação de uma condição a problema na agenda – e da subsequente passagem da agenda governamental para a decisional - buscam sinais mais pontuais e íntimos que evidenciem o comprometimento do presidente. Para o ESP, no decorrer do mandato do governo Bolsonaro (2019 – 2022), esse envolvimento não foi evidenciado. A percepção, por parte de Nagib, de certo distanciamento de Bolsonaro com as pautas defendidas pelo ESP se sustenta por decisões governamentais que vão de encontro, em um primeiro momento, com o avanço de suas proposições à agenda. Elemento importante para a construção desse cenário interpretativo é a indicação do corpo ministerial.

Taffarel e Neves (2019) sinalizam a existência de várias alas/frentes distintas dentro do governo Bolsonaro, com seus próprios interesses e objetivos, mas atuando em conjunto. Entre elas há a *olavista* (ligada à figura do guru Olavo de Carvalho); a militar; os econômicos-pragmáticos e; os evangélicos. Esses múltiplos atores refletiram seus interesses na barganha política pelas indicações aos ministérios. Como pontuam Mendonça e Moura (2019), a escolha para o primeiro representante da pasta de Educação se sucedeu a partir do embate entre alguns nomes: Guilherme Schelb, procurador da república ligado ao ESP e militante contrário à ideologia de gênero;

Mozart Neves, professor universitário e representante do Instituto Ayrton Senna; Stavros Xanthopoulos, consultor ligado à Fundação Getúlio Vargas (FGV) e defensor da educação à distância (EAD) e; Ricardo Vélez, cristão, conservador e próximo ao Exército. Nagib também foi um dos nomes cotados pela mídia nacional para assumir a pasta (MASCARENHAS, 2018). Diante dos diversos interesses, condições, atores e recursos postos nesse processo definidor, Vélez foi escolhido como ministro.

Outro revés para o ESP foi a não indicação de Magno Malta, ex-senador capixaba e pastor evangélico, ao cargo de ministro da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos. Malta foi o proponente do primeiro e único PL do ESP a figurar no Senado, o PL 193/2016, além de ser ator importante na rede de relações do movimento (PERONI; CAETANO; LIMA, 2017). Sua indicação era dada como certa, devido à proximidade do pastor com Bolsonaro e por ele não estar vinculado a nenhum cargo, já que perdera a reeleição para o Senado em 2018. Escândalos políticos o afastaram da chance de chefiar o ministério (AUDI, 2018). Com isso, a possibilidade do ESP de aproveitar a mudança de gestão para ascender à agenda foi reduzida, graças à não garantia de endossamento de suas pautas por parte de atores indicados pelo presidente.

No campo do legislativo nacional, o ESP teve certa mobilização. A deputada federal Bia Kicis foi proponente de um novo PL sobre o “Programa Escola sem Partido”, o PL 246/2019, um dos primeiros a serem submetidos na nova legislatura. Kicis é cunhada de Nagib e antiga defensora das pautas do movimento. Ela teve papel relevante nas mobilizações populares pelo impeachment de Rousseff e foi uma das porta-vozes do movimento Revoltados Online em reunião com o ex-ministro da Educação do governo Temer, Mendonça Filho, na qual apresentaram as diretrizes do movimento ESP (ESPINOSA; QUEIROZ, 2017). O PL de Kicis, contudo, não avançou no primeiro ano da atual legislatura e não contou com pressão governamental para tal. A atuação do governo sobre as estruturas legislativas, em 2019, se focou no pressionar para a aprovação de reformas de cunho econômico, como a da previdência (MOTA; CALIXTO, 2019). No início de dezembro de 2019, o ex-presidente da Câmara dos Deputados, Rodrigo Maia (DEM-RJ) recriou a comissão especial, que havia sido encerrada ao final da legislatura anterior, destinada para a votação do PL 7180/2014 do ex-deputado Erivelton Santana, um dos primeiros ligados ao ESP no Congresso Nacional. O PL 246/2019 tramita em conjunto com o de 2014 (SIQUEIRA, 2019).

Segundo Maia, tal medida se deu para atender pedidos de alguns parlamentares - sem menção a pressões governamentais -, mas que não havia compromisso com essa votação, e acrescentou que “existe o direito de existir o debate”, em evidente discordância com as proposições dos PLs (CALGARO, 2019). Mesmo com a ascendência de Arthur Lira (PP-AL), aliado de Bolsonaro, à presidência da Câmara dos Deputados em 2021, os PLs sobre o ESP não avançaram nacionalmente.

O favorecimento ao debate relativo a questões econômicas, em detrimento de pautas moralizantes para a educação, em 2019, pôde refletir uma mudança no humor nacional. Durante o período eleitoral, a grande mobilização da campanha de Bolsonaro se deu pela disseminação de denúncias falsas a respeito do “kit gay” e da ideologia de gênero, na consolidação de um pânico social, o que poderia indicar certa percepção, por parte dos formuladores de políticas e atores próximos, assim como da mídia, de um clima nacional favorável à entrada de propostas moralistas e conservadoras na agenda. Contudo estas foram relegadas ao segundo plano, diante do clamor pelas pautas econômicas.

Desde o começo do novo mandato presidencial, o ESP se manifestou diversas vezes para evidenciar que ações do governo Bolsonaro não estavam sendo efetivas para combater o “petismo” e a doutrinação na educação nacional. Até meados de 2019, o ESP denunciava que o ministério da Educação (MEC) não sinalizava o combate à doutrinação e ideologia de gênero nas escolas em plano de ação ministerial. Também enfatizava a inoperância de Bolsonaro em criar comissão para investigar propaganda ideológica e partidária em ambiente escolar (ESCOLA SEM PARTIDO, 2019a; d). No dia 16 de julho de 2019, o ESP publicou em suas redes sociais que encerraria suas atividades:

Por absoluta falta de apoio, suspenderemos nossas atividades neste perfil a partir de 1º de agosto. Daí p/frente, denúncias, pedidos de socorro e orientação deverão ser dirigidos ao MEC, secretarias de educação, Ministério Público e políticos q se elegeram com a bandeira do ESP. (ESCOLA SEM PARTIDO, 2019e).

Segundo Nagib, após as eleições de 2018, o ESP “saiu do radar” do presidente Bolsonaro. Não houve nenhuma mobilização do governo no intento de demonstrar o compromisso com as pautas do ESP, o que impediria o movimento de avançar no

cenário político. O advogado ainda afirmou que tentou entrar em contato com o ministro Vélaz por diversas vezes, mas não obteve êxito. Após a substituição deste por Abraham Weintraub, Nagib conseguiu marcar uma reunião pelo intermédio de Bia Kicis, mas novamente sem sucesso, o líder do movimento não teve garantia de compromisso, apoio e acolhimento do ESP por parte do governo em sua agenda. A falta de apoio político efetivo, que fosse além de discursos eleitorais, se somava a dificuldades de gerenciar e financiar as atividades do movimento, que é fortemente centralizado na figura de Nagib (SANTIAGO, 2018).

No anunciado dia de encerramento do ESP, 1º de agosto de 2019, foi publicado em suas redes sociais que o movimento conseguiu recursos materiais necessários para continuar sua luta contra a doutrinação ideológica no ambiente escolar. De acordo com nota escrita por Nagib, alguns empresários foram “tocados pela Providência Divina” ao entenderem a importância da causa levantada pelo movimento e, assim, resolveram financiá-lo. Não há divulgação da lista de doadores e financiadores do movimento (ESCOLA SEM PARTIDO, 2019b).

A “volta” do ESP ao jogo das políticas educacionais no país é quase concomitante a uma mudança de postura do governo Bolsonaro em relação à defesa de pautas similares às promovidas pelo movimento. Ao final de setembro, Weintraub enviou ofício para as secretarias de educação estaduais e municipais, no qual dá orientações sobre a valorização do pluralismo de ideias, crenças e opiniões políticas e rechaça a doutrinação e o chamado *bullying* ideológico. O ex-ministro enfatizou que o nome do documento é “Escola para Todos” e que outras terminologias não se referem a essa ação governamental. O ministério disponibilizou canais de comunicação para a denúncia de casos extremos de violação ao que é preconizado no ofício (SALDAÑA, 2019; WEINTRAUB, 2019). E desde meados de novembro de 2019, a criação de um canal de denúncias para o ensino de temáticas que atentem à moral, religião e ética familiar de alunos também é foco de outra ação governamental, agora conjunta dos ministérios da Educação e da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos (CANOFRE, 2019). A defesa ao pluralismo de ideias, o instaurar de formas de coerção à doutrinação, assim como a criação de canal de denúncias para casos de doutrinação nas escolas são importantes pontos de muitos PLs do ESP, como o PL 246/2019 (BRASIL, 2019).

As ações dos ministérios da Educação e da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos estão em consonância com o discurso de Bolsonaro. Em dezembro de 2019, durante fala sobre aprovação de lei relativa ao ESP, o presidente afirmou que o governo já operacionaliza suas ações sobre a temática da doutrinação sem a necessidade de lei específica: “[...] já botamos isso sem lei. Já tem impresso em livros e cadernos o que o aluno tem direito. (Se) o professor quer falar que o PT é legal, então o aluno pode falar o contrário sem ser perseguido” (COSTA, 2019).

O início do ano de 2020 demarcou certas incongruências e confluências na conturbada relação entre o ESP e o governo Bolsonaro. No dia 1º de janeiro, o ESP divulgou em seu Twitter que nada havia mudado na escola brasileira com a alteração da gestão federal, que continua sendo a “escola do PT” e tal realidade só seria alterada com a aplicação da “quimioterapia do ESP” (ESCOLA SEM PARTIDO, 2020d). No dia 8 de janeiro, foi realizada uma série de postagens no Twitter do ESP em que o movimento afirma que suas pautas são muito caras em períodos eleitorais, mas que são relegadas em outros momentos (ESCOLA SEM PARTIDO, 2020a; b). Nessas postagens também é sinalizado que 2020 foi ano eleitoral e, por tal motivo, políticos de direita voltariam a abordar a bandeira do ESP em seus discursos:

[...] 2020 é ano de eleições. Os políticos de direita provavelmente voltarão a falar em Escola sem Partido. Oportunismo? Não importa! O que importa é que, ao bater nesse tecla, eles contribuem p/conscientizar a população. Mas é pouco. Precisamos ir além. As sanguessugas ã descansam (ESCOLA SEM PARTIDO, 2020b).

Nos dias 9 e 10 de janeiro de 2020, o ESP compartilhou postagens feitas pela deputada Bia Kicis em que, ao lado do ex-ministro Weintraub, buscam mobilizar a população para as pautas do ESP e endossam o apoio de Jair Bolsonaro e do ministro ao movimento (KICIS, 2020a; b). Contudo, no mesmo dia em que se deu a reunião entre Weintraub e Kicis, dia 9 de janeiro, o ex-ministro participou de uma coletiva de imprensa na qual sinaliza que o governo não adotaria uma linha de atuação tão incisiva contra a doutrinação. Weintraub afirmou que “[...] em vez de proibir a doutrinação, queremos garantir o direito das crianças a um ensino plural”, e disse que gestão Bolsonaro procura uma “abordagem de pacificação” nas escolas (DESIDERI, 2020). Tanto no divulgar do encontro com Kicis, quanto na coletiva de imprensa, o ex-ministro

ênfatiçou a ação do governo federal em relação ao ofício/programa “Escola para Todos” e a criação do canal de denúncias interministerial.

Apesar de seu “renascimento” na segunda metade de 2019 e uma breve retomada de suas pautas no campo midiático em razão de estremecimentos com o governo federal, o ESP enquanto movimento teve pouquíssima relevância na política nacional em 2020. Em 21 de agosto daquele ano, o Supremo Tribunal Federal (STF) votou em plenário a constitucionalidade de cinco Leis vinculadas às propostas do ESP – uma estadual de Alagoas e quatro municipais de Nova Gama (GO), Foz do Iguaçu (PR), Ipatinga (MG) e Cascavel (PR) – que haviam sido aprovadas no decorrer dos anos de empreitadas legislativas do movimento. Todas as cinco foram julgadas inconstitucionais pela Corte (REIS, 2020).

Este julgamento se constituiu como um marco decisivo para a descontinuidade definitiva (até o momento) do ESP. Sem o apoio governamental, com o distanciamento progressivo de outras forças políticas em razão da indiferença de Bolsonaro e o solapar jurídico de sua principal frente de mobilização, o movimento ficou sem estruturas e redes de apoio para dar continuidade às suas ações. Em 22 de agosto de 2020, um dia após a decisão do STF, Nagib publicou a seguinte mensagem no Twitter do ESP: “Anuncio com tristeza o fim da minha participação no Movimento Escola sem Partido. Cessa, a partir de hoje, a atividade dos canais do ESP sob minha responsabilidade. Miguel Nagib” (ESCOLA SEM PARTIDO, 2020c). Após essa data não foram realizadas novas publicações nas contas do Twitter e *site* institucional do movimento. Os perfis do ESP nas redes sociais digitais Facebook, YouTube e Instagram foram excluídos.

O vácuo de informações produzidas pelo ESP após 22 de agosto de 2020 até o presente momento – 24 de dezembro de 2021 – reforça o papel central que Nagib tinha nas ações do movimento, bem como o não acesso do ESP enquanto organização à agenda decisional do governo Bolsonaro, apesar de suas pautas ainda ressoarem nas ações do governo e em sua base de apoio social.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo das explicações realizadas neste artigo, pode-se evidenciar, a partir da obra de Kingdon (2014), como se dá o processo de formação da agenda de políticas públicas. Alguns dos atores participantes, como o presidente, seus indicados e outros não governamentais tiveram suas formas de mobilização demonstradas. Também foram trabalhados os três fluxos que compõe a agenda, suas características, etapas e o fenômeno de convergência entre eles. Também foi possível demonstrar como o movimento ESP se consolidou enquanto ator relevante no cenário das políticas educacionais brasileiras na última década. E como se deram as interseções e fortalecimento recíproco entre a família Bolsonaro e o movimento, antes das eleições de 2018.

Por fim, a partir das informações levantadas pode-se afirmar que o movimento ESP não é ator com grande peso nos processos de delimitação da agenda governamental do mandato de Jair Bolsonaro. Apesar disso, suas interpretações a respeito de problemas sociais, assim como as soluções que coloca para estes são consideradas pelo governo, chegando à agenda decisional, como nos casos do canal de denúncias e do ofício “Escola para Todos”, versões “maquiadas” dos PLs do movimento. Há uma tentativa do governo federal de, em certos momentos, dissociar suas ações da imagem do ESP, ao mesmo tempo em que o mantêm sob sua órbita para fins supostamente eleitorais. É importante ressaltar a dificuldade de separar pautas que são originadas pelo ESP das propostas por Bolsonaro – antes e depois de assumir a presidência – por muitas terem sido construídas em conjunto. E ao longo da escrita, percebeu-se a necessidade de estudos que contemplem correlações entre o ESP e períodos eleitorais, para um maior aprofundamento na temática.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AUDI, A. **A MÁGOA DE MAGNO MALTA: ‘EU ACHAVA QUE IA SER MINISTRO E EU NÃO FUI’**. The Intercept Brasil, 05 dez. 2018. Disponível em: <https://theintercept.com/2018/12/04/entrevista-magno-malta-dispensado-ministro/>. Acesso em: 02 dez. 2019.

BALIERO, F. **“Não se meta com meus filhos”**: a construção do pânico moral da criança sob ameaça. Cad. Pagu, Campinas, n. 53, 2018.

BOLSONARO, J. O CAMINHO DA PROSPERIDADE: Proposta de Plano de Governo. 2018. Disponível em:

http://divulgacandcontas.tse.jus.br/candidaturas/oficial/2018/BR/BR/2022802018/280000614517/proposta_1534284632231.pdf. Acesso em: 19 out. 2019.

BRASIL. Congresso. Câmara. **Projeto de Lei 246, de 2019.** Institui o “Programa Escola sem Partido”. Brasília, DF. 2019.

CALGARO, F. Rodrigo Maia recria comissão para discutir projeto Escola Sem Partido. G1, Brasília, 05 dez. 2019. Disponível em:

<https://g1.globo.com/politica/noticia/2019/12/05/rodrigo-maia-recria-comissao-para-discutir-projeto-escola-sem-partido.ghtml>. Acesso em: 10 jan. 2020.

CANOFRE, F. Damares anuncia canal de denúncias para questões contra moral, religião e ética nas escolas. Folha de São Paulo, Belo Horizonte, 19 nov. 2019.

Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2019/11/damares-anuncia-canal-de-denuncias-para-questoes-contra-moral-religiao-e-etica-nas-escolas.shtml?origin=folha>. Acesso em: 02 dez. 2019.

CAPELLA, A. Formação da Agenda Governamental: Perspectivas Teóricas. In: **Anais do XXIX Encontro Anual da ANPOCS.** 2005, Caxambu, MG.

COSTA, R. Bolsonaro defende Weintraub e diz que Escola sem Partido está em operação. Estado de Minas, 18 dez. 2019. Disponível:

https://www.em.com.br/app/noticia/politica/2019/12/18/interna_politica,1109094/bolsonaro-defende-weintraub-e-escola-sem-partido-em-operacao.shtml. Acesso em: 10 jan. 2020.

DESIDERI, L. "Weintraub diz que 2019 marcou fim da “maldição do PT” na educação brasileira". Gazeta do Povo, Brasília, 09 jan. 2020. Disponível em:

<https://www.gazetadopovo.com.br/educacao/weintraub-diz-que-2019-marcou-fim-da-maldicao-do-pt-na-educacao-brasileira/>. Acesso em: 10 jan. 2020.

DELCOURT, L. Um TeaParty tropical: a ascensão de uma “nova direita” no Brasil. Lutas Sociais, São Paulo, v. 20 n. 36, p. 126-139, 2016.

ESCOLA SEM PARTIDO. 6/Infelizmente, a bandeira do ESP, tão útil na época das eleições, foi posta de lado. Por que? A doutrinação por acaso deixou de existir?

Nada disso. A esquerda nunca investiu tanto na cooptação de estudantes como em 2019. Precisamos agir. 08 jan. 2020. Twitter: @escolasempartid. Disponível em:

<https://twitter.com/escolasempartid/status/1215034992130187264>. Acesso em: 10 jan. 2020. a

ESCOLA SEM PARTIDO. 7/2020 é ano de eleições. Os políticos de direita provavelmente voltarão a falar em Escola sem Partido. Oportunismo? Não importa! O que importa é que, ao bater nesse tecla, eles contribuem

p/conscientizar a população. Mas é pouco. Precisamos ir além. As sanguessugas ã descansam. 08 jan. 2020. Twitter: @escolasempartid. Disponível em:

<https://twitter.com/escolasempartid/status/1215034993812094977>. Acesso em: 10 jan. 2020. b

ESCOLA SEM PARTIDO. A PERGUNTA QUE NÃO QUER CALAR Por que o MEC do Presidente @jairbolsonaro ainda não criou uma comissão para investigar o uso criminoso das escolas e universidades para fins de propaganda ideológica, política e partidária nos últimos 30 anos?. 12 jul. 2019. Twitter: @escolasempartid. Disponível em: <https://twitter.com/escolasempartid/status/1149866516235661312>. Acesso em: 02 dez. 2019. a

ESCOLA SEM PARTIDO. Anuncio com tristeza o fim da minha participação no Movimento Escola sem Partido. Cessa, a partir de hoje, a atividade dos canais do ESP sob minha responsabilidade. Miguel Nagib. 22 ago. 2020. Twitter: @escolasempartid. Disponível em: <https://twitter.com/escolasempartid/status/1297221072262172672>. Acesso em: 24 dez. 2020. c

ESCOLA SEM PARTIDO. Até agora, Jair Bolsonaro é o único candidato a Presidente da República a se comprometer publicamente com a aprovação do Escola sem Partido e o combate à ideologia de gênero. 10 ago. 2018. Twitter: @escolasempartid. Disponível em: <https://twitter.com/escolasempartid/status/1028007495988600833>. Acesso em: 02 dez. 2019.

ESCOLA SEM PARTIDO. Escola sem Partido segue firme, mais forte do que nunca. 01 ago. 2019. Twitter: @escolasempartid Disponível em: <https://twitter.com/escolasempartid/status/1157097674740510725?s=20>. Acesso em: 02 dez. 2019. b

ESCOLA SEM PARTIDO. Não caiam nessa mentira! A “Escola Atual” continua sendo a “Escola do PT”. Nada mudou e nada vai mudar, enquanto a “quimioterapia” do ESP não for aplicada. 01 jan. 2020. Twitter: @escolasempartid Disponível em: <https://twitter.com/escolasempartid/status/1212386731162513408>. Acesso em: 10 jan. 2020. d

ESCOLA SEM PARTIDO. Quem somos. Escola sem Partido. S/D. Disponível em: <http://www.escolasempartido.org/quem-somos/>. Acesso em: 19 out. 2019. c

ESCOLA SEM PARTIDO. Plano do MEC p/os próximos 3 anos e 5 meses ã diz uma palavra s/combate à doutrinação e à ideologia de gênero nas escolas, promessa solene de @jairbolsonaro na campanha. Atenção! Não se trata de cobrar o governo pelo q ainda ã fez, mas pelo q ele diz q vai fazer daqui p/frente. 12 jul. 2019. Twitter: @escolasempartid. Disponível em: <https://twitter.com/escolasempartid/status/1149683078333370368>. Acesso em: 02 dez. 2019. d

ESCOLA SEM PARTIDO. Por absoluta falta de apoio, suspenderemos nossas atividades neste perfil a partir de 1º de agosto. Daí p/frente, denúncias, pedidos de socorro e orientação deverão ser dirigidos ao MEC, secretarias de educação,

Ministério Público e políticos q se elegeram com a bandeira do ESP. 16 jul. 2019. Twitter: @escolasempartid. Disponível em: <https://twitter.com/escolasempartid/status/1151270755813994498>. Acesso em: 02 dez. 2019. e

ESPINOSA, B; QUEIROZ, F. Breve análise sobre as redes do Escola sem Partido. In: FRIGOTTO, Gaudêncio. (Org.). **Escola “Sem” Partido: Esfinge que ameaça a educação e a sociedade brasileira.** Rio de Janeiro: Laboratório de Políticas Públicas da UERJ, 2017.

ERNESTO, M. **Bolsonaro condena 'kit gay', tenta expor material na TV e é repreendido por William Bonner.** Estado de Minas, Belo Horizonte, 28 ago. 2018. Disponível em: https://www.em.com.br/app/noticia/politica/2018/08/28/interna_politica,984245/bolsonaro-condena-kit-gay-tenta-expor-material-na-tv-e-e-repreendid.shtml. Acesso em: 02 dez. 2019.

KICIS, B. **@AbrahamWeint reafirma seu apoio e do governo @jairbolsonaro ao @escolasempartid, o maior pesadelo da esquerda, nas palavras de José Dirceu. Vamos seguir trabalhando no Congresso e na sociedade, junto às famílias, para proteger as nossas crianças dos doutrinadores..** 10 jan. 2020. Twitter: @Biakicis. Disponível em: <https://twitter.com/Biakicis/status/1215608852567248897>. Acesso em: 10 jan. 2020.

KICIS, B. **Excelente encontro com o ministro @AbrahamWeint. Na pauta, @escolasempartid, As mudanças no cenário da educação que vai ganhando novos rumos e sendo alavancada pelo governo @jairbolsonaro. Adeus índices negativos na nossa educação! Parabéns, ministro!.** 09 jan. 2020. Twitter: @Biakicis. Disponível em: <https://twitter.com/Biakicis/status/1215324018787651585>. Acesso em: 10 jan. 2020.

KINGDON, J. **Agendas, Alternatives, and Public Policies.** Pearson Education Limited, 2014.

MACEDO, E. **As demandas conservadoras do movimento Escola Sem Partido e a Base Nacional Curricular Comum.** *Educ. Soc.*, Campinas, v. 38, nº. 139, 2017, p. 507-524.

MACEDO, E. **Repolitizar o social e tomar de volta a liberdade.** *Educação em Revista*, Belo Horizonte, v. 37, p. 1-15 Belo Horizonte, 2018.

MACHADO, M. **O discurso cristão sobre a “ideologia de gênero”.** *Rev. Estud. Fem.* [online], vol. 26, n.2, p. 1-18, 2018.

MASCARENHAS, G. Procurador e líder do movimento Escola sem Partido cotados para a Educação. **VEJA**, 30 out. 2018. Disponível em:

<https://veja.abril.com.br/blog/radar/procurador-e-lider-do-movimento-escola-sem-partido-cotados-para-a-educacao/>. Acesso em: 08 nov. 2020.

MENCONÇA, A; MOURA, F. **“IDEOLOGIA DE GÊNERO” E ESCOLA SEM PARTIDO: A AGENDA PRIVATIZANTE MORALIZADORA PARA A EDUCAÇÃO BRASILEIRA**. *Revista Artes de Educar*, v. 5, n. 2, p. 201-222, 2019.

MIGUEL, L. **Da “doutrinação marxista” à “ideologia de gênero”: Escola Sem Partido e as leis da mordaza no parlamento brasileiro**. *Direito & Práxis*, vol. 7, n. 3, p. 590-621, 2016.

MISKOLCI, R; CAMPANA, M. **“Ideologia de Gênero”: notas para a genealogia de um pânico sexual contemporâneo**. *Sociedade e Estado*, vol. 32, p. 725-747, 2017.

MOTA, E; CALIXTO, L. **Escola Sem Partido deve voltar à pauta após reforma da Previdência**. *Congresso em Foco*, 14 set. 2019. Disponível em: <https://congressoemfoco.uol.com.br/educacao/escola-sem-partido-deve-voltar-a-pauta-apos-reforma-da-previdencia/>. Acesso em: 02 dez. 2019.

PAULINO, C. **O impulso neoliberal e neoconservador na educação brasileira: a imagem do “professor doutrinador” e o projeto “Escola sem Partido”**. *Revista Educere Et Educare*, vol. 13, n. 28, 2018.

PENNA, F; SALLES, D. **A dupla certidão de nascimento do Escola Sem Partido: analisando as referências intelectuais de uma retórica reacionária**. In: MUNIZ, A; LEAL, T (Orgs.). **Arquivos, documentos e ensino de história: desafios contemporâneos**. Fortaleza: EdUECE, 2017. p. 13-38.

PERONI, V; CAETANO, M; LIMA, P. **Reformas educacionais de hoje: as implicações para a democracia**. *Revista Retratos da Escola*, Brasília, v. 11, n. 21, p. 415-432, 2017.

REIS, T. **Gênero e LGBTfobia na educação**. In: **A ideologia do movimento Escola Sem Partido: 20 autores desmontam o discurso**. São Paulo: Ação Educativa, 2016.

REIS, T. **O iluminismo venceu o obscurantismo: STF enterra escola sem partido**. *Congresso em Foco*, 24 ago. 2020. Disponível em: <https://congressoemfoco.uol.com.br/opiniaocolumnas/o-iluminismo-venceu-o-obscurantismo-stf-enterra-escola-sem-partido/>. Acesso em: 08 nov. 2020.

SALDAÑA, P. **Weintraub manda ofício para redes de ensino que retoma diretrizes do Escola sem Partido**. *Folha de São Paulo*, 23 set. 2019. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/educacao/2019/09/weintraub-manda-oficio-para-redes-de-ensino-que-retoma-diretrizes-do-escola-sem-partido.shtml>. Acesso em: 02 dez. 2019.

SANTIAGO, A. **Escola Sem Partido critica falta de apoio de Bolsonaro e suspende defesa da causa**. *Gazeta do Povo*, 18 jul. 2019. Disponível em: <https://www.gazetadopovo.com.br/educacao/escola-sem-partido-critica-falta-de-apoio->

[de-bolsonaro-e-suspende-defesa-da-causa/?fbclid=IwAR3jDkEeM1iJa2emUm-7LIBZBtXIsGTqSCd05fbYS_hj0KMJR-s8UPp-sJc](https://www.alamedas.unioeste.br/de-bolsonaro-e-suspende-defesa-da-causa/?fbclid=IwAR3jDkEeM1iJa2emUm-7LIBZBtXIsGTqSCd05fbYS_hj0KMJR-s8UPp-sJc). Acesso em: 02 dez. 2019.

SIQUEIRA, C. **Câmara recria comissão especial para analisar Escola sem Partido.** Câmara dos Deputados, 04 dez. 2019. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/noticias/622186-camara-recria-comissao-especial-para-analisar-escola-sem-partido/>. Acesso em: 10 jan. 2020.

TAFFAREL, C; NEVES, M. **TENDÊNCIAS DA EDUCAÇÃO FRENTE À CORRELAÇÃO DE FORÇAS NA LUTA DE CLASSES: uma análise do governo Bolsonaro na perspectiva educacional.** *Estudos IAT*, vol. 4, n. 2, p.310-329, 2019.

WEINTRAUB, A. **Assinamos o ESCOLA PARA TODOS! As crianças têm direito a uma escola plural, sem doutrinação, onde haja respeito entre aluno e professor. Um ambiente sem bullying político, cultural ou religioso.** 23 set. 2019. Twitter: @AbrahamWeint. Disponível em: <https://twitter.com/AbrahamWeint/status/1176304336663732224>. Acesso em: 02 dez. 2019.

NORMAS E DIRETRIZES PARA AUTORES

Artigos e ensaios: Os textos devem ser inéditos. Título (máximo 15 palavras), Resumo, Resumen e Abstract (máximo de 200 palavras), e três palavras-chaves (palabras-claves, key-words). Limite mínimo de 8 páginas e máximo de 15 páginas, incluídas as referências. Não serão publicados artigos e ensaios que excedam esse limite.

Resenhas: De livros editados nos dois últimos anos a contar da data de publicação do mesmo. Devem indicar a referência bibliográfica do trabalho resenhado. Não devem ultrapassar 2.400 palavras. Não serão publicadas resenhas que excedam esse limite.

Entrevistas: Devem apresentar o(s) nome(s) do(s) entrevistado(s) e entrevistador(es). Devem trazer também uma apresentação de, no máximo, 400 palavras. Solicitamos também o envio da autorização do(s) entrevistado(s), concordando com a publicação do trabalho. As entrevistas não devem exceder 15 páginas, incluindo as notas e as referências.

Normas para tabulação

Todos os artigos devem ser submetidos em formato DOC ou DOCX. A página deve, obrigatoriamente, estar configurada com margens de 2cm e espaçamento 1,5 entrelinhas. Quanto à fonte, deve se utilizar Times New Roman, tamanho 12.

Os trabalhos deverão ser submetidos ao portal da revista no endereço eletrônico <http://e-revista.unioeste.br/index.php/alamedas>. É necessário que os autores se cadastrem no sistema antes de submeter um artigo; caso já tenha sido cadastrado ou publicado anteriormente basta acessar o sistema e iniciar o processo de submissão.

As produções devem obedecer às seguintes orientações:

Os manuscritos devem ser anexados sem quaisquer informações que permitam identificar seus autores, tais como: nome e informações institucionais, agradecimentos, vinculação do artigo a projetos de pesquisa, ou a instituições universitárias. Contudo, estes dados devem ser corretamente informados no cadastro online dos usuários. As dúvidas a este respeito devem ser enviadas para revistaalamedas@gmail.com.

Título do trabalho - no topo da primeira página, escrito em caixa alta e centralizado. Havendo subtítulo, colocar na linha imediatamente abaixo do título, centralizado e em espaço simples.

Resumos - Os resumos devem apresentar o objetivo, as principais hipóteses, a metodologia empregada e as principais conclusões apresentadas no artigo. A formatação do resumo deve utilizar fonte Times New Roman tamanho 12 e espaçamento simples. Pede-se no mínimo 3 e no máximo 5 palavras-chave.

Quadros, mapas, tabelas, imagens etc. - Eventuais ilustrações e tabelas (com suas respectivas legendas) já devem estar situadas nos locais corretos. No caso das fotografias, devem estar digitalizadas com resolução acima de 300dpi, formato JPG e acompanhadas com os dados do autor/fonte e ano de produção.

Notas - As notas devem constar no final, eliminando-se os recursos das notas de rodapé. Notas finais devem ser curtas e só serão publicadas se forem essenciais para a compreensão de ideias e conceitos-chave.

Obs.: Não colocar as referências em notas.

Normas para as citações e referências bibliográficas

Todos os títulos e documentos citados deverão ser apresentados ao final do artigo, com o título Bibliografia. As citações em língua estrangeira deverão ser traduzidas para o português.

Citações: As citações dispostas no meio do texto devem seguir o padrão: (autor, ano da obra, número da página). Por exemplo: (LÉVI-STRAUSS, 1962, p. 122). Caso exista a repetição de um mesmo autor em citações sucessivas deverá repetir-se o formato (autor, ano da obra, número da página).

As citações com mais de três linhas deverão ganhar um parágrafo separado com recuo em todo o parágrafo de 4 cm, o espaçamento entre linhas simples e tamanho 10. As citações com tal parágrafo separado não devem ser envolvidas por aspas.

Referências Bibliográficas: As referências bibliográficas utilizadas serão apresentadas no final do artigo, listadas em ordem alfabética, obedecendo às seguintes normas (NBR 6023):

Livro: SOBRENOME, Nome (abreviado). **Título:** subtítulo. Número da edição, caso não seja a primeira. Local da publicação: nome da editora, ano.

Coletânea: SOBRENOME, Nome (abreviado) Título do ensaio. In: SOBRENOME, Nome (abreviado) do(s) organizador(es). **Título da coletânea: subtítulo.** Número da edição, caso não seja a primeira. Local da publicação: nome da editora, ano.

Artigo em periódico: SOBRENOME, Nome (abreviado). **Título do artigo.** *Nome do periódico em itálico*, local da publicação, volume e número do periódico, intervalo de páginas do artigo, período da publicação, ano.

Dissertações e teses: SOBRENOME, Nome (abreviado). **Título: subtítulo.** Ano. Páginas. Dissertação (mestrado) ou Tese (doutorado) (Grau acadêmico e área de estudos). Instituição em que foi apresentada. Local.

Internet (documentos eletrônicos): SOBRENOME, Nome (abreviado). **Título.** Ano, Disponível em: [endereço de acesso]. Acesso: em [data de acesso].

As referências a autores no decorrer do artigo devem subordinar-se ao seguinte esquema: (SOBRENOME DE AUTOR, data) ou (SOBRENOME DE AUTOR, data, página). Ex.: (Santos, 1994) ou (Santos, 1994, p. 25). Diferentes títulos do mesmo autor publicados no mesmo ano serão identificados por uma letra após a data. Ex.: (SANTOS, 1989a), (SANTOS, 1989b).

ⁱ Utilizando a divisão feita por Althusser (1999) sobre o que ele chamou de corte epistemológico entre o pensamento de Marx, a expressão jovem Marx se refere ao período das obras de Marx que ainda utiliza algumas categorias burguesas, chamado como período ideológico, diferentemente do Marx de maturidade ou período científico, que rompe profundamente com Hegel e estrutura uma análise político-econômica do modo de produção capitalista. A obra que situa o corte, é A ideologia alemã de 1845, e o livro que melhor representa o segundo período posterior a 1845, é O capital (MASCARO, 2019a).

ⁱⁱ O juspositivismo eclético é a corrente positivista iniciada no século XIX com a Escola histórica do direito, os juristas defendiam que a técnica normativa estatal deveria ter um fundamento social e histórico. Os institutos sociais, como a família, propriedade etc, criaram conceitos jurídicos, não estando a sua origem na lei ou Estado, mas sim no povo. Concepção distinta do juspositivismo estrito, representado por Kelsen, em que o direito é reduzido a norma jurídica produzida pelo Estado (MASCARO, 2019a).